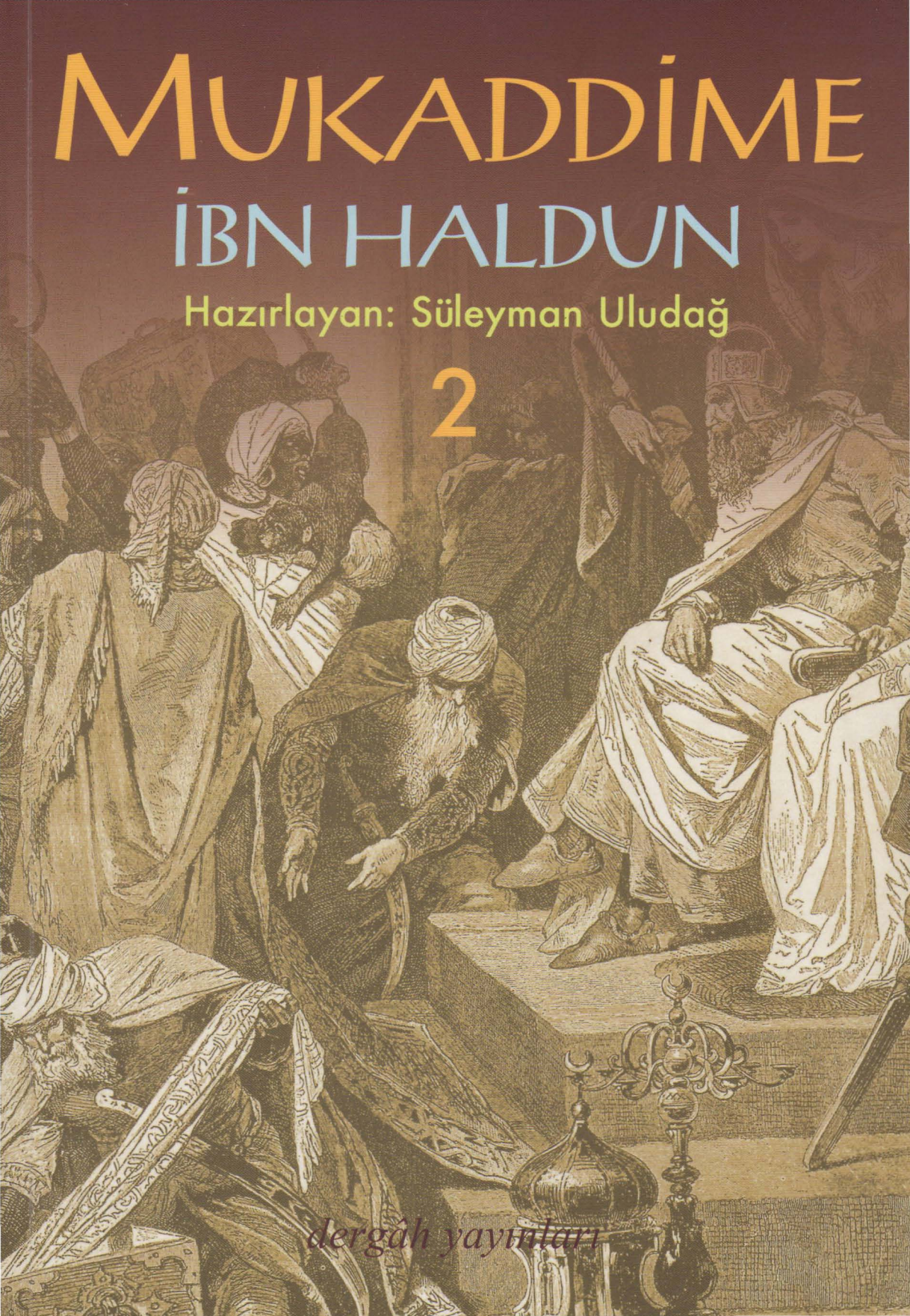
MUKADDİME

İBN HALDUN

Hazırlayan: Süleyman Uludağ

2



dergâh yayınları

MUKADDİME

İbn Haldun

Mukaddime'nin yayın hakları Dergâh Yayınları'na aittir.

Dergâh Yayınları: 85/2
Sertifika No: 0207-34-007913
İslâm Klasikleri: 6/2
ISBN: 978-975-6611-74-6 (2. cilt)
ISBN: 978-975-6611-73-9 (Takım)
1. b. Mayıs 1982, 2. b. Mayıs 1988, 3. b. Haziran 2004,
4. b. Mayıs 2005, 5. b. Ocak 2008
6. Baskı: Ekim 2009

Kapak - Sahife Düzeni: Serının Yavuz

Basım Yeri: A Ajans Reklamcılık Filimcilik Matb. San. ve Tic. Ltd. Şti.
Beysan Sanayi Sitesi Birlik Cad. Yayıncılar Birliği Sitesi
No: 32 Kapı No: 4G Yakuplu – Büyükçekmece / İstanbul

Cilt: Güven Mücellit & Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti.
Devekaldırımı Cad. Gelincik Sok. Güven İşhanı No: 6
Mahmutbey – Bağcılar / İstanbul

Dağıtım ve Satış: Ana Basın Yayın
Molla Fenari Sok. No: 28 Yıldız Han Giriş Kat
Tel: [212] 526 99 41 (3 hat) Faks: [212] 519 04 21
Cağaloğlu / İstanbul

İbn Haldun

MUKADDİME
II

Hazırlayan: Süleyman Uludağ

Gözden geçirilmiş
yeni baskı

DERGÂH YAYINLARI
Binbirdirek Mh. Klod Farer Cad. Altan İş Merkezi No: 3/20
34112 Sultanahmet / İstanbul
Tel: (212) 518 95 78 [3 hat] Fax: (212) 518 95 81
www.dergahyayinlari.com E-posta: bilgi@dergahyayinlari.com

İçindekiler

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: MEMLEKETLERE, ŞEHİRLERE, SAİR UMRANA VE BU HUSUSA ÂRIZ OLAN HALLERE DAİR BU BÖLÜMLE ALÂKALI ESAS VE TÂLİ MESELELER, 627

1. Hânedanlıklar ve devletler, şehirlerden ve kasabalardan öncedir. Şehir ve kasabalar, mülkün ikinci derecedeki mahsûlü olarak vücuda gelir, 629/2. Mülk, şehirlere inmeye ve yerleşmeye sevk eder, 631/3. Büyük şehirleri ve ulu âbideleri, sadece güçlü hükümdarlıklar inşa edebilir, 631/4. Çok büyük âbideleri, belli bir hanedanlık tek başına vücuda getiremez, 633/5. Şehirler planlanırken riayet edilmesi lazım gelen hususlar ve bunlara dikkat edilmemesi halinde ortaya çıkan durumlar, 635/6. Dünyadaki ulu mabetler ve camiler, 638/7. İfrikiye ve Mağrip'te şehir ve kasabalar azdır, 648/8. İslâm ümmetindeki binalar ve meskenler, kendi kudretlerine ve daha evvelki hanedanlıklara nisbetle azdır, 649/9. Ender haller müstesna, Arapların yaptıkları binalar çabuk harap olur, 650/10. Şehirlerin harap olmaya başlaması, 651/11. Halkının refah seviyesinin yüksek ve pazarların canlı olması yönünden şehir ve kasabaların yekdiğerinden üstün oluşu, sadece umranın çokluğu ve azlığı bakımından aralarındaki üstünlük derecesine bağlıdır, 652/12. Şehirdeki fiatlar (ve teşekkül tarzı), 656/13. Bedevîler, umranca ileri olan bir şehirde ikamet etmezler, 658/14. Zenginlik ve fakirlik itibariyle bölgeler arasında görülen farklı durumlar aynen şehirlerde olduğu gibidir, 661/15. Şehirlerde akar ve çiftlik sahibi olmak ve bunların faydaları ve gelir durumları, 663/16. Şehirdeki sermayedârlar, makama ve müdafaaya muhtaçtırlar, 665/17. Şehirlerdeki hadaret, hanedanlıklardan kaynaklanır ve onun aralıksız devam etmesi ve kökleşmesiyle kökleşir, 666/18. Hadaret, umranın gayesi ve ömrünün nihayeti olup onun çöküşünü haber verir, 669/IXX. Mülkün başkenti olan şehirler, hanedanlığın harap olması ve yıkılışıyla harap olur, 680/XX. Bazı sanatlar bazı şehirlere mahsustur, 683/XXI. Şehirlerde de asabiyetin mevcut olduğuna ve asabiyet sahiplerinin yekdiğerine galebe çaldıklarına dair, 684/XXII. Şehir halkının lehçeleri, 686

BEŞİNCİ BÖLÜM: GEÇİME VE ONUN KAZANÇ VE SANATLAR BİÇİMİNDEKİ ÇEŞİTLERİNE VE BÜTÜN BU HUSUSLARA ÂRIZ OLAN HALLERE DAİRDİR. BURADA (HALLİ GEREKEN) BİR TAKIM MESELELER MEVCUTTUR, 691

I. Rızk ve kesbin hakikatine, bunların açıklanmasına ve kesbin, insan emeğinin kıymetinden ibaret olduğuna dair, 693/II. Çeşitli geçim şekilleri, nevileri ve yolları, 698/III. Hizmet, tabiî bir geçim yolu değildir, 699/IV. Para kazanmak için define ve hazine ara-

mak tabii bir geçim yolu değildir, 700/V. Servet (edinmek ve elde tutmak) için makam faydalıdır, 705/VI. Saadet ve servet ekseriya boyun eğmesini ve yaltaklanmasını bilen kişilerden başkası için hasıl olmaz, 706/VII. Kadılık, müftülük, müderrislik, imamlık, hatiplik, müezzinlik ve benzeri dinî hizmetleri ifa edenler umumiyetle büyük servet sahibi olamazlar, 713/VIII. Çiftçilik, zayıfların ve rızk temin etmek için uğraşan bedevîlerin geçim yoludur, 714/IX. Ticaretin mânası, usûlleri ve çeşitleri, 715/X. Tüccarın, ticaret metaını nakl etmesi, 715/XI. İhtikâr, 716/XII. Fiyatlarda görülen düşüş, ucuz şeyler alıp satma (durumunda kalan) tacirler için zararlıdır, 717/XIII. Hangi sınıftaki kişiler ticareti meslek edinir, hangilerinin edinmesi uygun olur?, 719/XIV. Tacirlerin karakterleri, reis olan kişilerin karakterinden aşağı ve mürüvvetten uzak olur, 720/Tacirlerin karakterleri, eşrafın ve hükümdarların karakterlerinden aşağıdır, 721/XV. Sanatlar için mutlaka bir ustaya ihtiyaç vardır, 722/XVI. Sanatlar, sadece hadarî umranın ilerlemesi ve kemale ermesi sayesinde mükemmelleşir, 723/XVII. Şehirlerde sanatların kökleşmesi yalnız buralardaki hadaretin kökleşmesine ve süresinin uzun olmasına bağlıdır, 724/XVIII. Sanatlar ancak taliplerinin fazla oluşu ile iyileşir ve ilerler, 725/XIX. Harap olmaya yüz tutan şehirlerde sanatlar noksanlaşır, 726/XX. İnsanların, sanatlardan en uzak olanları Araplardır, 726/XXI. Belli bir sanatta meleke sahibi olan bir kimsenin, ondan sonra diğer bir sanatta iyi bir meleke kazanması nadir görülür, 728/XXII. Temel sanatlara kısa bir bakış, 729/XXIII. Çiftçilik sanatı, 729/XXIV. Mimarî sanatı, 730/XXV. Marangozluk sanatı, 734/XXVI. Dokuma ve dikiş sanatı, 735/XXVII. Ebelik sanatı, 736/XXVIII. Tababet sanatına ve buna bâdiyede değil, meskûn bölgelerde ve şehirlerde ihtiyaç duyulduğuna dair, 740/XXIX. Hat ve kitabet, beşerî sanatlardandır, 742/XXX. Sahaflık sanatı (ve kitap imalatı), 752/XXXI. Mûsikî sanatı, 754/XXXII. Sanatlar, özellikle kitabet ve hesap, bunlarla uğraşanların zekâlarını geliştirir, 761

ALTINCI BÖLÜM: İLİMLER VE ÇEŞİTLERİ, ÖĞRETİM VE USULLERİ, BÜTÜN BU HUSUSLARA ÂRIZ OLAN HALLER, BU BABIN İHTİVA ETTİĞİ BİR MUKADDEME VE MÜTEADDİT EKLER, 763

Mukaddeme, 765

I. İnsan düşüncesi, 765/II. Fiille ilgili hâdiseler âlemi, ancak fikirle tamamlanır, 767/III. Tecrübî akıl ve meydana gelişinin keyfiyeti, 768/IV. İnsanların bilgileri - meleklerin bilgileri, 770/V. Peygamberlerin bilgileri, 772/VI. İnsan, zatı itibariyle câhil, kazandığı (bilgi) itibariyle âlimdir, 775/VII. İlmi talim (ve tedris), sanatlar cümlesindendir, 776/VIII. İlimler, ancak büyük bir umranın ve yüksek bir hadaretin bulunduğu yerde gelişir, 780/IX. Çağımızdaki umranda mevcut olan ilimlerin nevileri, 781/X. Kur'an ilimlerinden kıraat ve tefsir, 784/1. Kur'an'ın kıraati, 784/2. Kur'an hattı, 785/3. Kur'an'ın tefsiri, 786/XI. Hadis ilimleri, 793/XII. Fıkıh ilmi ve ona tâbi olan feraiz, 802/Ferâiz ilmi, 812/XIII. Fıkıh usûlü ve onunla alâkalı olan cedel ve hılafiyât, 813/Hılâfiyat, 818/Cedel, 819/XIV. Kelâm ilmi, 820/XV. Kitap ve sünnetteki müteşabih ifadelerden örtünün kaldırılması ve bu çeşit ifadeler sebebiyle itikadda zuhur eden Ehl-i sünnet ve Ehl-i bid'at mezhepleri hakkında, 835/XVI. Tasavvuf ilmi, 849/Tafsil ve tahkik, 853/Zeyl, 860/XVII. Rüya tabir etme ilmi, 866/XVIII. Aklî ilimler ve çeşitleri, 870/XIX. Adedî (sayıya dayanan) ilimler, 875/Hesap sanatı, 877/Cebir ve mukabele, 878/Muameleler, 879/Feraiz, 879/XX. Hendesî (geometrik) ilimler, 880/Küre ve koni şekillerine mahsus hendese (ve mekanik), 881/Mesaha, 882/Menazır (optics), 882/XXI. Hey'et ilmi (astronomi), 883/Zîc ilmi, 884/XXII. Mantık ilmi, 885/Mantık ilminin red ve kabulüne dair,

888, XXIII. Tabiiyât (Fizik), 891/XXIV. Tıp ilmi, 891/XXV. Ziraat, 893/XXVI. İlahiyat ilmi, 894/XXVII. Sihir ve tılsım ilimleri, 898/XXVIII. Harflerin esrarına dair olan ilim, 909/Tahkik ve bir nükte, 913/Harflerle alâkalı irtibatlar cihetinden gizli sırlara vakıf olmak, 932/Harf esasına dayanan kanunlarla gizli sırlar üzerine istidlal edilmesi, 937/XXIX. Kimya ilmi, 940/XXX. Felsefenin iptaline ve felsefeyi meslek edinenlerin fesadına dair (felsefeye ve filozoflara reddiye), 950/XXXI. Müneccimlik sanatının iptaline, mesnedlerinin zaafına ve gayesinin fesadına dair, 956/XXXII. Kimyanın semeresini (iksiri) inkâra, onun var olmasının imkânsızlığına ve onu meslek edinmekten neşet eden mefsedetlere dair, 962/XXXIII. Telifte itimat edilmesi icab eden maksatlar ve bunun dışında kalanların ilga edilmesi, 971/XXXIV. İlimlere dair teliflerin çok olması, ilmin tahsil edilmesine engel olur, 975/XXXV. İlimlere dair yazılan eserlerin çok muhtasar olmaları, talimi (ve tedris usûlünü) ihlal eder, 977/XXXVI. Talim ve takrir usûlü itibariyle ilimlerde takip edilmesi doğru olan tarz, 979/XXXVII. Alet ilimlerinde nazarların genişletilmemesi ve meselelerin teferruatına inilmemesi lazım geldiğine dair, 984/XXXVIII. Çocukların eğitimi ve bu hususta islâm beldelerinde takip edilen muhtelif usûller, 986/IXL. Talebelere karşı sert davranmak, onlara zarar verir, 989/XL. İlim tahsil etmek için sefer yapmak ve üstatlarla görüşmek öğretimdeki kemali artırır, 991/XLI. Beşer nevi içinde siyasetten ve siyasî gidişattan en az anlayan ulema sınıfıdır, 992/XLII. İslâmdaki ilim adamlarının ekserisi Acemdir, 994/XLIII. Bir kimsenin ana dilinin Arapça olmaması, ilimleri tahsil hususunda dili Arapça olanlardan onu geri durumda bırakır, 997/XLIV. Arap lisanı ile alâkalı ilimlere dair, 1002/*Nahiv ilmi, 1003/Lugat ilmi, 1005/Beyân ilmi, 1009/Edeb ilmi, 1012/*XLV. Lisan, sınaî bir melekedir, 1014/XLVI. (Bedevîler tarafından kullanılan) şu çağdaki Arap lisanı, Mudar ve Himyer lisanına mugayir müstakil bir lisandır, (diyenleri redde dair), 1015/XLVII. Hadarîlerin ve şehirlerdeki halkın lisanları Mudar lisanına muhalif müstakil bir lisandır, 1019/XLVIII. Mudar lisanının talimine dair, 1020/XLIX. (Mudarî) lisandaki meleke, Arapça sanatından başka olup talimde ona muhtaç değildir, 1021/L. Beyan ehlinin ıstılahındaki "zevk"in tefsirine, bunun mânasının tahkikine ve umumiyetle Araplaşmış olan gayr-ı Araplarda bunun hasıl olmamasının izahına dair, 1023/LI. Şehirliler, talimle hasıl olan şu lisanî melekenin tahsili hususunda mutlak olarak geri durumda olup bunlardan Arap lisanına en uzak kalanlar için bu melekenin kazanılması daha zor ve daha güçtür, 1026/LII. Sözün biri nazım, öbürü nesir olmak üzere iki fenne ayrılması, 1029/LIII. Çok az kimse müstesna hem nazım hem nesir fenlerinde iyi bir seviyede bulunanlara tesadüf edilemez, 1031/LIV. Şiir sanatı ve onu öğrenmenin yolu, 1032/LV. Nazım ve nesir sanatı, mânalarda değil ancak lafızlardadır, 1042/LVI. Lisan melekesi çok miktardaki ezber ile hasıl olup bu melekenin iyi vasıfta olması ezberlenen (metinler)in iyi vasıfta olması sayesinde olur, 1043/LVII. Tabiî ve sun'î ifade ve sun'î ifadenin iyi veya kusurlu oluşunun beyanı hakkında, 1046/LVIII. Mevki sahipleri şiirle uğraşmaya tenezzül etmezler, 1052/LIX. Bedevîlerde ve şehirlilerde çağdaş Arap şiiri, 1054/Endülüslülerin muvaşşahaları ve zecelleri, 1066/Zecel, 1074/Mağrip'te çağdaş hadarî şiir, 1081/Doğuda avamî şiir (halk şiiri), 1086

İBN HALDUN VE MUKKADİME KİTÂBİYATI, 1091

KARMA FİHRİSTLER, 1127

FOTOKOPİLER, 1189

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

MEMLEKETLERE, ŞEHİRLERE, SAİR UMRANA VE BU HUSUSA ÂRIZ OLAN HALLERE DAİR. BU BÖLÜMLE ALÂKALI ESAS VE TÂLİ MESELELER

I. Hânedanlıklar ve devletler, şehirlerden ve kasabalardan öncedir. Şehir ve kasabalar, mülkün ikinci derecedeki mahsûlü olarak vücuda gelir[1].

Bunun izahı şudur: Yukarıda temas ettiğimiz gibi, bina inşa etmek ve şehir kurmak, refah ve rahatın icabı olan hadarî temayüllerdendir. Bu işe bedevîlikten ve onun gösterdiği hususiyet ve temayüllerden sonra gelinir. Ayrıca şehirlerde ve kasabalarda âbideler, muazzam eserler ve büyük binalar mevcuttur. Bu gibi yapılar, özel kişilere değil, umuma mahsustur. O halde bu çeşit binalar birçok elin bir araya gelmesine ve çok sayıda kişinin yekdiğerine yardımcı olmasına ihtiyaç gösterir. Bu gibi şeyler, herkes için aynı derecede şiddetle ihtiyaç duyulan (umumi belvâ kabilinden) zaruri hususlar olmadığı için, halk ona gönüllü ve hevesli olarak veya mecbur bir şekilde yönelmez. Daha açıkcası halkı buna zorla sevketmek icabeder. Ya hükümdar, asâsiyle kahır ve cebir yoluyla onları buna sevkeder veya mülk ve hanedanlıktan başka kimsenin altından kalkamayacağı çok miktarda ecir ve sevapla, (ücret ve karşılıkla) buna teşvik edilirler. Şu halde şehirlerin inşa edilmesi ve kasabaların kurulması

1 İbn Haldun burada insan-toprak, cemiyet-fizikî muhit meselesini, yani ictimaî morfolojiyi ele almaktadır. Cemiyetlerin, cemaatların, kavimlerin ve kabilelerin, ictimaî topluluklar halinde coğrafî nizama nasıl tâbi olduklarını, beşeriyet ile onun maddî istinadgâhı olan fizikî çevre arasındaki münasebetlerin nelerden ibaret olduğunu incelemektedir. Cemiyet - coğrafya münasebetleriyle ilgili ictimaî hususiyet arzeden hâdiseler üzerinde Durkheim de durmuş ve buna "social morphology" adını vermişti. Fakat İbn Haldun ondan çok daha evvel bu meseleleri, kendine has müşahedeci usûlü ile incelemiştir. Bu meselelerden ilk defa bahseden bir müellif olarak, şüphesiz ki, bir takım eksikleri vardır, ama yine de konuyu ilk defa ele alma şerefi İbn Haldun'a aittir. Daha evvelki bölümlerde fertlerin toprakla olan münasebetlerini, iklim bakımından tahlil eden, düşünürümüz, burada da cemiyet - toprak münasebetlerini araştırmaktadır. İbn Haldun'un, burada incelediği meseleler, başka bir bakımdan geniş ölçüde "şehirciliği" (*urbanism*) ilgilendirmektedir. Bu bölüm, şehirleşme (*urbanization*), nüfusun şehirde temerküz etmesi (*urban centralization*), şehir sosyolojisi (*urban sociology*), şehir sahasının kullanılması, şehir kesimi, burjuva, şehirden uzaklaşma (*urban decentralization*) ve köy - kent, bedevî-hadarî tezadı ve aile yapısı bakımından dikkatle incelendiği zaman, İbn Haldun'un ne kadar ilgi çekici sonuçlara ulaştığı açık bir şekilde görülecektir.
Asabiyet deyiminin Türkçe karşılığı olarak; kavmiyet, soydaşlık, hâkimiyet, istiklâl, emniyet ve menfaat gibi mülahazalarla bir topluluğu teşkil eden fertlerin tabiî ve tesirli bir şekilde birbirini tutmaları, mânasını ifade etmek üzere, "tutkunluk", tabiri kullanılabilir.

için mülkün, (hanedanlığın) ve devletin mevcudiyeti şarttır.

Sonra belli bir şehir kurulup bu şehri kuranın güttüğü maksada, orada mevcut hava ve toprak (coğrafya ve iklim) şartlarının icabına göre şehrin inşaatı ikmal edilince, bundan sonra hanedanlığın ve devletin ömrü o şehrin de ömrü olur, şehir hanedanlık kadar yaşar. Şayet hanedanlığın ömrü kısa olursa, hanedanlık sona erince, o şehirdeki hayat da durur. Umran geriler ve şehir harap olur. Şayet hanedanlığın ömrü uzun, müddeti geniş olursa, orada durmadan yeni iş yerleri (imalathaneler) açılır, çok sayıda ve miktarda geniş binalar yapılır, surların teşkil ettiği daire (ve çarşı ve pazarın tuttuğu saha) büyür ve uzak yerlere kadar yayılır. Böylece şehrin kapladığı alan genişler, bir baştan öbür başa kadar olan mesafe uzar gider, yüzölçümü hadsizce genişler. Nitekim Bağdat ve benzeri şehirlerin durumu böyle olmuştur. Hatib (Bağdadî, Bağdat) *Tarih*'inde, Memun zamanında Bağdat'da hamam sayısının altmışbeşbine ulaştığını yazar. Bağdat'ın bitişiğinde ve yakınındaki şehir ve kasabaların sayısı kırktan fazla idi. Umranın gayet fazla olması sebebiyle, tamamı bir surla çevrilebilecek bir şehir değildi. İslâm ümmeti döneminde Kayravan, Kurtuba ve Mehdiye gibi şehirlerin hali budur. Bize ulaşan haberlere (ve Mağrip'e gelen bilgilere) göre bu çağda Mısır'ın ve Kahire'nin vaziyeti de böyledir.

Şehri inşa eden hanedanlığın yıkılmasından sonraki duruma gelince: Ya bu şehrin etrafında ve civarında yer alan dağların (yaylaların ve) ovaların, o şehirdeki umranı sürekli olarak besleyecek ve ayakta tutacak maddesi ve geliri bulunur. Bu takdirde bu madde ve gelir, şehrin varlığını muhafaza etmesini temin eder, bu suretle şehrin ömrü, hanedanlıktan sonra da sürüp gider. Nitekim Mağrip'teki Fas ve Bicaye'de bu durum görüldüğü gibi, doğuda Acem Irak'ında, çevredeki dağlar sebebiyle umranın mevcut olduğu müşahede edilmektedir. Çünkü kazanç ve refah itibariyle bedevîlerin ahvali son haddine ulaşınca, beşer tabiatında mevcut olan rahata, sükuna ve huzura meyl etmekte, bunun için şehirlere ve kasabalara inmekte, burada yerleşen (medenî ve hadarî) halk haline gelmektedirler.

Veya kurulan şehrin çevresinde, oradaki umranı besleyecek ve ayakta tutacak bir madde ve gelir yoktur, orada oturanların civardan gelenlerden temin edecekleri bir menfaat kalmamıştır. Bu takdirde hanedanlığın yıkılması, o şehri muhafaza eden çitin (ve duvarın) da yarılması demek olur. Artık şehri koruma hali sona ermiştir. Oradaki umran peyder pey eksilir, nihayet orada ikamet edenler dağılır, şehir de harap olur. Nitekim doğuda, Mısır'da (Fustat'da) Bağdat'da ve Kûfe'de, Mağrip'te ise Kayravan, Mehdiye, Benu Hammad kalesinde ve benzeri yerlerde vâki olan durum budur. Bu husus iyi anlaşılmalıdır.

Bazı hallerde bir şehre, o şehri ilk defa kurmuş olanlar yıkılıp gittikten sonra başka bir hükümdar gelir, buraya ikinci bir hanedanlık yerleşir, burasını merkez ve başkent haline getirir, bu sayede, yerleşeceği yeni bir şehir inşa etmeye ihtiyaç duymaz. Bu suretle bu hanedanlık o şehrin çitini (duvarını ve varlığını) muhafaza eder, şehirdeki binalar (sanat eserleri, âbideler) ve iş yerleri, ikinci hanedanlığın ahval ve refahının artmasıyle orantılı olarak artar. Buradaki şehir, sözü edilen hanedanlığın ömrü sayesinde evvelki ömrüne ilaveten ayrı ve yeni bir ömür daha kazanmış olur.

Nitekim çağımızda Kahire'de ve Fas'ta görülen hal budur.

Bu hususu dikkata ahnız. Allah'ın mahlukatındaki sırrını iyi anlayınız.

II. Mülk, şehirlere inmeye ve yerleşmeye sevk eder

Sebebi şudur: Kabileler ve asabeler, kendileri için mülk hasıl olunca, iki sebepten dolayı şehirleri istilâ etmek zarureti içinde bulunurlar:

Birincisi: Mülk rahata, sükûna, ağırlıkları indirmeye (ve istirahata), bâdiyede eksik olan umranla ilgili hususları ikmale davet eder.

İkincisi: Rakiplerden ve hasımlarından mülke gelmesi muhtemel olan hücumlara karşı onu savunmaktır. Çünkü hanedanlığın civarında bulunan bir şehir, onlarla mücadeleye girmek, kendilerine başkaldırmak ve gönül verdikleri bahiskonusu mülkü ellerinden çekip almak maksadı peşinde olan rakiplerine ve düşmanlarına ekseriya bir sığınak ve barınak olabilir. Onun için bunlar, o şehir vasıtasiyle kendilerini korur ve (mülk sahibi olan) hanedanlık mensuplarıyle mücadeleye tutuşur. Halbuki (müstahkem bir kale vaziyetinde bulunan) bir şehirle mücadele ve onu mağlup etmek gayet zor ve güç bir şeydir. Zira şehir, hakikatte çok sayıda asker yerine geçer. Çünkü burada, surların (ve kale duvarlarının) arkasına geçerek düşmana ağır darbeler indirmek, savaşta zayiat verdirmek ve (karşı hücumlara mukabil de) korunmak imkânı vardır. Bu esnada, çok sayıda askere ve büyük bir şevkete de ihtiyaç duyulmaz. Çünkü şevket ve asabeye, sadece taraflar taarruza geçip yekdiğerinin üzerine atıldıktan sonra sebat göstermek için ihtiyaç vardır. Berikilerin sebatı ise, surlar sayesinde vukua gelmektedir. O halde bunlar, çok sayıda asabeye ve (savunmak için) büyük miktarda askere sahip olmak zorunda değillerdir. Şu halde bahiskonusu kalenin (hisar-şehir) ve ona dayanarak kendilerini emniyete alan hasımların durumu, istilâ ve hakimiyet peşinde koşan bir milletin kuvvetini ve birliğini dağıtmak ve hâkimiyetinin şevketini kırmak gibi bir hususiyete sahiptir. Onun için (yeni kurulma halindeki bir hanedanlık), şayet kabileleri arasında şehirler, (kaleler ve hisarlar) varsa, bahiskonusu yıpratıcı harekâta karşı kendini emniyete almak için oraları zapt ederek hâkimiyeti altına alır. Eğer orada şehir yoksa, iki sebepten dolayı zarurî olarak şehir kurar:

a) Umranlarını tekmil etmek, ağırlıklarını indirmek (ve istirahat etmek) için.

b) Kendi taife ve kabilelerinden olup da (bâdiyede kalan ve) onlara karşı (baskın düzenleyip) izzet kazanmak ve itaattan imtina etmek istiyenlerin başlarını ezmek (ve heveslerini kursaklarında bırakmak) için.

Açıkça ortaya çıkmış olmaktadır ki, mülk şehirlere inmeyi ve buraları istila etmeyi icabettirmektedir. Allah emrinde gâlibtir.

III. Büyük şehirleri ve ulu âbideleri, sadece güçlü hükümdarlıklar inşa edebilir

Daha evvel hanedanlıkların vücuda getirdikleri binalardan ve diğer eserlerden bahsetmiş (bk. Bölüm 3, fasıl 18) ve: "Bu eserler hanedanlıklara (ve onların kudre-

tine) göre olur", demiştik. Bunun izahı şudur; Şehirlerin kurulması, ancak işçilerin bir araya gelmesi, bunların çokluğu ve birbirine yardımcı olmalarıyla mümkün olur. İmdi hanedanlık muazzam ve illeri geniş olursa, ülkenin her tarafındaki işçiler bir araya yığılır, o şehirleri yapmak üzere bunların elleri, (emekleri ve kuvvetleri) bir araya gelir. Ekseriya bu hususta, fennî âletlerin (ve makinelerin) yardımına da başvurulur. Zira bu çeşit teknik âletler inşaatla ilgili ağırlıkların kaldırılması (ve ağır malzemenin taşınması) için mevcut kuvvetleri ve kudretleri kat kat artırır. Beşerî kuvvetin aczi ve zaafı sebebiyle kaldırılamayan ve taşınamayan şeyler, bu suretle kaldırılmış ve taşınmış olur: Manivela (makara, vinç) vesaire gibi.

Bir çok kimseler, eski insanların, ayrı ayrı veya toplu kudretleriyle vücuda getirdikleri Kisra'nın Eyvânı, Mısır'daki Ehramlar, (Kartaca'daki) su kemerleri, ve Mağrip'teki Şerşel (cherchel) gibi eserlere ve muazzam yapılara bakınca, o insanların o eserlerle mütenasip olan bedenleri bulunduğunu, bu bedenin ise uzunluk ve enleri (miktar ve kudretleri) itibariyle, şimdiki insanlarınkinden çok daha büyük olduğu hayaline kapılmışlar, böylece bu eserlerle, onları vücuda getiren insanların miktarları (ve hacimleri) arasında bir tenasüp ve denge görmek istemişler, teknik âletlerin (*hindâm, cerr-i eskâl*), manivelanın ve mühendislik sanatının bu hususta icabettiği şeyden gafil kalmışlardır.

Muhtelif memleketleri dolaşanlar, inşaat yapma işini ve ağır malzemeleri nakletmek için kullanılan (zekâ ve teknik isteyen usulleri ve) hileleri (teknikleri), bu gibi hususlara önem veren Arap olmayan hanedanlıklarda gözleriyle görürler. Gördükleri, görgüye dayanan sözlerimizin doğruluğuna şahitlik eder.

Çağımızda, eski kavimlere ait eserlerin çoğunu Âd kavmine nisbet eden halk, onlara "*Âdiye*" (şeddadî, Âd kavmine ait eserler) adını vermektedirler. Çünkü Âd kavminin bina ve eserleri, sırf onların bedenlerinin büyük, miktar (ve hacimlerinin veya kudretlerinin) kat kat fazla oluşundan dolayı muazzam olmuştur, diye bir vehme ve hayale kapılmış bulunmaktadırlar. Halbuki durum hiç de böyle değildir. Çünkü bedenlerinin miktarları (ve büyüklük dereceleri) malum olan milletlere ait pek çok eserler görmekteyiz ki, bunların eserleri büyüklük cihetinden onlarınki gibidir veya daha daha da muazzamdır. Mesela Kisra'nın Eyvânı, İfrikiye'deki Şiî Fatımîlerin inşa ettikleri binalar böyledir. Sinhacelilerin eserleri, Benû Hammad kalesindeki minareleri bugüne kadar ortada durmaktadır. (bkz. c. I, 403, 524).

Ağlebîlerin, Kayravan Câmii'ni inşa etmeleri, Muvahhidlerin Rıbâtu'l-fehh'i (Rabat), Sultan Ebu Hasan'ın Tilemsan'ın karşısındaki Mansûra'da 40 yıl zarfında (1299-1339) bina ettikleri yapılar da böyledir. Üzerindeki arklar vasıtasiyle Kartaca halkının su ihtiyacını temin ettikleri su kemerleri de hâlâ ortada durmaktadır. Bu ve benzeri birçok bina ve heykelleri (*buildings, monuments*, âbideler, mabedler, eserler, İbn Haldun, heyakil sözü ile mabed, kale, köprü, ehram, saray ve su kemerleri gibi muazzam eski eserleri kastetmektedir), yakın veya uzak zamanlarda inşa etmiş olan halkın haberleri ve tarihleri bize nakledilmiştir. Buna dayanarak, bedenlerinin büyüklükleri ve vücutlarının miktarı itibariyle bunların aşırı bir vaziyette bulunmadıklarını yakinen bilmekteyiz.

Bu (ve benzeri efsaneler), Âd, Semûd ve Amâlika kavimleri hakkında kıssacıların aşırı derecede düşkünlük gösterdikleri (ve nakledegeldikleri) bir görüştür. Halbuki, Semûd kavminin evlerini Hıcr'da (Petra), kayalara oyulmuş bir şekilde çağımıza kadar geldiğini görmekteyiz. Bunların, onlara ait evler olduğu sahih bir hadisle sabit olmuştur. Yıllarca Hicazlıların kervanları buradan geçmiş ve burası onlar tarafından müşahede edilegelmiştir. Bu evler hacim, mesaha ve yükseklik itibariyle, mutad ve malum evlerden daha büyük değildir.

Onlar (kıssacılar), bu hususta itikatlarında mübalağa etmekte ve hatta şunu iddia etmektedirler: Amâlika kavminden Ûc b. Anâk, elini uzatarak denizden taze balığı alır, sonra onu güneşe tutarak kızartırdı (bu kadar büyük bir bedeni vardı). Bunların iddialarına göre, güneşe yakın yerlerde hararet fazladır. Bilmiyorlar ki, bizdeki hararet ziya (ışık) dan ibarettir. Bu ziya, hava ve arz sathı karşısında şuanın inikas (yansıma)ından hasıl olur. Güneşin kendisi ise ne sıcaktır, ne de soğuk. O, zıya veren bir yıldızdan başka bir şey değildir, mizacı da yoktur. (İbn Haldun burada yanılmaktadır. Zira güneş bir ateş kütlesidir, III. bölümde "Hanedanlığın eserleri aslındaki kuvvete göre olur", meselesini anlatırken bu hususa biraz temas etmiştik, bk. Bölüm 3, fasıl 18).

"Allah, dilediğini yaratır" (Âlu İmran, 3/24).

IV. Çok büyük âbideleri, belli bir hanedanlık tek başına vücuda getiremez

Bunun sebebi, bahsettiğimiz gibi, binanın yardımlaşmaya ve beşerî kudretlerin birleştirilerek katlanmasına ihtiyaç göstermesidir. Cesamet itibariyle binalar, sadece insanlara ait kudretlerle veya bahsettiğimiz tarzda makina (aletler) ile temin edilen kat kat fazla miktardaki kuvvetlerle dahi vücuda getirilemeyecek derecede muazzam olabilir. Bu durumda, bunun misli olan diğer bir takım kudretlerin, bina tamamlanıncaya kadar müteakip zamanlarda bu işi devren ele almalarına ihtiyaç duyulur. İmdi bunlardan biri (bir hükümdar) bir bina inşa etmeye başlar. Onu ikincisi, üçüncüsü takip eder, (o inşaatı devam ettirir). Bunlardan herbiri, bu hususta maksadın hasıl olması ve tamamlanması için, o konuda işçiler (ve ustalar) toplar, birçok eli (ve kuvveti) bir araya getirir, binayı plânlanan biçimde ikmal eder, böylece gözümüzün önünde dikili olan bir âbide ortaya çıkar. Öbürlerinden (ve bu inşaatı görmemiş müteakip nesillerden) olanlar, onu görünce, yalnız bir tek hanedanlık (ve bir hükümdar) tarafından yapıldığını zannederler.

Bu hususta, Sedd-i Me'rib (Me'rib Barajı)'in inşaası hakkında tarihçilerin rivayetlerini nazar-ı dikkata alınız. Şöyle derler: Me'rib Seddi'ni inşa eden Sebe' b. Yeşcub'dur. Bu zat, yetmiş vadinin sularını buraya bağlamış, ama barajı tamamlamasına ölüm mâni olmuş, bu yüzden kendisinden sonra gelen Himyer hükümdarları onu tamamlamışlardı.

Bunun benzeri rivayetler, Âd kavmine has (âdvarî) kemerler üzerinde Kartaca'ya su taşıyan kanal ve su yolları hakkında da nakledilir. (İstanbul şehrinin surları gibi) muazzam inşaatların çoğu hakkında umumiyetle durum budur. Şu da buna şa-

hitlik eder: Günümüzde bir hükümdarın plânladığı ve tesis etmeye teşebbüs ettiği muazzam binalar, şayet kendisinden sonra gelen hükümdarlar tarafından, bu işe devam edilerek tamamlanmazsa, hali üzere kalmakta ve plânlanan bina ikmal edilememektedir.

Şu vaziyet de buna şahitlik etmektedir: Muazzam eserler içinde bir çok eser görmekteyiz ki, onu yıkmaktan ve tahrip etmekten hanedanlar âciz kalmaktadırlar. Halbuki bir şeyi yıkmak, onu yapmaktan çok daha kolaydır. Çünkü yıkmak asla dönmektir ve asl olan da yokluk (adem)tur. Buna mukabil yapmak, asla muhaliftir. (Çünkü bina ve inşa etmek, yok olanı vücuda getirmektir). Yıkmak kolay olduğu halde, yıkılması hususunda beşerî takatimizin acz ve zaafa duçar olduğu bir bina gördüğümüz zaman, anlarız ki, onu tesis eden kudret son derece muazzam olan bir kuvvettir ve o, bir tek hanedanlığın (ve bir hükümdarın) eseri değildir.

Kisra'nın Eyvânı konusunda, Araplar böyle bir vaziyetle karşılaşmışlardır. Harun Reşid bu Eyvânı yıkmaya azmedince, o vakit hapishanede bulunan Yahya b. Halid'e, bu hususu istişare etmek için bir adam göndermiş, Yahya da, elçi vasıtasıyle Harun Reşid'e; "Ey Emirulmüminin bunu yapma, bırak onu bir âbide olarak ayakta dursun. Bununla, bu heykelin (âbidenin, *monument*) sahibi olanların elindeki mülkü soyup alan âba ve ecdadının mülkünün azametine istidlal edilir", demiş. Fakat Harun Reşid, tavsiyesi konusunda onu itham etmiş ve; "Acemlik hamiyeti, İranlı olma damarı kabardı da onun için bu yolda tavsiyede bulundu, vallahi onun altını üstüne getireceğim", dedi ve Eyvânı (*reception hail*) yıkmaya başladı, bunun için bir çok eli (ve gücü) bir araya getirdi, bu işi başarmak için bir çok balyoz ve külünk yaptırdı, (yıkılması kolay olsun diye) Eyvânı ateşte kızdırdı, üzerine sirke döktürdü. Nihayet bütün bunlardan sonra acze ve zaafa duçar olup rezil ve rüsvay olacağından korkunca, yıkmaktan vazgeçme hususunu istişare etmek üzere tekrar Yahya'ya adam gönderdi. O zaman Yahya; "Ey Emirülmüminin artık bu işten vazgeçme! Giriştiğin işe devam et, böylece, müminlerin emiri ve Arap hükümdarı, Acem binalarından birinin yıkılması hususunda bile acze ve zaafa düştü, denilmesinin önüne geçmiş olursun", diye tavsiyede bulundu. Fakat buna rağmen Harun Reşid rezil olacağını anladı ve onu yıkmaktan vazgeçti.

Mısır'daki Ehram'ı yıkmayı tasarlayan ve onu yıkmak için bir çok işçi toplayan ama tasarısını gerçekleştiremeyen Memun da aynı durumla karşı karşıya gelmiş, teşebbüsünden bir fayda temin edememişti. İşçiler, piramidi delmeye başlamışlar, dış duvarla onun ötesindeki duvarlar arasında bulunan bir boşluğa varmışlardı. Ehramı yıkma teşebbüsü bu noktada durmuştu. Söylendiğine göre burası bugüne kadar açık bir menfez olarak varlığını muhafaza etmektedir. Bazılarının iddialarına göre, Memun burada bahiskonusu duvarlar arasında bir define bulmuştur. En doğrusunu bilen Allah'tır.

Çağımıza kadar gelmiş olan, Kartaca'nın su kanallarını taşıyan takları ve su kemerleri de böyledir. Tunus şehrindeki halk, binalarına düzgün taş temin etmek için buna ihtiyaç duymakta ve ustalar, sözkonusu su kemerlerinin taşlarını kaliteli ve iyi bulmaktadırlar. Onun için, onu yıkmak için günlerce didinip durmaktalar ama yine

de duvarlardan küçük bir parça koparmak için büyük çabalar harcamakta, onu tahrip etmek için meşhur cemiyetler teşkil etmektedirler. Çocukluk çağında bu nevi âdetlerin (ve imece topluluklarının) bir çoğuna şahit olmuştum.

"Sizi de amelinizi de yaratan Allah'tır" (Saffât, 37/96), "Her şeye kadir olan Allah'tır" (Âlu İmran, 3/27).

V. Şehirler planlanırken riayet edilmesi lazım gelen hususlar ve bunlara dikkat edilmemesi halinde ortaya çıkan durumlar

Bil ki, şehirler, refah ve onun vasıtalarından matlûp olan gayenin hasıl olması durumunda, milletlerin karar kılmak için edinmiş oldukları ikamet yerleridir. Bu duruma gelen milletler rahatı ve sükûnu tercih eder ve yerleşmek için ev edinme cihetine yönelirler.

Şehirleri inşa etmekten maksat, orada karar kılma ve barınma olunca, onlara yönelecek baskınların meydana getireceği zararı defetmek suretiyle orasını korumak, menfaat celbetmek ve onlar için faydalı olan her şeyin teminini kolaylaştırmak hususuna orada riayet etmek zaruri olmuştur.

Önce şehirleri zarardan korumayı ele alalım: Bunun için şehirdeki bütün ev ve meskenlerin etrafını surlarla kuşatmak, gözönünde bulundurulur. Sonra şehrin ulaşılması zor bir yerde kurulması şartına riayet edilir. Böyle bir yer de ya dağ başındaki yüksek ve sarp bir tepe olur veya ağaç ya da taş bir köprüden geçilmedikçe ulaşılamayacak bir tarzda çevresi bir deniz veya bir nehir tarafından kuşatılan bir yer olur. Bu suretle böyle bir yeri düşmanın zabt etmesi zorlaşır, buranın koruma ve savunma kudreti kat kat artar.

Bahiskonusu himaye hususunda, semavî (tabiî) âfetler nevinden olmak üzere riayet edilmesi gereken şeylerden biri de hastalıklardan selamette kalmak için havanın hoş olmasıdır. (Şehri, hava ve iklim şartlarından gelen tabiî zararlardan da himaye ve muhafaza etmek gerekir). Zira hava durgun ve pis olursa veya bozulmuş sulara veya kokmuş gölcüklere veyahut da pis bataklık ve çökekliklere mücavir olursa, yakınlık sebebiyle bu yerlerdeki kokular çabucak şehre sirayet eder. Bunun neticesi olarak da, orada var olan canlılar mutlaka hızlı bir şekilde hastalığa maruz kalır. Bu, müşahede edilen bir husustur.

Kurulurken, havasının iyi olması şartına riayet olunmayan (hava kirliliği bulunan) şehirlerde ekseriya hastalıklar çok olur. İfrikiye'deki Cevid illerinden olan, Mağrip bölgesindeki Kâbis beldesi, böyle bir vaziyette olmakla şöhret yapmıştır. Bu şehrin yerli halkı veya oraya dışardan gelenler, pis kokulardan neşet eden hummadan (sıtma) kolay kolay kurtulamazlar. Söylendiğine göre bu durum orada sonradan meydana gelmiştir, daha evvel orası böyle değilmiş. Bekrî (*Mesâlik*'te) bu durumun meydana gelişinin sebebi olarak şunu nakleder; Bir kazı sırasında, kurşunla mühürlenmiş bakırdan bir kap ortaya çıkmış. Mühür bozulunca, kabın içinden semaya doğru bir duman yükselmiş ve arkası kesilmiş, (havada kaybolmuş gitmiş). Buradaki humma hastalıklarının başlangıcı bu imiş.

Bekrî bununla şunu demek istiyor: Bu kap, oradan salgın hastalıkları (ve vebayı) defetmek için, tılsımla ilgili bir takım işlemleri ihtiva etmekte idi. Mührün bozulmasıyle tılsımın sırrı ve tesiri ordan kalkmış, bunun üzerine eskiden orada mevcut pis koku ve sâri hastalıklar (veba) tekrar geri dönmüş. Bu hikâye, ahâlinin inanageldikleri avamî inançlardan ve sakat kanaatlardandır. Bekrî ise, böyle şeyleri reddedecek veya hurafe olduklarını ortaya çıkaracak kadar derin bir bilgiye ve parlak bir basirete sahip bir âlim olmadığından işittiğini olduğu gibi nakletmiştir.

Senin için bu hususta hak olanı ortaya çıkaracak olan izah şekli şudur: Kokuşmuş cisimlerin ve humma hastalıklarının husule getirdiği bu gibi pis havaların vücuda gelişinin sebebi, hava durgunluğudur. Şayet bunların arasına rüzgâr (hava cereyanı) girer, bunları dağıtır ve sağa-sola yayarsa, pis koku ve o yüzden canlılara bulaşan hastalık hafifler. Şayet bir beldenin sakinleri çok ve halkının hareketleri fazla olursa, zaruri olarak havada da dalgalanmalar hasıl olacak, durgun havanın arasına giren bir rüzgâr meydana gelecek, bu da havanın hareketlenmesine ve dalgalanmasına yardımcı olacaktır. Şayet şehir halkı az olursa, o zaman da havanın hareket etmesine ve dalgalanmasına yardımcı olan bir husus bulunmamış olacak, bu suretle hava sakin ve durgun kalacak, neticede havadaki pis koku artacak ve zararı da çoğalacaktır.

Bahiskonusu Kâbis şehrinde, İfrikiye'deki umran yeni ve kuvvetli iken, ikamet edenler çoktu, bura halkı dalga dalga sağa sola doğru hareket ediyor ve bu durum havanın da dalgalanmasına, hareket etmesine ve ondan hasıl olan zararın hafiflemesine yardımcı oluyordu. Bu yüzden orada fazla miktarda pis koku ve hastalık yoktu. Fakat ora sakinleri azalınca, şehir sularının bozuk olması sebebiyle pis hava da durgunlaşmış, bu yüzden pis koku ve hastalık artmıştı. Meselenin izah şekli budur, bunun başka bir yorumu da yoktur.

Kurulduğu zaman, havanın iyi olması şartına riayet edilmeyen beldelerde biz bunun aksini görmüşüzdür. Bu gibi kasabaların sakinleri önceleri az idi, o yüzden buralardaki hastalıklar çoktu. Fakat sakinleri artınca, oradaki bu durum değişti. Çağımızda Fas'ta, hükümdarın oturduğu bir yer olan ve "el-Beledu'l-cedid" (yeni şehir) adı verilen yerde durum böyledir. Âlemde bunun örnekleri çoktur, (pis ve kötü kokan bir yer âbâd ve mamur bir hale gelirse, havası iyileşir). Bu hususu kavramaya çalış, dediklerimin doğru olduğunu göreceksin. Şimdi şu yakın zamanlarda Kâbis'in, bozuk ve pis kokan havası zail olmuştur. Zira Tunus hükümdarı, burasını muhasara edince, şehri kuşatan palmiye ve hurma ormanlarını kesmiş, böylece şehrin bir ciheti açılmıştır. Oranın havası dalgalanmakta, böylece rüzgâr esmekte, pis ve kirli hava da ortadan kalkmış bulunmaktadır (bk. Bursa nüshası, vr., 124 a).

Her hususta tasarruf eden Allah Taâla'dır.

Bir beldeye ve şehre faydalar ve ihtiyaç duyulan istifadeli şeyler temin etme meselesine gelince, bu hususta şunlara riayet olunur. Bunlardan biri şudur: Şehir, bir nehrin üzerinde veya hizasında bol ve tatlı su kaynakları bulunan bir yerde kurulursa, bu husus temin edilmiş olur. Zira, suyun şehre yakın bir yerde bulunması, orada oturanların, zaruri bir ihtiyaç olan suyu temin etmelerini kolaylaştırır. Suyun mevcut olması, oradaki halka büyük ve umumi faydalar sağlar.

Şehirlerde, gözönünde tutulması gereken faydalardan (*merafik*, *levazım*, *provide*) biri de, otlayarak beslenen hayvanlar için iyi meralar bulunmasıdır. Zira bir yere yerleşen kimse için, dölünden, sütünden ve taşıma gücünden istifade etmek için mutlaka ehlileşmiş (büyük ve küçük baş) hayvanlara ihtiyaç vardır. Bunlar için de behemhal meraya ve otlağa ihtiyaç vardır. Mera yakın yerde ve iyi olursa; halleri itibariyle onlar için daha faydalı olur. Zira otlağın uzak olması sebebiyle karşılaşılan zorluklar ortadan kalkmış olur.

Şehir kurarken, dikkate alınması gereken hususlardan biri de ekim-dikim alanlandır (mezra). Zira hububat (ve ziraî mahsul) demek, rızık ve gıda demektir. Eğer ekime-dikime elverişli tarlalar, şehre yakın olursa, bunların kullanılması ve ürünlerinin elde edilmesi daha kolay olur. (Halk, rızkını daha rahat ve daha çabuk temin eder).

Bu konuda dikkate alınması gereken hususlardan bir diğeri de, yakacak ve inşaat malzemesi olarak kullanılacak olan ağaçtır. Şüphe yok ki oduna (ve ormana) olan ihtiyaç umumi ve zaruridir. Zira ısınmak ve aş pişirmek için oduna mutlaka ihtiyaç vardır. (Kerestelik) ağaç da zaruridir. Zira evlerin çatısı ve ağaçtan yapılan diğer bir takım zaruri ihtiyaç malzemesi için keresteye behemehal ihtiyaç duyulur.

Bazı hallerde şehrin denize yakın olmasına da dikkat edilir. Zira şehir ahalisi, muhtaç oldukları uzak ülkelerdeki (başkalarına ait) ihtiyaç maddelerini deniz vasıtasıyle daha kolay temin ederler. Fakat bu husus, birinci derecede önemli (ve zaruri) değildir.

Bütün bu hususlar, farklı ihtiyaçları ve şehir halkının zaruretlerinin icabına göre farklılıklar gösterir. Şehri (ilk defa vazeden) kuran, şehrin yeri için güzel ve tabiî bir tercih yapmayı dikkatten kaçırmış, sadece kendisi ve kavmi için birinci derecede önemli olan hususu gözönünde bulundurmuş ve başkalarının ihtiyaçlarını aklına getirmemiş olabilir. Nitekim Araplar, İslâmiyetin ilk dönemlerinde Hicaz'da Irak'ta ve İfrikiye'de kurmuş oldukları şehirlerde bu tarzda hareket etmişlerdir. Onlar, şehirlerin yerlerini tesbit ederken sadece kendileri için birinci derecede önemli olan, deve sürüleri için meralar, ona elverişli olan ağaçlar ve tuzlu sular gibi hususları nazar-i dikkata almışlar, şehir suyunu, ekim-dikim alanlarını, odunu, otlatılarak beslenen çatal tırnaklı hayvanların meralarını ve buna benzer diğer bir takım hususları gözönünde tutmamışlardır. Kayravan, Kûfe, Basra ve benzeri şehirler buna misâldir. Bunun içindir ki, kurdukları şehirler kısa sürede harap olmuştur. Çünkü şehircilikte tabii olan hususlara riayet etmemişlerdir.

*
* *

Deniz üzerinde sahil bölgelerde şehir kurulurken, bu şehrin düşmandan gelen bir baskına karşı, dağlık bir bölgede veya şehir için imdat istemek gayesiyle çeşitli milletlerin kesif olarak yaşadıkları bir mıntıkada olması hususuna riayet edilmesi gerekir.

Bunun sebebi şudur: Bir şehir deniz üzerinde kurulur, o civarda ve sahada asabiyet sahibi olan kabilelere ait bir umran da bulunmazsa ve şehir dağ başlarında sarp bir yerde de kurulmuş değilse, ani baskınlara hedef olur, denizden donanma ile ge-

len düşmanın yolu ve işi kolaylaşmış olur, burasını yağma ve talan eder. Zira, buraya bir imdat kuvvetinin gelmeyeceğinden emin bulunmaktadır. Ayrıca rahatı itiyat haline getiren hadarîler, mukatele hükmünden çıkmışlar, mücadele kabiliyetlerini yitirmişler, bakıma ve korunmaya muhtaç bir ailenin fertleri haline gelmişlerdir. Doğuda İskenderiye'nin, batıda Trablusgarp'ın (Tripoli), Bone ve Sela (Salé)'de durum budur.

İmdat ve yardım için haber ulaştırılabilecek yakınlıkta şehrin etrafında kabileler ve asabeler yerleşmiş, ve dağ başında ve doruğunda kurulmuş olması itibariyle, oraya hücum edeceklerin takip edecekleri yollar sarp ve elverişsiz bulunmuş olursa, bu durum o şehir için bir engel (ve tabiî kale) vazifesi görür. Düşmanlar, bu şehre baskın yapmayı göze alamazlar, zira sarp ve zor yollarda karşılaşacakları sıkıntılı durumları ve feryatlar karşısında imdat kuvvetinin gelebileceğini nazar-ı dikkate alırlar. Nitekim Sebte, Bicaye ve küçük olmasına rağmen Kulle (Qull, Konstantin) bu durumdadır.

Bu husus iyi anlaşılmalıdır, Abbasî hanedanlığından beri, İskenderiye şehrine "Hudud-şehri" adının tahsis edilmesi hususunda bu durumu dikkate alınız. Halbuki İslâm daveti, onun ötesindeki yerler olan Berka ve İfrikiye'ye kadar varmış bulunmakta idi. Bunun yegâne sebebi, konumunun kolay (hücum ve istilâlara sebep) olması yüzünden, deniz cihetinden vukua gelmesi muhtemel olan korkulu bir durumun nazar-ı itibâra alınmış olmasıdır. En doğrusunu Allah bilir ama, İslâm çağında, İskenderiye ve Trablusgarp'ın defalarca düşman baskınına uğramasının sebebi de budur.

VI. Dünyadaki ulu mabetler ve camiler

Bil ki, Hakk Subhanehû ve Taâlâ, arzdaki bazı mıntıkaları faziletli kılmış, oralara kendisinden bir şeref tahsis etmiş, buraları ibadethane (mabet) yapmıştır. Burada yapılan ibadetlere kat kat sevap, işlenen amellere bol bol ecir verilir. Allah, kullarına lütuf olsun ve saadete giden yolları kolaylaşsın diye, resul ve nebîlerinin dilleriyle bu hususu bizlere haber vermiştir.

Buharî ve Müslim'de yer alan sahih bir hadise göre, yeryüzünün en faziletli yerleri, üç mabedin bulundukları yerlerdir. Bunlar Mekke, Medine ve Beytu'l-makdis'teki mabetlerdir. Mekke'deki **Beytu'l-haram, İbrahim**'in (a.s.) beytidir. (Onun tarafından inşa edilen ibadethanedir). Bunu yapmasını ve hac maksadıyle burasının ziyaret edilmesini halka ilân etmesini ona Allah emretmiştir. Bunun üzerine, onu, o ve oğlu İsmail bina etmişlerdir. Nitekim bu husus Kur'an'da sarih bir şekilde ifade edilmiştir (bk. Bakara, 2/125). Hz. İbrahim, Allah'ın o hususdaki emrini ifa etti. Hz. İsmail, Hacer ve Cürhüm kabilelerinden buraya konaklayanlarla birlikte, Allah ruhlarını kabzedene kadar burada ikamet etti. Bu ikisi, Kâbe'nin civarındaki "Hıcr" denilen yere gömüldü.

Beytu'l-makdis'i Hz. Davud ve Hz. Süleyman (a.s.) inşa etmişlerdi. Allah, bu ikisine burada bir mescit bina etmelerini ve heykellerini (ibadetgâh olan yerlerini) dikmelerini emretti. Hz. İshak'ın (a.s.) zürriyetinden gelen pek çok nebi bu mabedin

çevresinde defnedilmişlerdir.

Medine, Peygamberimiz Muhammed'in (s.a.) hicret ettiği bir yerdir. Allah Taâlâ, ona buraya hicret ve İslâm dinini burada tesis etmesini emretmişti. Bunun üzerine o da buradaki Mescid-i haram'ı (Mescid-i Nebî'yi) bina etti. Onun mübarek kabri buradadır.

Bu üç mescid ve mabed, müslümanların göz bebeğidir, göğüslerindeki gönülleridir, dinlerinin azametidir, buraların faziletine, buralarda mücavir hayatı yaşamanın ve ibadet etmenin (namaz kılmanın) kat kat fazla sevap kazanmaya vesile olduğuna dair bir çok meşhur eserler (ve hadisler) vardır. Bu üç mabedin, başlangıç durumlarıyle ilgili haber ve tarihî bilgilere ve âlemdeki inkişafları kemal buluncaya kadar hallerinde görülen tedricî değişmelere işaret edelim.

1. **Mekke**: Söylendiğine göre bunun evveliyeti şöyledir: Âdem (a.s.) bunu (semâdaki) Beytu'l-mamur'un hizasında ve karşısında olacak şekilde inşa etmiş, ama bir müddet sonra Tufan onu yıkmıştır. Bundan bahsedenler, bu fikri mücmel olan şu âyetten iktibas etmişlerdir: "İbrahim ve İsmail, Kâbe'nin temellerini yükseltirlerken..." (Bakara, 2/127).

Sonra Allah Hz. İbrahim'i peygamber olarak gönderdi, İbrahim'in ve eşi Sâre'nin hali ve (kuması) Hâcer'i kıskanması konusundaki kıssa malumdur. Allah, İbrahim'e Hacer'den ayrılmasını ve onu oğlu İsmail ile beraber Suriye ve Eyle dağlarının ötesindeki Mekke dağları demek olan Fârân'da (Paran) terketmesini (bazı nüshalarda: İsmail'i, annesi Hacer ile çölde bırakmasını) vahyetti. O da bu ikisini Kâbe'nin bulunduğu yere götürerek yanlarından ayrıldı. Hacer de Kâbe'nin, bulunduğu yere ulaştı. Fakat son derece susamıştı. Bakınız Allah onlara nasıl lütufta bulundu da zemzem çeşmesini onlar için ortaya çıkardı. Cürhüm kabilesini onlara yoldaş kıldı. Bu kabile o ikisini bağrına bastı, ve onlarla birlikte zemzemin çevresine inerek orada ikamet etti (bk. Bursa nüshası, vr., 125 b). Nitekim bu hususlar, yerinde malumdur (bk. İbrahim, 14/37). İsmail, barınmak için, Kâbe'nin olduğu yeri kendisi için ev edindi, etrafını palmiye (ve hurma) ağaçlarından bir çit ile çevirdi, koyunları için burasını ağıl yaptı, İbrahim (a.s.) onu ziyaret etmek için defalarca Suriye'den buraya gelmiş, son seferinde, sözkonusu ağılın bulunduğu yere Kâbe'nin inşa etmesi emrolundu. O da bunu bina kıldı ve bu hususta oğlu İsmail de kendisine yardımcı oldu. Sonra, herkesi burayı hac (ve ziyaret) etmeye davet etti. İsmail burada ikamet etmeye devam etti. Annesi Hâcer vefat edince, onu burada defnetti. O da, Allah Taâlâ ruhunu teslim alana kadar Kâbe'ye hizmet etme işi ile meşgul oldu. Vefat edince de annesinin yanına gömüldü. Ondan sonra, onun oğulları, Cürhüm kabilesinden olan dayılarıyla birlikte Kâbe'ye hizmet etme işine devam ettiler. Sonra onları Amâlika takip etti, durum bu şekilde sürüp gitti.

İster Hz. İsmail'in zürriyetinden olsun, ister olmasın, ister yakın ister uzak yerde bulunsun, dünyanın her tarafından her çeşit insan buraya akın akın gelmektedirler. Tubbaların Kâbe'yi ziyaret ve haccettikleri, ona tazimde bulundukları, hatta Tibân (veya Kıyâr veya Kubâd) Es'ad Ebu Kerib isminde bir Tubba hükümdarının, Yemen'de dokunan bir kumaş parçasıyla Kâbe'yi örttüğü, buranın temiz tutulması yo-

lunda emir verdiği ve burası için bir kilit ve anahtar yaptırdığı nakledilmiştir. Aynı şekilde İranlıların da Kâbe'yi hac ve ziyaret ettikleri ona yakın olmak istedikleri, (ona yakın olmayı ibadet bildikleri), zemzem kuyusunda kazı yaptığı esnada Abdulmuttalib'in bulmuş olduğu altından yapılmış iki ceylanın, İranlıların kurbanlarından olduğu da nakledilmiştir.

Dayıları olmaları hasebiyle, İsmail'in zürriyetinden sonra Kâbe'de Cürhüm kabilesinin hâkimiyeti sürüp gitti. Nihayet Huzaa kabilesi geldi. Onları buradan çıkararak, Allah'ın dilediği vakte kadar orada ikamet etti. Zamanla İsmail'in sülalesi, çoğaldı, yayıldı ve Kinâne kabilesi onların bir şubesi ve kolu olarak ortaya çıktı. Kinâne de Kureyş ve diğer kabileler halinde şubelere ayrıldı, Huzaa kabilesinin idaresi kötüleşince, Kureyş onlara galebe çalarak Kâbe'nin idaresini eline geçirdi, Huzaa kabilesini de Kâbe'nin haricine çıkardı. O vakit Kusay b. Kilab'ı kendilerine reis yaptı. O, hemen Kâbe'yi bina etmeye girişti, binanın tavanını hurma dalları ve (bir çöl ağacı olan) dûm ile örttü. Bu hususta, şair A'şa; "Manastır (veya Lücc) rahibinin iki elbisesi ile tek başına Kusay'ın ve (Mudâd İbn Cürhüm'ün inşa ettikleri Kâbe'ye yemin ettim ki..." demiştir.

Sonra Kureyş'in koruması altında bulunan Kâbe'yi sel bastı. Yandı da denilmiştir. Kâbe yıkıldı. Onu tekrar inşa ettiler. Onun için mal ve servetlerinden bir meblağ topladılar. O sırada, Cidde sahillerinde kırık bir gemi vardı, tavan ve çatı için onun ağaçlarını satın aldılar. Harap olmadan evvel Kâbe duvarlarının yüksekliği bir adam boyundan fazlaca idi, bu sefer bu yüksekliği onsekiz arşına çıkardılar. Evvelce, Kâbe'nin kapısı toprak seviyesinde ve yere bitişikti. Bu defa onu da, sel basmasın diye bir adam boyu kadar yükselttiler, (böyle plânladılar). Lâkin topladıkları meblağ inşaatı tamamlamaya yetmediğinden temelleri ve duvarları daha kısa yapmaya karar verdiler ve altı arşın ve bir karış kadar olan bir yeri de terkettiler. Burasını yüksek olmayan bir duvarla çevirdiler. Tavaf, Hıcr (Hıcr-ı İsmail, Hatîm, Makâm-ı İbrahim) denilen bu yerin arka tarafından yapılmaktadır.

Kâbe'nin binası, halife olduğunu iddia ederek ortaya çıkan İbn Zübeyr burasını kendisi için bir sığınak (kale olarak) kullanana kadar bu esas üzerine kaldı. Hüseyin b. Nümeyr Sekunî komutasındaki Yezid b. Muaviye'nin ordusu İbn Zübeyr üzerine yürüdü. 64/683 (Kâbe'ye mancınıklarla taşlar attı. Zira İbn Zübeyr, dokunulmazlığı vardır, diye buraya sığınmıştı). Bunun üzerine Kâbe'de yangın çıktı. Bu yangının İbn Zübeyr üzerine atılan nefttten (*naphtha*, yağlı fitillerden) çıktığı söylenir. İbn Zübeyr, daha sonra Kâbe'yi eskisinden daha güzel bir şekilde yeniden inşa etti. Lâkin, inşaata başlamadan evvel, onun Kâbe'yi yeniden inşa etmesi biçimi üzerinde ashap ona itiraz etti. İbn Zübeyr de Hz. Peygamber'in (s.a.) Hz. Aişe'ye (r.a.) söylediği: "Şayet, kavmim, küfür dönemine yakın bulunmamış olsalardı, Kâbe'yi İbrahim'in temelleri üzerine iade eder, biri doğu, diğeri batı cihetinden iki de kapı bırakırdım", hadisini sahabeye karşı delil olarak ileri sürdü. Buna dayanan İbn Zübeyr Kâbe'yi yıktı, İbrahim'in (a.s.) temellerini aradı ve buldu. Hatırı sayılan ve önde gelen büyük zevatı toplayarak bunu onlara gösterdi. İbn Abbas, halkın (inşaat esnasında) kıbleyi şaşırmamaları için dikkatli davranmasını (ve Kâbe'nin tamiratı bitinceye kadar kıblenin bir alâ-

metle nişanlanmasını) İbn Zübeyr'e tavsiye etti. Bunun üzerine o da temellerin üzerini ağaçlarla çevirdi, kıbleyi tesbit ve muhafaza etmek için de ağaçların üzerine perde astı. Sonra, alçı taşı ve kireç getirtmek için San'a'ya adam gönderdi. Adam bunları alarak Mekke'ye geldi. Sonra, Kâbe'nin ilk inşaasında kullanılan taş ocaklarını araştırdı, buradan ihtiyaca yetecek kadar taş topladı. Sonra İbrahim'in (a.s.) temelleri üzerine Kâbe'yi bina etmeye girişti. Duvarlarını yirmiyedi arşın yükseltti, ilgili hadiste ifade edildiği gibi, zemin seviyesinde iki kapı bıraktı. Zemini ve duvarların yüzünü mermerle kaplattı. Kilitleri, anahtarları ve kapının yüzlerini altından yaptırdı.

Abdulmelik zamanında, İbn Zübeyr'i muhasara etmek maksadıyle, Haccac Mekke'ye geldi, duvarlarını çatlatana (ve tahrip edene) kadar Mescid-i haram'a mancınıklarla taş attı. (Kâbe'ye sığınmış olan) İbn Zübeyr'i mağlup ettikten sonra, onun Kâbe'yi inşa ediş biçimi ve yaptığı ilaveler hususunda Abdulmelik'le istişarede bulundu. Abdulmelik, İbn Zübeyr tarafından yapılan Kâbe'nin yıkılarak Kureyş zamanında inşa edilen temellere dönülmesini ona emretti. Şimdi Kâbe bu şekli muhafaza etmektedir.

Söylendiğine göre, İbn Zübeyr'in, Hz. Aişe'den rivayet ettiği hadisin sahih olduğunu öğrendiği zaman, Abdulmelik yaptığına pişman olmuş ve "Keşke Kâbe ve onun tamiri hususunda Ebu Hubayb'ın yüklendiği şeyi (mesuliyeti) ben de ona yükleseydim" (ve onun Kâbe'ye verdiği yeni şekli aynen muhafaza etseydim), demişti.

Abdulmelik'ten aldığı emir üzerine, Haccac, Kâbe'nin "Hıcr/Hatîm" yerini teşkil eden kısmından altı arşın bir karış kadar miktarını yıktırdı, burasını Kureyş'in yaptığı tarzda (alçak bir duvarla çevrili bir şekilde) inşa etti. Batı kapısı ile şimdi doğu cihetinde görünen kapı eşiğinin altını kapattı. Diğer kısmını, hiç bir şey değiştirmeden olduğu gibi bıraktı. İmdi bugün orada mevcut olan bina tamamiyle İbn Zübeyr'in inşa ettiği binadır. Haccac ile, İbn Zübeyr'in yaptırdığı iki duvar arasındaki bitişme yeri açıkça göze çarpmakta, iki bina arasındaki kaynaşma noktası ortada durmakta binanın (inşaat ve tamiratın) biri, bir parmak miktarı bir çatlakla öbüründen ayırdedilmekte, ama bu çatlakla kaynaşmış bulunmaktadır.

Burada tavaf hususunda fıkıhçıların söylediklerine aykırı düşen, halli zor bir müşkülle karşılaşılmaktadır. Fakihler; Tavaf yapan bir kimsenin, alt taraftan duvarların temelini çevreleyen şadırvana meyletmekten ve ona yaklaşmaktan sakınması gerekir. Aksi takdirde Kâbe'nin içinde tavaf yapmış olur. Çünkü duvarlar, (Hz. İbrahim'e ait) temelin bir kısmı üzerinde durmakta, şadırvanın yeri olan diğer bir kısım ise terkedilmiş bulunmaktadır. (Bu sebeple, Kâbe'nin içinde tavaf yapmış olmamak, Kâbe'ye ait bir parçayı tavafın dışında bırakmamak için, şadırvanın biraz uzağından tavaf yapmak icabeder), derler. Fıkıhçılar, Hacer-i esved'in öpülmesi hususunda da böyle konuşarak; Tavafının bir parçasının Kâbe'nin dahilinde vaki olmaması için tavaf esnasında Hacer-i esved'i öpme vaziyetinde olan bir şahsın, ayaküstü dümdüz bir vaziyete gelene kadar öpme vaziyetinden geri çekilmesi lazım gelir, demişlerdir. Fakat Kâbe'nin bütün duvarları, İbn Zübeyr tarafından yapılan temeller üzerinde olunca ve o da bu temelleri inşa ederken Hz. İbrahim'in temellerini dikkatle esas almış bulununca, fıkıhçıların söyledikleri sözler nasıl bahiskonusu olur?

Bu açmazdan çıkmanın sadece iki yolu vardır (ve bunların her ikisi de sakattır): Ya Haccac, Kâbe'yi bütünü ile yıkmış ve tekrar inşa etmiş denecek. Nitekim, bir cemaattan bu rivayet nakledilmiştir. Ancak binanın gözle görünen kısımlarda iki tamirata ait olmak üzere mevcut olan kaynaşma, iki parçadan birinin üstten aşağıya doğru öbüründen ayırdedilir bir vaziyette olması, inşaatçılık sanatı bakımından bu rivayeti ve onun doğruluğunu reddetmektedir. Veya, İbn Zübeyr, her bakımdan Kâbe'yi Hz. İbrahim'in temelleri üzerine inşa etmemiştir, o bu hususa, Kâbe'ye dahil olsun diye, sadece Hıcr hususunda riayet etmiştir. Onun için Kâbe, şu anda İbn Zübeyr'in inşa durumunu muhafaza etmekle beraber, Hz. İbrahim'in temelleri üzerinde değildir, denecektir. Fakat bu iddianın doğru olması akla uzaktır. Bu açmazın her iki yolu da çıkmazdır. (O halde fakihlerin, çok aşırı ve gayet lüzumsuz bir hassasiyetin, hatta vehimlerinin eseri olan manasız sözlerini dikkata almamalıdır, çünkü sahabe zamanında İbn Zübeyr gibi bir zatın, Kâbe'yi Hz. İbrahim'in temellerinden saptırmış olması mümkün değildir).

En doğrusunu bilen Allah'tır.

Şimdi şu hususu izah edelim: Mescid denilen Kâbe'nin etrafındaki yer, tavaf yapanlar için (eskiden) bomboş bir saha idi. Ne Hz. Peygamber (s.a.) ne Hz. Ebu Bekir zamanında ve ne de ondan sonra bu alanda duvarlar yoktu. Bilahare, (tavaf yapan) halk çoğalınca, Ömer (r.a.), bu sahadaki evleri satın alarak yıktı, bunların yerini mescide ekledi ve bu sahayı da, bir adam boyunu aşmayacak şekilde duvarlarla çevirdi. (Halkın giderek çoğalmaları karşısında görülen lüzum üzerine) Hz. Osman da aynı işi yaptı. Sonra onu İbn Zübeyr, onu da Velid b. Abdülmelik takip etti. Bu sonuncusu, mescidi mermer sütunlar üzerine inşa etmiş, sonra Mansur ve ondan sonra oğlu Mehdi bunu genişletmişler, mescidin sahasını genişletme işi bu noktada durmuş ve bu vaziyet çağımıza kadar bu biçimde süregelmiştir.

Allah'ın (Beytullah ve Kâbe adı verilen) bu evi şereflendirmesi ve ona ihtimam göstermesi, akılla ihata ve idrak olunmayacak kadar hadsiz ve hesapsızdır. Bu hususta şunu söylemek kâfidir: Allah, vahyin nüzulü, meleklerin inmeleri ve ibadet edilmesi için bu yeri seçmiştir. (Bura ile ilgili ziyaretler için) haccın şeairini (erkân) ve menasikini farz kılmıştır. Sair mıntıkalarıyle birlikte haremi için, diğer herhangi bir yere vacip kılmadığı tazimde bulunma hak ve hukukunu buraya vacip kılmıştır. O yüzden, İslâma muhalif olanları (ve gayr-i müslimleri) buraya girmekten menetmiştir. Buraya girenler üzerine, kendilerini örtecek olan izâr (ihram) müstesna, üzerinde dikiş bulunan elbiseden soyunmayı vacip kılmıştır. Buraya sığınanı ve sahasında yayılanı (otlayan canlıları), kendilerine zarar-ziyan gelmekten korumuştur. Bunun için, korktuğundan ötürü buraya sığınanlar takibata uğramaz, buradaki yabani hayvanlar avlanmaz, buradaki ağaçlar odun olsun diye kesilmez.

Bahis konusu hürmet ve tazim kendisine tahsis edilmiş olan harem hududu şöyledir: Medine istikametinden, et-Temîm'e kadar üç mil, Irak yolundan, el-Munkata' dağındaki tepeye kadar yedi mil, Taif istikametinden, Batn-ı Nemire'ye kadar yedi mil, Cîrane istikametinden, eş-Şib'e kadar dokuz mil, Cidde cihetinden, Munkataa'l-aşâir'e kadar yedi mil.

Durumu ve tarihi bu olan Mekke'ye Ümmu'l-kurâ, (köylerin anası, kasabaların merkezi, bk. En'am, 6/92), yüksek olduğu için Kâbe de denilmiştir. Zira Kâbe, yüksek demek olan "Ka'b" dan gelmektedir. (Kâbe, o bölgedeki binaların en yükseği olduğu için bu ismi almıştı). Mekke'ye, Bekke de denilmiştir. Buraya Bekke adının verilmesi hususunda Esmaî, "Çünkü halk oraya ulaşmak için yekdiğeriyle kakışırlardı, (bekke, kakmak demektir), yani birbirini def ederlerdi", demiştir. Mücahid ise, Bekke kelimesindeki B harfi, M şekline dönüştürülmüştür, nitekim mahreç yakınlığı sebebiyle lâzım kelimesini lazibır şeklinde de telaffuz ederlerdi", diyor. Nehaî ise; "Bu kelime B ile okunursa, beyt (Kâbe), M ile söylenirse, belde mânasına gelir", demiştir. Zührî, B ile Bekke mescidin tümüne, M ile Mekke ise Harem'e (*sacred precinct*) denir", diyor.

Cahiliye çağından beri Kâbe, muhtelif milletler tarafından tazim ve takdis ediliyordu. Kisra ve benzeri hükümdarlar (hediye olmak üzere) ona mallar ve zahireler (değerli eşya) gönderiyorlardı. Zemzem kuyusunda harfiyat yapan Abdulmuttalib'in, kazı esnasında bulduğu kılıçlar (ve altından mamul) iki ceylan kıssası malum bulunmaktadır.

Mekke'yi fethettiği zaman, Resûlüllah (s.a.) oradaki bir kuyuda bulduğu yetmişbin ûkiye (*ons*) altın, önceki hükümdarların buraya gönderdikleri hediyelerin bir kısmı idi. Bunların miktarı ve değeri, ikiyüz kıntar ağırlığında iki milyon dinar (altın) idi. (Bir kıntar: 50, 48 veya 45,4 kilo). Hz. Ali (r.a.) ona; "Ya Resûlallah, yaptığın savaşlarda bu servetten faydalansan, olmaz mı", diye sormuş, fakat o bunu yapmamıştı. Daha sonra Hz. Ali aynı şeyi Hz. Ebu Bekir'in yanında bahis konusu etmiş, ama onu da kımıldatamamıştı. Ezrakî'nin (*Ahbaru'l-Mekke* müellifi, Muhammed b. Abdullah, öl. 244/858) dedikleri böyledir. Ebu Vail'e ulaşan bir senetle Buharî'de rivayet edilen bir hadise göre, o, (Ebu Vâil) şöyle demiştir: "Şeybe b. Osman'ın (öl. 69/678) yanında oturmuştum. Şeybe dedi ki; Bir gün Ömer b. Hattab yanıma gelmiş ve; Ben Kâbe'de sarı ve beyaz (altın ve gümüş) namına ne varsa, hepsini, Müslümanlar arasında taksim etmeye azmetmiş bulunmaktayım; dedi. Ben: Sen bunu yapamazsın, dedim, niçin diye sordu. Çünkü (Senden evvel iş başında bulunan) iki yoldaşın bunu yapmamışlardır, diye cevap verdim. Bunun üzerine: O ikisi, uyulması ve izinden gidilmesi icabeden şahsiyetlerdir, dedi". Bu hadisi, Ebu Davud ve İbn Mace de rivayet etmişlerdir.

Bu servet, Aftas fitnesine kadar böyle kaldı. Bu zat, Hasan b. Hüseyn b. Ali b. Ali Zeynelabidin'dir. Aftas (Eftas), 199 (815)'de Mekke'yi zaptedince, Kâbe'ye gitti, oranın hazinesindeki serveti aldı ve "Kâbe bu serveti ne yapacak? Bu mal burada istifade edilmez bir halde durup durmaktadır. Biz yaptığımız savaşlarda, bu paradan faydalanmaya, (bunun Kâbe'de durmasından) daha çok hak sahibiyiz", dedi. Ve bu paraları çıkararak harcadı. O vakitten beri Kâbe'de zahire ve define bulunmamaktadır.

2. **Mescid-i Aksâ** (İsra, 17/1) denilen Beytu'l-makdis'e gelince, bunun başlangıcı Zühre (Venüs) mabedinin yeri olarak Sabiîler zamanına kadar çıkar. Sabiîler, buraya takdim ettikleri armağanlar (ve kurbanlar) arasında, Zeytinyağı da hediye ederler, bu yağı buradaki kaya üzerine dökerlerdi. Sonra bu heykel (yani Venüs mabedi)

tamamiyle harap oldu. İsrailoğulları buraya mâlik oldukları vakit, namazları (ve duaları) için orasını kıblegâh edindiler. Bu da şöyle oldu: Musa (a.s.) Beytu'l-makdis'e mâlik kılmak üzere İsrailoğullarını Mısır'dan çıkarmıştı. Çünkü Allah, onların ataları olan İsrail'e ve daha evvelde onun babası olan İshak'a ve Yakup'a (Hz. İbrahim'e olacak) oraya sahip kılacağını vaad etmişti. Hz. Musa Mısır'dan çıkıp Tih topraklarında ikamet ederken, Allah ona; Akasya ağacından bir kubbe (*cupola, tabernacle*) edinmesini emretti (bk. Tevrat, Huruç, 24-30). Bu kubbenin hacmi, ölçüsü, şekli, heykelleri ve timsâlleri (*effiyg, statue*) vahiy ile tayin olundu. Burada malum tabutun, tabaklarıyle beraber bir sofranın (*maide*) ve kandilleriyle birlikte bir minarenin (ve şamdanların) bulunması, (Hz. Musa'nın) kurbanlar için bir mezbaha yapması da emredilmişti. Bütün bunlar, Tevrat'ta en mükemmel bir biçimde tavsif edilmiştir. Hz. Musa kubbeyi yaparak Ahd Tabûtu'nu, (Ahd sandukası, *Tabernacle*) oraya yerleştirdi. On kelime (evamir-i aşere) halinde, (semâdan) indirilen levhalar kırıldığı zaman, onun yerini tutmak üzere yapılan levhaların içine konulmuş olduğu sanduka işte bu tabuttur. Mezbaha da bu kubbeye yakın bir yere yapılmıştı. Allah, Musa'ya kurbanlarla ilgili görevin Harun tarafından yerine getirilmesini emretti. İsrailoğulları, bahis-konusu kubbeyi Tih çölünde çadırları arasında diktiler, ona yönelerek namaz kılmaya (ve ibadet etmeye), kurbanlarını, onun önündeki mezbahada kesmeye, vahyin gelmesini oraya yönelerek beklemeye başladılar. Suriye topraklarına mâlik oldukları vakit bu kubbeyi Bünyaminoğulları ile Efraimoğullarına ait iki kısım arasında yer alan Arz-ı mukaddes beldesindeki Gilgâl'e naklettiler. Kubbe, ondört yıl burada kaldı. Bu ondört yılın yedisi harp müddeti, diğer yedisi ise fetihten sonra beldeleri taksim etme zamanıdır. Yûşa' (a.s.) ölünce, bu kubbeyi Gilgâl civarındaki Shiloh beldesine taşıdılar ve çevresini de duvarlarla kuşattılar. Filistinliler, onlara galip gelip bunu ellerinden alıncaya kadar kubbe burada üçyüz sene kaldı. Nitekim buna temas edilmişti. (Bölüm 3, fasıl 33). Sonra Filistinliler bu kubbeyi onlara iade ettiler. Onlar da Kohen (Haham) Eli'nin ölümünden sonra bunu Nob'a naklettiler. Daha sonra bu kubbe (ve tabut), Tâlut zamanında, Bünyaminoğullarına ait beldelerden Gibeon'a nakledildi. Davud (a.s.) hükümdar olunca, tabutu ve kubbeyi (*tabernacle, ark*) Beytu'l-makdis'e taşıdı, ona hususi bir çadır yaptırdı ve onu kayanın üzerine yerleştirdi (bk. Bursa yazması, vr., 126 a).

Bahis konusu kubbe, İsrailoğullarının kıblesi olarak kaldı. Davud (a.s.) kaya üzerindeki kubbenin yerine bir mescid ve mabet inşa etmek istedi, ama bunu tamamlamaya ömrü yetmedi. Bunu tamamlamayı oğlu Süleyman'a vasiyet etti. O da hükümdar olduktan dört, Musa'nın (a.s.) vefat etmesinden beşyüz sene geçtikten sonra bunun inşasını bitirdi. O da mabedin sütunlarını bronzdan, künbetin üzerini billurdan (bk. Neml, 27/44) yaptırdı. Kapılarını ve duvarlarını altınla kaplattı. Heykellerini, timsâllerini (ibadet mahallerini ve tasvirleri) kapları, minareleri (şamdanları) ve anahtarları altından yaptırdı. İçine Ahd tabutu'nu koymak için, caminin arka tarafını kubbe biçiminde inşa ettirdi, içinde levhalar bulunan tabut bu idi. Tabutu babası Davud'un beldesi olan Sıhyon (Zion)'dan getirtti. Mescidin imareti ve inşaası esnasında onun buraya nakledilmesi için emir vermiş, ve bunun üzerine tabut buraya geti-

rilmişti. Onu esbât (kabileler ve reisleri) ile hahamlar taşımışlar ve kubbenin içine yerleştirmişlerdi. Kubbe, kaplar ve mezbahı (altar, önünde kurban kesilen mihrap), mabetde hazırlanan yerlerine yerleştirmişlerdi. Allah'ın dilediği vakte kadar bu eşya orada kaldı.

Sonra Buhtunnasr, inşa edildiği tarihten sekizyüz sene sonra bu mabedi tahrip etti. Tevrat'ı, Âsa'yı yaktı, heykelleri eritti, binanın taşlarını darmadağınık etti. Sonra İran (Pers) hükümdarları İsrailoğullarını buraya iade edince, o çağdaki Benû İsrail peygamberlerinden biri olan Uzeyr (Ezra) İran kralı Behmen'in (Erdeşir, Artaxerxes) yardımı ile o mabedi bina etti. Bu hükümdar, doğum itibariyle, Buhtunnasr'ın esir ve sürgün ettiği İsrailoğullarından (Musevi bir anadan) idi. İsrailoğullarına, inşa edecekleri mabedin plânını verdi, hududunu çizdi. Lakin bu hudutlar, Süleyman b. Davud'un (a.s.) binasının dûnunda (ve ondan daha küçük) idi. İsrailoğulları bu plândaki sınırların ötesine geçemediler.

Mabedin altındaki eyvanlar ise, iki tabaka halinde olup bunlardan biri öbürünün üstüne binmiş, üste olanın sütunları, altta olan tabakanın kemerleri üzerine oturmuştur. Bir çok kimseler, (mescidin altında üst üste inşa edilen burasını) Süleyman'ın (a.s.) ahırları olduğunu vehmetmektedirler. Durum hiç de öyle değildir. O, tevehhüm edilen pisliklerden (ve necasetten) *Beytu'l-makdis'i* tenzih için bunu inşa etmişti. (Bu suretle mabet yukarıda kalmış oluyordu). Çünkü onların şeriatında necaset, arzın içinde olup, necasetin bulunduğu yer ile arzın üzeri toprakla kapatılmış dahi olsa ve bu da necasetin bulunduğu yer ile arz yüzü doğru bir hatla birleşecek bir vaziyette bulunsa, sözkonusu toprağın yüzü vehmen (hükmen ve farazî olarak) pislenmiş olur ve onlara göre mütevehhem olan bir şey muhakkak olan bir şey gibidir. İşte bunun için İsrailoğulları, bu eyvânları (*vaulted halls*) bu biçimde inşa etmişlerdir. Bu duruma göre alt tabadaki eyvânların sütunları, kavisler halinde sona erer, onun hattı, inkıtaa uğrar, bunun için muttasıl olmaz. Bu yüzden de, necaset, bir müstakim hat halinde üst tabakaya varmaz. Bu suretle Beytu'l-makdis, bahiskonusu mütevehhem (ve farazî) necasetten arınmış olur. Böylece de, takdis ve taharet itibariyle Beytu'l-makdis, en mükemmel bir biçimde bulunmuş olur (bk. Bursa yazması, vr., 127 a).

Sonra İsrailoğulları, arka arkaya Yunanlı, İranlı ve Romalı hükümdarların hâkimiyeti altına girdi. Bu süre içinde Benu İsrail'in mülkü büyüdü, (tesir ve nüfuzları arttı). Sonra mülk, Yahudi hahamlarından Haşmenay'ın (Hasamoneans), sonra damatları olan Hirodos'un (Herod) ve ondan sonra da onun sülalesine geçti. Herod, Beytu'l-makdis'i, Süleyman'ın (a.s.) temeli üzere bina etti. Binanın tezyinine son derece ihtimam gösterdi. Nihayet altı sene içinde inşaatı ikmal etti. Sonra Roma kırallarından Titus zuhur edip, Yahudileri mağlup etti, onları hâkimiyeti altına aldı. Beytu'l-makdis'i ve mescidi (Kudüs'ü ve oradaki mabedi) tahrip etti, yerinin tarla yapılarak ekim yapılmasını emretti.

Sonra Romalılar, Mesih'in (a.s.) dinini kabul ettiler, ona tazimde bulunmayı dinlerinin gereği bildiler. Sonra Konstantin zamanına gelinceye kadar, Roma hükümdarları, Hıristiyanlık dinini kabul edip etmeme hususunda değişik tavırlar takındılar. Bu dini bazan kabul, bazan terkettiler. Konstantin'in annesi Helena, Hıristiyanlığı

kabul ederek, iddialarına göre, üzerinde Mesih'in çarmıha gerildiği darağacını (haç, *cross*) araştırmak (ve görmek) için Kudüs'e sefer yaptı. Keşişler ona; Mesih'in haçının arza atıldığını ve üzerine de zibil ve kazurat döküldüğünü haber verdiler. Helena, haçı çıkardı ve o zibillerin olduğu yere de "kumâme kilisesini" (*church of the excrements*). Hakikatte bu isim kıyamet kilisesinden, Church of resurrection'dan muharreftir, buna ikinci hayat mabedi de denir). Hıristiyanların iddialarına göre bu kilise, Mesih'in kabri üzerinde bina edilmiş gibidir. Helena, Beyt'in (Beytu'l-makdis'in) mamur yerlerini de tahrip ettirip mezbeleleri ve enkazı da, üzeri örtülsün ve yeri gizli kalsın, diye kayalıklara attırdı. O, inancına göre (Yahudiler tarafından) Mesih'in kabrine karşı yapılan muameleye bir karşılık olmak üzere böyle yapmıştı. (Yahudiler, Mesih'in kabrini ortadan kaldırdıkları için Helena da Beytu'l-makdis'i yoketmişti). Sonra Hıristiyanlar, Kumame mabedinin hizasına, içinde Hz. İsa'nın (a.s.) doğmuş olduğu bir ev olan "Beytu'l-lahm" (Bethlehem) bina ettiler.

İslâmın zuhuruna kadar, vaziyet bu şekilde sürüp gitti. Hz. Ömer Beytu'l-makdis'in fethi için buraya gelmiş, kayanın yerini sormuş, kendisine onun yeri gösterilmiş, üzeri mezbele ve toprakla kapatılmış bir halde bulunduğundan, üzeri açıldı, onun üzerine (hacer-i muallaka, denilen kayanın üzerine) bedavet tarzı (ve iptidaî bir usûl) ile mescit yapıldı. Bu mescidin şanı, Allah ne ölçüde izin verdiyse o kadar yüceldi, daha evvel Ümmü'l-kitap'ta (Kur'an) sabit olan fazileti büyüdü. Daha sonra Velid b. Abdulmelik, o mescidi, İslâm mescidleri üslubunda, Allah'ın dilediği ölçüde muazzam ve mükemmel bir şekilde inşa ettirdi. Nitekim aynı şeyi, Mescid-i haram, Medine'deki Mescid-i Nebi (s.a.) ve Şam'daki Mescid-i Dımeşk için de yapmıştı. Onun için Araplar bu mescide (Şam'daki camie) "Balâtu'l-Velid" (Velid'in kubbesi, *Nave*) adını vermişlerdi. Velid, Bizans kralını, bu mescit inşa edilmesi maksadıyle işçi, usta ve para göndermesi ve ustaların mabetleri mozayıkla tezyin etmeleri için zorladı. Kral bu hususta ona itaat etti, bu suretle mabetlerin yapımı, onun istediği ve plânladığı şekilde gerçekleşmiş oldu.

Beşyüz yıl boyunca hilafet zayıflamış, bilhassa bu asrın sonunda zaafa duçar olmuş, Kudüs, Şiadan olan Kahire'deki Fatımî halifelerinin (hükümdarlarının) hakimiyetine geçmiş, onların ise idareleri ve iktidarları bozulmuştu. İşte bu sırada Frenkler (Haçlılar), Kudüs'e hücum ederek, burada ve ayrıca Suriye hudutları boyunca hâkimiyet kurdular. Buradaki Sahra-ı mukaddese (Hacer-i muallaka) üzerinde bir kilise inşa ettiler. Frenkler, bu kiliseye tazimde bulunur ve onun inşaası ile iftihar ederlerdi. Nihayet Selahaddin Eyyubî Kürdî, Mısır ve Suriye mülküne müstakillen sahip oldu, Fatımîlerin ve onlara ait bid'atların izini sildi. Sonra Suriye'ye yürüyerek oradaki Frenklerle cihad yaptı. En sonunda bunları mağlup ederek, Kudüs'ü ve Suriye hudutları boyunca ellerinde tuttukları mıntıkaları ellerinden aldı. Bu hâdise takriben (580/1184) yıllarında vukua geldi. Selahaddin bahiskonusu kiliseyi yıktı (Hacer-i muallaka denilen) o kayayı ortaya çıkardı. Ve orada, çağımızda eski durumunu muhafaza etmekte olan Mescid'i yaptırdı.

Sahih bir hadiste (var olduğu ileri sürülen) malum müşkil, senin için bahiskonusu olmasın. Bu hadise göre, Hz. Peygamber'e (s.a.) ilk defa tesis edilen mabedden

(ilk defa mevzu olan beytten) sorulmuş, o da "Mekke (deki Kâbe)'dir," buyurmuş, sonra hangisidir, denilince, "(Kudüs'teki) Beytu'l-makdis'tir", demiş, aralarında ne kadar müddet var, denilmiş, o da "kırk sene", diye cevap vermişlerdi.

Şüphe yok ki, (Mekke'deki) Kâbe'nin bina edilmesiyle (Kudüs'teki) Beytu'l-makdis'in inşa edilmesi arasındaki müddet, İbrahim'le Süleyman arasındaki süre kadardır. Zira Beytu'l-makdis'i bina eden Süleyman'dır. Bu süre ise bin yıldan fazladır.

Bil ki hadiste, geçen "vaz" dan (ve tesis edilen ilk ev tabirinden) murat, "bina" (inşâ) etmek değildir. Maksat, sadece ibadet için ilk önce tayin ve tesbit edilen beyt (ve ibadetgâh, ibadethane)dir. Beytu'l-makdis'in, Süleyman onu bina etmeden bu kadar müddet evvel ibadet için tayin edilmiş olması, akla uzak bir ihtimal değildir. Kaldı ki, İbrahim (a.s.) zamanındaki Sabiîlerin, (Hacer-i muallaka) üzerinde Venüs mabedini (Heykelu'z-Zühre'yi) bina ettikleri nakledilmiştir. Belki de orası (daha önce de) bir ibadethane idi. Nitekim cahiliye Arapları da sonradan Kâbe'nin çevresine ve içine putlar suretler yerleştirmişlerdi. Sabiîler, Venüs heykelini İbrahim (a.s.) zamanında inşâ etmişlerdi. O halde (Mekke'deki) Kâbe'nin ibadet için vaz' olunması ile (Kudüs'teki) Beytu'l-makdis'in aynı maksat için vaz' olunması arasındaki müddetin kırk sene olması uzak bir ihtimal sayılmaz. Gerçi o zaman, malum olduğu üzere orada bilinen tarzda bir bina yoktu ve Beytu'l-makdis'i ilk defa bina eden Süleyman (a.s)'dır, ama yine de meseleyi böyle izah etmek gerekmektedir. Bunu iyi anlayınız, zira bu müşkilin halli buradadır.

3. **Medine**: Eski ismi **Yesrib** olan Medine, Amâlika'dan olan Yesrib b. Mehlâil tarafından bina edilmiş, onun için, şehre onun adı verilmiştir.

İsrailoğulları, Hicaz bölgesinde hâkimiyet kurdukları zaman burasını da Amâlika kavminin elinden almışlardı. Sonra, Gassan'dan olan (ve Evs ve Hazrec kabilelerinin kökü olan) Benu Kayla, daha sonra onların civarında yaşamaya başladılar. Medine'yi onların ellerinden alarak kalesini zaptettiler.

Sonra Allah'ın ora hakkındaki ezelî inayetine binaen, Hz. Peygamber'in (s.a.) oraya hicret etmesi emredildi. Bunun üzerine, yanında Ebu Bekir olduğu halde buraya hicret etti ve ashabı da onu takip etti. Hz. Peygamber buraya indi, Allah'ın ezelde şereflendirdiği ve bu iş için hazırlamış olduğu yerde mescidini (Mescid-i Nebî'yi) ve hanelerini (hücrelerini) bina etti. Kaylaoğulları, onu bağrına bastı ve kendisine destek oldu. Bundan dolayı kendilerine "ensar" (yardım edenler, destek olanlar) adı verildi. İslâm kelimesi ve hâkimiyeti, Medine'de gerçekleşti ve en sonunda diğer bütün kelimelere (hâkimiyetlere ve dinlere) üstün oldu. Hz. Peygamber kavmine (ve Kureyş'e) karşı zafer kazandı, Mekke'yi fethetti ve buraya hâkim oldu. Ensar, Hz. Peygamber'in, kendilerinden vazgeçip eski beldesine gideceğini zannettiği için bu durum onları kaygılandırdı. Resûlüllah (s.a.) onlara hitaben yaptığı bir konuşmada, kendilerini bırakıp gitmeyeceğini onlara haber verdi. Ruhunu teslim edene kadar orada kaldı, şimdi mübarek kabri orada bulunmaktadır. Medine'nin fazileti hakkında, kimsenin meçhulü olmayan sahih hadisler vârid olmuştur.

Medine'nin, Mekke'den üstün olduğu konusunda ulema arasında ihtilaf vaki ol-

muş, İmam Malik (r.a.) bu görüşü benimsemiştir. Zira ona göre bu hususta sarih bir nassın varlığı sabit bulunmaktadır. O da, Hz. Peygamber (s.a.) "Medine Mekke'den daha hayırlıdır", demiştir, diyerek Râfi' b. Hudayc'ın (öl. 59/678) naklettiği hadistir. Bunu, Abulvahhab (öl. 422/1031) *el-Maûne*'de (*el-Maûne li mezhebi âlimi'l-Medine*'de), zahiri itibariyle bu mânaya delalet eden diğer bir takım hadislerle birlikte nakletmiştir. Ebu Hanife ve Şafiî ise, ona muhalefet etmişlerdir. Her halükârda Medine (ve oradaki Mescid-i Nebi, mertebe itibariyle) Mescid-i haram'ın ikincisi olmuştur. (Fazilet itibariyle Kâbe'nin bulunduğu Mekke'den sonra gelir). Bütün Müslüman milletler her taraftan can u gönülden oraya akıp gitmektedir.

Allah'ın ezelde onlar için mukadder olan inayeti sebebiyle, bu muazzam mescid ve mabedlerin fazilet itibariyle nasıl bir tedricilik göstermiş olduklarına dikkat ederseniz, din ve dünya hususunda, muhkem bir tertibe dayanan yaratma ve bunun tedriciliği konusundaki Allah'ın sır ve hikmetini anlarsınız.

*
* *

Bu üç mescidin ve mabedin haricinde, bir istisnasıyle, arz üzerindeki ibadethaneler hakkında bir şey bilmiyoruz. O istisna, Hind takımadalarından olan Serendib'teki (Ceylan) Âdem (a.s.) Mescidi'nin durumu hakkında söylenen sözlerdir. Fakat bu hususta, itimat edilebilecek sabit ve mevsuk hiç bir şey bulunmamaktadır. Eskiden beri, muhtelif milletlerin, kendi itikatlarına göre din cihetinden tazim ettikleri mabetleri olagelmiştir. İranlıların "Buyût-i nâr" (ateş-gedeleri), Yunanlıların heykelleri (*temples*), yaptığı gazalar sırasında Hz. Peygamber'in (s.a.) yıkılmasını emrettiği Arapların Hicaz'daki puthâneleri bunlardandır. Mesudî, bu nevi binaları ve hanelerden bazılarını (*Mürûcu'z-zeheb*, IV, 42) zikretmiştir. Fakat biz, herhangi bir şekilde onlardan bahsetme durumunda değiliz. Zira bunların şer'î bir kudsiyeti yoktur, dinî bir tarz da değillerdir. Onun için de onlara ne de onlarla ilgili rivayetlere itibar edilemez. Bu hususta tarihlerdeki vekâyı kâfidir. Bunlar hakkında bilgi sahibi olmak isteyenler, bu eserlere bakmalıdırlar.

"Dilediğini hidayete erdiren yüce Allah'tır" (Bakara, 2/142).

VII. İfrikiye ve Mağrip'te şehir ve kasabalar azdır

Bunun sebebi şudur: Bu bölgeler, İslâmdan önce binlerce yıldan beri Berberlere ait bulunuyordu. Buranın umranı da tümü ile bedevî (ve iptidaî) nitelikte idi. Bunlar arasında hadaret ve yerleşik kültür, aralıksız sürüp gitmediği için, bölgenin (ve hadarîliğin) ahvali, mükemmel bir durumda değildi. Berberler üzerinde hâkimiyet kuran Frenk ve Arap hanedanlıkların buradaki iktidarları ve onlara malik olmaları uzun süre devam etmediği için orada hadaret köklü bir şekilde yerleşmedi. O yüzden bedavetle ilgili âdet, itiyat ve halleri sürüp gitti. Bu sebeple Berberler, bu hayata çok yakın bulunuyorlardı. Bunun sonucu olarak, bura halkının fazla binaları olmamıştır.

Ayrıca Berberler sanatlardan uzaktırlar. Zira bedevî hayat, iliklerine iyice işle-

miştir. Halbuki sanatlar, hadarete tâbi ve onun levazımatı olan şeylerdir. Sanatlar olmadan, binalar gerçekleşmez. Şu halde inşaat yapmak için, maharet derecesinde sanatları öğrenmek şarttır. Sanatları meslek edinme âdeti Berberler arasında mevcut olmadığı için, kasabalar bir yana, binalara sahip olmaya bile heves etmemişlerdir.

Bir de şu var: Berberler, neseplere ve asabiyetlere sahip bulunmaktadırlar. Bunlardan hiç bir cemaat bundan hali değildir. Asabiyete ve neseplere sahip olanlar, (yerleşik hayattan) daha fazla bedevî hayata meylederler. Şehire sevkeden şey, sadece rahat ve sükun olduğundan şehir sakinleri, hamilerinin (bakıma ve korunmaya muhtaç iyali ve) ailesi haline gelirler. Bunun için, bedevîlerin, şehire yerleşmekten veya orada oturmaktan kaçındıkları görülür. Şehirde oturmanın sâiki sadece refah ve servettir. Bu ise halk içinde çok az kimsede bulunur.

Bu gibi sebeplerden dolayı İfrikiye ve Mağrip'in umranı, tümü ile veya ekseriyet itibariyle çadır hayatı yaşayan, deve besleyen, barınaklarda ve dağlardaki sığınaklarda ikamet eden bedevîlerden meydana gelir. Buna karşılık Arap olmayan milletlere ait beldelerdeki umranın tümü veya ekseriyetini köyler, kasabalar ve şehirler teşkil eder. Endülüs, Suriye, Mısır, Acem Irakı ve benzeri beldeler gibi Arap olmayanlara ait yerlerde bu durum görülür. Bunun böyle oluşunun sebebi, Arap olmayan kavimlerin ekseriya soylarını muhafaza etmeye önem veren nesep ehli olmamaları, çok nâdir haller dışında nesebin sarih, halis ve kaynaşmış olması hususu ile iftihar etmemeleridir. Bu gibi hususlar ekseriya sahralarda bedevî bir hayat yaşayan nesep sahiplerine mahsustur. Çünkü neseplerin kaynaşması (hısımlığın ve akrabalığın açık ve seçik bir şekilde ortada olması hali) nesep sahiplerini daha kuvvetli ve daha tesirli bir şekilde yekdiğerine rabteder. O yüzden bunların asabiyetleri de böyle (güçlü ve zorlu) olur. Bu durumda olanlar bâdiyede bedevî bir hayat yaşamaya meylederler. Yiğitliği yok eden ve insanı, başkasına yük ve muhtaç olan bir ailenin ferdi haline getiren şehirden uzakta dururlar. Bunu iyi anla ve kıyasta bu hususu esas al.

VIII. İslâm ümmetindeki binalar ve meskenler, kendi kudretlerine ve daha evvelki hanedanlıklara nisbetle azdır

Bunun sebebi, yukarda Berberler hakkında bahiskonusu ettiğimiz örneğin aynısıdır. Çünkü Araplar da bedevî hayata, iyice dalmış ve sanatlardan gayet uzak kalmış bir kavimdir. Bir de şu var: Araplar, istilâ ettikleri memleketlerin İslâmdan evvel yabancıları idi. Buraları, hâkimiyetleri altına alınca, hadaretin âdet ve müesseselerini tam olarak tesis edecek kadar geniş ve uzun zamanları olmadı. Ayrıca buralarda buldukları başkalarına ait binalar vasıtasıyla (yeni bina ve inşaattan da) müstağni kalmışlardı.

Diğer bir sebep de şudur: Başlangıçta, bina inşaatında aşırı derecede ileri gitmeye ve bu hususta itidale riayet etmeden müsrifçe harcamalar yapmaya din mâni idi. Nitekim daha evvel kamış ile yaptıkları binalarda yangın çıkması üzerine Kûfe şehrinin taştan inşa edilmesi hususunda, kendisinden izin isteyenlere Hz. Ömer: "Yapın ama hiç bir kimse üç odadan (beytten) fazla (ve geniş) ev yapmasın, binaların yük-

sek oluşu konusunda yarışa girilmesin, siz sünnetten ayrılmayınız ki, devlet (hâkimiyet ve iktidar) da sizden ayrılmasın", diye tavsiyede bulunmuş, müsaade almak için gelen heyete bu talimatı vermiş, sonra halka yönelerek; "Hiç bir kimse evi belli (ve münasip) bir miktardan daha yüksek yapmasın", diye emir vermişti. Bu belli miktar ve ölçü nedir, diye sorulunca da şu cevabı verdi: "Sizi israf derecesine yaklaştırmayan ve itidal haddinden çıkarmayan miktar".

Sonra dinin doğuş döneminden (ve tesirli olması çağından) uzaklaşıldı, bahis-konusu maksatlara ve ölçülere riayet etmemekte bir mahzur görülmedi. Mülkün ve refahın tabiatı galip ve hâkim oldu. Araplar, İran milletini kendi işlerinde istihdam etti. Binaları ve konakları, (sanatları ve yapı yapma işini) onlardan aldı. O vakit onlar da (büyük) binalar ve (geniş) konaklar inşa ettiler. Fakat bu zaman (Arap) hanedanlığın inkırazına yakın bir dönemine rastladığından, kısa bir süre müstesna çok miktarda bina yapıp şehir ve kasabalar tesis etmek için geniş vakitleri olmadı. Halbuki Arap olmayan diğer milletlerin durumu hiç de böyle değildir. Meselâ İranlıların bu iş için binlerce yıl devam eden uzun müddetleri olmuştur. Kıbt, Nabat ve Rum (Roma ve Bizans) gibi milletlerin vaziyeti de öyle idi. Âd ve Semûd, Amâlika ve Tubba'lar denilen ilk önceki Araplar da böyle idi. Bunların (hâkimiyet dönemleri) uzun sürmüş ve onlarda sanatlar iyice kökleşmişti. Bu yüzden sayıca daha çok, müddet itibariyle daha uzun zaman varlığını koruyan binalara ve heykellere (âbidelere), sahip olmuşlardır. (Müslüman Arapların binalarına nazaran, onların binalarının durumu budur). Bu noktaya basiret gözü ile bak ki, vaziyetin sana anlattığım gibi olduğunu görebilesin.

"Arzın da, arz üzerinde bulunanların da vârisi Allah'tır".

IX. Ender haller müstesna, Arapların yaptıkları binalar çabuk harap olur

Bunun sebebi, söylediğimiz gibi, bedevîlik ve sanatlardan uzak kalmış olma halidir. Bu yüzden, yapılan binalar sağlam ve dayanıklı olmaz.

Allah daha iyi bilir ama, bu durumun meseleye daha yakın alâkası bulunan başka bir izah şekli daha vardır. O da şudur: Söylemiş olduğumuz gibi (bk. Bölüm 4, Fasl 5) şehirlerin kuruluşunda; mekân, hava güzelliği, sular, meralar ve mezralar itibariyle iyi bir seçim yapmaya fazla dikkat edilmemiş olmasıdır. Hiç şüphe yok ki, umranın tabiatı icabı bu hususlardaki farklılık, şehirlerin iyi ve fena olmasındaki farklılık biçiminde kendini gösterir. Araplar ise, bu gibi şeylerle hiç ilgilenmezler. Onların gözönünde bulundurdukları yegâne şey, develerinin meralarıdır. Bundan sonra su iyi imiş, kötü imiş, az imiş, çok imiş, gibi hususlara aldırmazlar. Yeryüzündeki intikalleri ve uzak beldelerden hububat nakletmeleri sebebiyle tarlaların, otlakların, çayırların ve havaların iyi oluşunu araştırmazlar. Rüzgâra gelince, çöl ve sahra her çeşit rüzgârın esişine müsaittir, göçebelik, onlara iyi rüzgarı garanti eder. Çünkü rüzgârlar sadece bir yerde karar kılma, ikamet etme ve fazla artıklar sebebiyle kirlenir.

Bakınız, Araplar Kûfe, Basra ve Kayravan şehirlerini tesis ettikleri vakit, buraların planlanması sırasında, develerinin meralarından, yerleşilen yerin çöle yakın olmasından ve göç yollarından başka bir şeyi gözönünde bulundurmamışlardır. Onun için buralar, şehirlerin tabiî konumundan uzak kalmış, onlardan sonra buraların umranını uzatacak ve sürdürecek maddeden mahrum bulunmuştur. Temas ettiğimiz gibi, umranın muhafaza edilmesi için sözü edilen hususlara ihtiyaç vardır. Halbuki, o şehirlerin yerleri karar kılmak ve yerleşmek için gayr-i tabiîdir. Bu şehirlerin yerleri, diğer bir takım milletlerin yaşadıkları yerlerin merkezinde de olmadığı için (başka) halk tarafından da mamur hale getirilmemiştir. Bu yüzden Arapların hâkimiyeti çözülüp, onların seciyesini teşkil eden (ve şehirler için sur mesabesinde bulunan) asabiyetleri ortadan kalkar kalkmaz, sanki yerlerinde hiç bir şey yokmuşcasına, bu şehirlerin üzerlerine harap ve viran olma hali çökmüştür.

"Allah karar verir ve hiç bir kimse onun kararını bozamaz." (Ra'd, 13/41).

X. Şehirlerin harap olmaya başlaması

Malum olsun ki, şehirler ilk defa kuruldukları vakit, oradaki meskenler az olur. Taş (kireç) ve harç gibi duvarları yükseltmeye yarayan inşaat malzemeleri veya kiremit (tuğla, fayans), mermer, mozaik, çini, cam ve sadef gibi duvarları (ve yapıları) tezyin eden maddeler az bulunur. Bundan dolayı o vakit yapılan binalar bedevî ve iptidaî tarzda, onları yapmak için kullanılan malzeme de bozuk olur.

Şehrin umranı büyüyüp nüfusu kalabalıklaşınca, o vakit artan ameller (vasıflı iş gücü) sebebiyle (inşaat) malzemesi çoğalır, sanatkâr (ve ustalar) fazlalaşır. Evvelce de bahiskonusu edilen durumda olduğu gibi, şehrin umranı nihaî gayesine ulaşıncaya kadar artış sürüp gider.

Bir şehrin umranı gerilemeye yüz tutar ve oradaki nüfus seyrekleşmeye başlarsa, bundan dolayı sanatlar da azalır. Neticede iyi, sağlam yapılar ve üzerinde tezyinat yapılan yüksek binalar ortadan kalkar, sonra nüfusun eksilmesi sebebiyle ameller (ve vasıflı iş gücü) azalır. Bunun neticesi olarak taş ve mermer gibi inşaat malzemelerinin getirilmesi yavaş yavaş noksanlaşır ve sonunda tamamen ortadan kalkar. Bu takdirde bu gibi yer ahalisi, binalarında ve inşaatlarında kullanacakları malzemeleri (eski ve virane) binalarından temin eder ve bir yapının malzemesini diğer birine naklederler. Çünkü, umranın, ilk önceki durumundan, noksan ve az oluşu sebebiyle evler, konaklar ve (iş yeri olan) yapılar arasında ekseriya boş kalmıştır. Sonra bir yapının ve konağın malzemesi (ve enkazı) diğer bir yapıya ve konağa (ait inşaata) nakledile edile, en sonunda bunların çoğu tamamen ortadan kalkar. Ora halkı, bina itibariyle bedevîlik haline avdet eder, taştan bina yerine kerpiçten ev yaparlar, süslü binalar yapma durumundan tamamen geri kalırlar. Neticede şehrin binaları köy ve daha küçük yerleşme yerlerindeki binalar haline dönüşür. Üzerinde, bedevîlik ve iptidaîlik alâmetleri belirir, (şehrin umranı) peyderpey noksanlaşmaya devam eder, şayet kaderinde varsa harap olma noktasına varır dayanır. Allah'ın halk arasında câri sünneti ve kanunu budur.

XI. Halkının refah seviyesinin yüksek ve pazarların canlı olması yönünden şehir ve kasabaların yekdiğerinden üstün oluşu, sadece umranın çokluğu ve azlığı bakımından aralarındaki üstünlük derecesine bağlıdır

Bunun sebebi de şudur: Malum ve sabit bir şeydir ki, hiç bir insan maişeti itibariyle ihtiyaç duyduğu hususları teminde müstakil değildir[1/1]. Umranları cihetinden tüm insanlar bu hususta yekdiğerine yardımcı olurlar. İnsanlardan bir taifenin, birbirine yardım etmek suretiyle istihsâl ettikleri ihtiyaç maddeleri, istihsâle katılanların adedinden kat kat fazla insanın zaruri (ve iptidaî) ihtiyaç açığını kapatır. İmdi, bir kimse, meselâ buğdaydan kendisine yetecek kadar bir miktardaki gıdayı müstakillen ve tek başına istihsal edemez. Ama kimi âlet yapan marangoz ve demirci, kimi sığır bakan, tarla süren, başakları hasat eden ve kimi çiftçiliğin sair külfetlerini üstlenen altı veya on kişi, aynı şeyi istihsâl etmeye koyulup, bu işleri aralarında tevzi ettiler mi, (iş bölümü) veya bunun için bir araya geldiler mi, bu emekleriyle hâsıl olan belli miktardaki gıda hiç şüphe yok ki, istihsâle katılanların (ve yukarda bahsedilenlerin) bir çok kat fazlasına kâfi gelir. Şu halde, bir araya gelindikten sonraki emekler, birleştirilen iş gücü (ile üretilen erzak) çalışanların ihtiyaçlarından ve zaruri ihtiyaç maddelerinden fazladır.

İmdi, bir kasaba veya şehir halkı, (iş bölümü yaparak) tüm emeklerini (*a'mâl*, iş gücü), zaruri (gıda) maddeleri ve ihtiyaçları ölçüsünde tevzi edince, bu hususta bahiskonusu emeklerin asgarisi (zaruri ihtiyaçlarını temin için) kâfi gelir. Geriye kalan emeklerin tümü, zaruri ihtiyaç maddeleri üzerine zait olarak baki kalır. Bu da, refaha, refahın getirdiği âdet ve itiyatlara ve diğer şehir halkının ihtiyaç duydukları hususlara harcanır. Öbür şehirlerdeki halk, karşılığını ve değerini vererek (sözkonusu asgari emek üzerine zait olan emekle istihsal edilen ihtiyaç fazlası malları) onlardan temin ederler. Netice olarak (mal ihraç eden belde ve kavimler) bu yoldan zenginlikten bir pay ve nasip alırlar.

Beşinci bölümün kesb ve rızk faslında verilen (daha doğrusu verilecek olan) izahatta şu husus açıkça ortaya çıkmıştır[1/2]: Kazanç (kâr, fayda, *profit*) emeğin değerinden ibarettir. (Mekasib, kıyem-ı a'maldan başka bir şey değildir, istihsal edilen bir malın ve hizmetin kıymeti, onu elde etmek için harcanan emeğin değerine tekabül eder. Harcanan emeklerin değerleri neyse sağlanan kazançlar da odur). Harcanan emekler artınca, bunun emek sahipleri arasındaki değerleri de artmış ve bu suretle zaruri olarak onların kâr ve kazançları da çoğalmış olacak, refah ve zenginlik ahvali, onları refaha ve bunun ihtiyaç vaziyetine getirdiği meskenlerin ve elbiselerin güzelleştirilmesi, âlet ve edevatın, kap ve kacağın iyileştirilmesi, hizmetçiler ve binekler edinilmesi durumuna davet edecektir. (Kullanılan eşyada zerafete, inceliğe, zinete ve kibarlığa sevkeder). Bütün bunlar, birer kıymeti olması lazim gelen işlerdir. Bu

1/1 Bkz. bu kitap, s. 213.
1/2 Bkz. bu kitap, s. 693.

işleri yapmak ve bu gibi şeylere bakmak için (usta ve mütehassıs olan) mahir kişiler seçilir. Neticede iş ve sanat pazarı hareketlenir, (Çalışma ve endüstri hayatı canlanır). Şehrin ithalat ve ihracatı (dahl-harç, girdi - çıktı) artar, iş ve emekleri cihetinden bu hususları meslek edinenler (ve sözkonusu maddeleri üretenler) servet sahibi olur.

(Şehirdeki) umranın artması halinde, iş ve emek de ikinci defa artar. Sonra kâr ve kazanca tâbi olan refahta artış görünür. Refahla ilgili âdetler ve ihtiyaçlar da artmış olur. Bu ihtiyaçların temin edilmesi için yeni (meslekler ve) sanat dalları icad edilir. Bu yeni sanatların (ve onlarla ilgili emeğin) değeri de artar. Bu yüzden şehirdeki kâr ve kazanç ikinci sefer bir kat daha artmış, oradaki iş ve çalışma hayatı, evvelkinden daha fazla hareketlenmiş olur. İkinci ve üçüncü artış ve ilerleyişteki durum da böyle olur. Çünkü maişete tahsis edilen "esas emeğin" (*a'mâl-ı asliye, original labor*) aksine "artık emek" (*a'mâl-ı zâide, additional labor*) tümü ile refaha ve zenginliğe tahsis edilir. İmdi bir (tür) umran ile ileri olan muayyen bir şehrin bu ileri olma durumu, orada bulunup da diğer bir yerde bulunmayan kazanç bolluk ve refahla ilgili âdetler sebebiyledir. İmdi bir şehir, umran itibariyle ne ölçüde ileri ve mükemmel olursa, refahtaki vaziyeti itibariyle o şehir halkının durumu, onun dûnundaki şehir halkının haline göre o nisbette ileri olur ve bu, (mukayese edilen o iki şehirdeki) bütün sınıflarda bir tek vetire (ve seviye) halinde ortaya çıkar: Umranı ileri olan şehrin hâkimi, tüccarı, sanatkârı, esnafı, emiri (idarecisi) ve polisi ile umran cihetinden o şehrin gerisinde bulunan diğer bir şehrin hâkimi, tüccarı, esnafı, sanatkârı, idarecisi ve polisi... arasındaki farklı durumlar, tek bir vetire halinde müşahede edilir. (Umran ve milli gelir itibariyle iki devlet arasında bulunan fark, o iki devletteki bütün sınıflara yansır. Böylece devletler arasındaki fark, o devletlerdeki her çeşit meslek sahipleri arasındaki fark biçiminde ve birbiriyle mütenasip bir tarzda ortaya çıkar).

Bu durumu, Mağrip'te, meselâ Fas'ın halini bu mıntıkanın diğer herhangi bir şehrine, meselâ Bicaye, Tilemsan ve Sebte'ye tatbik ediniz. Önce, umumi hatlar itibariyle, sonra hususi haller itibariyle aralarında büyük farklar göreceksiniz. İmdi Fas'taki hâkimin (ve kadının) hali (*situation*), Tilemsan'daki hâkimin halinden daha geniş (daha rahat, daha iyi) dir. Oradaki her meslek mensubunun hali, buradaki benzerleri karşısında böyledir. Aynı şekilde Tilemsan'ın, Oran ve Cezair karşısındaki hali, Oran (Vehran) ve Cezair'in ise, onların dûnundaki kasabalar karşısındaki hali de böyledir. Ve bu, çalışmaları sadece zaruri maişetlerini temine inhisar eden veya bunu bile teminden geri kalan köylerden daha küçük yerleşme merkezlerine (yurtlar, medâsir) varıncaya kadar böylece sürüp gider.

Bunun yegâne sebebi, muhtelif şehirlerdeki (amelin ve muteber) emeğin farklı (değerde) oluşudur. Bunların hepsi (ve yerleşme merkezlerinin tamamı üretken amelin ve) emeğin âdetâ pazarlandığı yerlerdir ve her pazarın harcı (ve masrafı) bizzat kendisi (ve oradaki iş hacmi) nisbetinde olur. İmdi Fas'taki bir kâdının geliri, giderine kâfi gelecek miktardadır. Tilemsan'daki kâdının durumu da böyledir. (Fas'taki hâkimin geliri çok, Tilemsan'dakinin ise ona nazaran azdır). Bir yerin geliri ve gideri ne ölçüde çok olursa, oranın (ictimaî) ahvali o ölçüde muazzam ve müsait olur. Gelir-gider Fas'ta çoktur. Çünkü refah sâiki ile buradaki emek pazarlanması hareketli

(çalışma hayatı canlı, amel revaçta)dır. O yüzden de ahval (ve vâridat) daha büyük hacimdedir. Sonra Oran'ın (Vehran), Konstantiniye'nin, Cezair'in ve Biskra'nın hali de böyledir. Hatta söylediğimiz gibi, harcadıkları emek, zaruri ihtiyaç maddelerine bile yetmeyen kasabalara varıncaya kadar bu hal bu şekilde (alçalarak ve azalarak) devam edip gider. Aslında bu gibi kasabalar şehir de sayılmazlar. Zira bunlar köyler ve oba (hamlet) kabilinden yerlerdir. Bu yüzden, bahiskonusu kasaba ahalisinin (ictimaî ve iktisadî) ahval bakımından zayıf oldukları, fakirlik ve muhtaç olma bakımından birbirine yakın durumda bulundukları görülür. Çünkü bunların emekleri, (iptidaî, asgari ve) zaruri ihtiyaç maddelerine dahi kâfi gelmez. Sermaye yapmak için kazançlarından hiç bir şey artıramazlar ve onun için de (kâr ve) kazançları nemalanmaz. (Sermaye terakümü husule gelmez). Bundan dolayı onlar, çok nadir ve istisnaî durumlar hariç (fakr u zaruret içinde bulunan) yoksul ve muhtaç kimselerdir.

Fukara ve dilencilerin ahvaline varıncaya kadar, bu hususu nazar-ı itibara alınız. Şüphe yok ki, Fas'taki bir dilenci Tilemsan veya Oran'daki bir dilenciden daha iyi bir durumdadır. Fas'ta, Kurban bayramı günlerinde, bizzat kendilerinin kesecekleri kurbanların parasını temin etmek için halktan dilenen dilencilerin bulunduğunu müşahede etmiştim. Bunları, refah ahvalinden ve nefis yeneceklerden bir çok şey dilenir bir halde görmüştüm. Meselâ et, tereyağı, baharat (ilacu't-tab'), elbise, elek ve kap gibi eşya dilenmekte idiler. Eğer, Tilemsan ve Oran'daki bir dilenci halktan böyle bir şey istese, mutlaka isteği reddedilir, kötü laf işitir, fena bir muameleye maruz kalır ve bundan men edilir.

Şu çağımızda, itiyat ve âdetlerindeki zenginlik ve refah itibariyle Kahire ve Mısır'ın ahvalinden bize ulaşan haberler, taaccüp edilecek bir mahiyettedir. (İbn Haldun, bu satırları Mağrip'te yazmış, Mısır'a geldikten sonra da tadil etmemiştir). Hatta Mısır'daki refah, diğer yerlerden daha muazzamdır, diye haber aldıklarından Mağrip'teki fakirler, oraya göç etmek için çırpınıp durmaktadırlar. (İş gücü, bilhassa vasıflı işçi gibi yoksullar ve dilenciler de umranca geri olan yerlerden ileri olan yerlere akın etmektedirler). Avam tabakasından olanlar, (o bölgelerdeki insanlar, sair yerdekilere nazaran daha cömert ve diğergâmdır veya) bu mıntakalarda gayet fazla servet mevcuttur, yanlarında biriktirilmiş (define ve hazine halinde) mallar vardır, bura halkı öbür şehir halklarından daha diğergâmdır ve daha fazla sadaka vermektedir, diye itikat etmektedirler. Ama durum hiç de öyle değildir. Bunun yegâne sebebi, malum olduğu üzere Mısır ve Kahire'deki umranın, görmekte olduğumuz şu şehirlerdeki umrandan daha ileride olmasıdır. İşte bunun için ora halkının (ictimaî ve iktisadî) ahvali daha muazzam olmuştur.

Bütün şehirlerde gelir gider durumu birbirine denktir. Bir şehrin geliri arttığı vakit gideri de artar ve bunun tersi de öyledir. Bir şehrin geliri ve gideri artınca, orada ikamet edenlerin ahvali genişler ve şehir de gelişir.

Size ulaşan bu gibi haberleri derhal red ve inkâra kalkışmayınız, bu hususta umrandaki ileri olma hali ile ona dayanan kâr ve kazançların çokluğunu nazar-ı itibara alınız. Çünkü bu nevi kazançlar sebebiyle taliplere karşı diğergâm olma ve masraf yapma kolaylaşır. Bu hususta belli bir şehirdeki meskenler karşısında (yabani ve ev-

cil) hayvanları misâl olarak ele alınız. Bakınız, hayvanların buralara üşüşmeleri veya buraları terketmeleri itibariyle nasıl değişik durumlar meydana gelmektedir. Şüphe yok ki, nimet ve servet sahibi olan zengin ve bol sofralara mâlik bulunan kimselerin hanelerinden; meskenlerin önüne, yanına ve yöresine hububat saçılır, artıklar ve kırıntılar dökülür. Bunun sonucu olarak oralara karınca ve böcek sürüleri (haşerât) yığılır, o binaların altında bir çok fare yuva yapar, orada bir sürü kedi köpek peydalı olur, üstlerinde, halka halka olmuş kuş toplulukları uçar, kursaklarını şişirip açlıklarını ve susuzluklarını gidermeden buralardan ayrılmazlar. İhtiyaç içinde bulunan halkın ve rızıkları kesada uğramış bulunan fakirlerin haneleri çevresinde ne bir canlı kımıldar ne de o evlerin semâlarında halka teşkil eden kuşlar uçar ve ne de o evlerin köşe ve bucağında fare ve kediler barınır. Nitekim şair; "Nerede habbe bulunursa, kuş oraya konar, kerem sahiplerinin hanelerine üşüşülür", demiştir[1/3].

İmdi bu hususdaki Allah'ın sır ve hikmetini teemmül ediniz, insanların çevresinde kaynaşan kümeleri, onların etrafına sürü sürü yığılan dilsiz hayvanlarla; sofra döküntülerini de gıda ve refah artıkları ve bunların rahat bir şekilde harcanmasiyle mukayese edebilirsiniz. Bu çeşit artıkların kolay ve rahat bir şekilde elden çıkarmalarının sebebi, yanlarında bunun emsalinin mevcut oluşu sebebiyle ekseriya bunlara ihtiyaç duymamalarıdır. Bilmek lazımdır ki, (iktisadî sahadaki) ahvalin genişliği ve umrandaki nimetin çokluğu, umranın çokluğuna (ve hacminin genişliğine) tabidir.

"Allah âlemde hiç bir şeye muhtaç değildir" (Âlu İmran, 3/92)[2].

1/3 Murğ câî reved ki çine büved
Ne be-câî reved ki çî ne büved.
Sa'dî

2 İbn Haldun bu bölümde, daha evvel temas ettiği, ilerde tekrar edeceği "müştereken; ve teşkilatlı olarak yapılan işlerin çok daha verimli ve kârlı olacağı" hususuna, bir kere daha dikkat çektikten sonra, çok önemli olan, daha evvel bahiskonusu edilen ve beşinci bölümde daha teferruatlı olarak izah edilecek olan "emek" (*a'mâl*, hizmet, *labor*), "değer" (*kıyem*, *value*) ve "kâr" (mekâsib, kazanç, fayda, *profit*) üzerinde durmakta ve aynen; "Mekâsib, sadece a'malın kıyemidir", yani "elde edilen bir kazancın değeri; o kazancı elde etmek için harcanan emeğin değerine tekabül eder", demektir. Bir de, bir şehir ve kasaba halkının, kendi zaruri ihtiyaç ve gıda maddelerini temin etmek için harcadıkları emeğin, yani bu çeşit maddeleri istihsâl için sarfettikleri asgari emeğin (*a'mâl-ı asliye*) bakiyesi olan "a'mâl-ı zâide"den (artık emek) bahsetmesi dikkat çekicidir. "Emek (*a'mâl* ve hizmet) arttıkça umran gelişir, umran geliştikçe de emek ve ona olan talep artar. Emeğe olan talebin artması, onun değerini artırır", diyen İbn Haldun, bütün medenî ve kültürel faaliyet ve değerlerin esası olarak emeği, bilhassa fennî ve vasıflı iş gücünü (*available labor*) görmektedir. Ona göre her çeşit ictimaî ve iktisadî münasebet ve muamelelerin, istihsâl ve istihlâk'in esası a'mâl dediği emek, hizmet ve işgücüdür.
İbn Haldun'un, şehirliler, aileler ve şahıslar arasında bahiskonusu ettiği ve "dahl ve harc" dediği gelir-gider, kavramı, bir bakıma devletlerin gelir ve gideri demek olan ithalat ve ihracaatı da ihtiva edecek bir genişlikte düşünülebilir. İlerlemiş ve gelişmiş zengin bir şehrin umumi ve yekun gelir-gideri ile, bu meblağın o şehirdeki çeşitli gruplara, zümrelere, kesimlere ve meslek mensuplarına yansıması durumunu; gelişmemiş ve geri kalmış fakir bir şehrin umumi gelir-gideri ile, bu hasılanın, o şehirdeki çeşitli meslek erbabına ve iş kollarına mensup zümreye inikas etmesi, yansıması, arasında belli bir tenasüp görmesi ve bundan "tek vetire" diye söz etmesi, son derece manidardır. Yani İbn Haldun'a göre muayyen bir zengin şehirin gelir-gideri, yine muayyen bir fakir şehrin gelir-giderine nisbetle hangi mikyasta fazla ise, o zengin şehirdeki çeşitli zümrelerin ve sınıfların gelir-gideri de, fakir şehirdeki emsallerine nazaran o nisbette fazla olur. İki umumi hasılanın, çeşitli

XII. Şehirdeki fiatlar (ve teşekkül tarzı)

Bilmek gerekir ki, (İnsanların mal ve hizmet nevinden) ihtiyaç duydukları bütün maddeler pazarlarda bulunur. Bu çeşit ihtiyaçların bir kısmı zaruridir: Buğday ve arpa gibi gıda maddeleriyle bunların yerine geçen bakla, nohut ve fasülye (bakliyât) gibi sair taneli gıda maddeleri ve bunları terbiye için kullanılan soğan, sarımsak ve benzeri şeyler gibi. Diğer bir kısmı hâcî ve kemalîdir, (mutâd şekilde lüzumlu ve fantazi, *conveniences*, *luxuries*. Zaruri olmayan) katıklık maddeler, meyveler, elbiseler, kap-kacak, âlet-edevât, binekler ve sair binalar ve imâlât yerleri gibi. Bir şehir büyür, gelişir ve nüfusu çoğalırsa, gıda ve onun yerine kaim olan zaruri ihtiyaç maddelerinin fiyatları düşer ve ucuzlar. Katıklık, meyve ve ona bağlı olan lüks maddelerin fiyatları ise yükselir, pahalılaşır. Şehrin nüfusu azalır ve umranı zayıflarsa, bu sefer de bunun tersi bir durum ortaya çıkar.

Bunun sebebi şudur: Hububat, zaruri gıda maddelerindendir. Bu yüzden onu istihsâl etmek için, (talebin çok geniş olması sebebiyle) bir çok saik bulunur, hiç bir kimse gerek kendisinin, gerekse evinin bir aylık veya bir yıllık gıdasını ihmal edemez. Onun için şehir halkının tamamı veya ekseriyeti, o şehirde veya ona yakın bölgelerde (zaruri ihtiyaç maddesi olan) hububat istihsâl ederler. Bunun mutlaka böyle olması icabeder. Kendisinin ve ailesinin gıdasını istihsâl eden herkesin, istihsâl ettiği gıdalarda, o şehir halkından pek çoğunun gıda açığını kapatacak büyük bir istihsâl fazlası meydana gelir. Bu durumda, (istihsâl edilen) gıdanın, şehir halkının ihtiyacından fazla olacağı hususunda şüphe yoktur. Bunun neticesinde, bazı senelerde, gıda maddelerinin tabiî âfetlere maruz kalması hali müstesna, (zaruri ihtiyaç maddelerinin ve) hububatın fiyatları büyük bir ihtimalle ucuzlar. Beklenen bahiskonusu âfetler sebebiyle, insanların (zaruri) gıda maddelerini biriktirmeleri (ihtikâr, stokçuluk) durumu olmasa, elbetteki bu maddeler parasız ve karşılıksız verilebilecektir. Çünkü umranın genişliği sebebiyle (zaruri) gıda maddeleri de çoğalmıştır.

Katıklık, meyve ve bu çeşitten olan faydalanılabilir maddelere (*merâfik*) gelince: Bu hususta umumi ihtiyaç yoktur, bu şeylere herkes (aynı derecede) ihtiyaç duymaz, tüm şehir ahalisinin veya bunların çoğunun emeği, bu maddelerin istihsâline tahsis edilmez. Sonra muayyen bir şehir ileri derecede gelişir, umranı mükemmelleşir ve refah nevinden olan ihtiyaç maddeleri çoğalırsa, bu takdirde bahiskonusu faydalanılabilir maddelerin (merâfik) temini ve bunların çokça edinilmesi konusundaki

gelir gruplarına tevzi ve taksim edilmesinin vereceği riyazî ve değişmez sonuç budur. Kısaca millî hasıla ile kişi başına düşen gelir arasında zaruri bir münasebet vardır. Bu durum zengin, gelişmiş, kalkınmış ve ilerlemiş devletlerle; fakir, gelişmemiş, kalkınmamış ve geri kalmış devletlerin mukayesesinde de aynı derecede isabetle bahiskonusu edilebilir. O çağlarda devletler arasındaki ithalat ve ihracaatın fazla olmadığı, istihsâl edilen mal ve hizmetlerin ekseriyetle iç piyasada, şehirlerde ve şehirler arasında istihlâk edildiği nazar-ı itibara alınırsa, İbn Haldun'un milletler arası mal ve hizmet mübadelesinden neden bahsetmediğini anlamak mümkün olduğu gibi, onun dahl ve harc dediği gelir ve gider (varidat ve sarfiyat) tabirlerini ithalat ve ihracaat yerinde de kullanmak kabil olur. Onun iki şehir arasında gördüğü münasebeti ve bunlar arasında yaptığı mukayeseyi daha ileri götürerek, iki devlet ve iki millet arasında da bahiskonusu edebiliriz.

talep sebepleri ve sâikleri gayet fazlalaşır. Herkes kendi haline göre bu gibi maddelere (nefis yiyecek ve pahalı giyecek maddelerine ve muhteşem konaklara) çokça sahip olmak ister. Bu durum karşısında, mevcut maddeler, bunlara talip olanların ihtiyaçlarının son derece gerisinde kalır, aslında az miktarda (üretilmiş) olan bu maddeler konusunda pazarlık yapan (rakipler) çoğaldığından, teklif ve talep sahiplerinin maksat ve arzuları bu eşya üzerinde yoğunlaşır. Neticede refah ve bolluk içinde bulunan servet sahipleri, aşırı derecede yüksek bir fiyatla bunları satın alırlar. Zira onlar, başkalarından daha çok bu gibi şeylere ihtiyaç duyarlar. Sonuçta gördüğün gibi bu çeşit eşyanın fiyatlarında pahalılık vukua gelir.

Aynı şekilde iş ve sanatlar (*a'mâl-sanâi'*) da, umranca gelişmiş ve ilerlemiş şehirlerde bulunur. İmdi bunların pahalı oluşunun sebepleri üçtür:

Birincisi: Umranca gelişmiş ve ilerlemiş şehirlerde mevcut olan refah sebebiyle bu gibi şeylere böyle yerlerde çokça ihtiyaç duyulması ve talebin fazla olmasıdır.

İkincisi: Gıda maddelerinin bol olması sebebiyle şehirde maişet temin etmek kolay olduğu için işin ehli olanların (sanatkâr ve usta işçilerin) hizmetleri ve başkalarının işinde çalıştırmaları hususunda kendilerini naza çekmeleridir.

Üçüncüsü: Refah içinde yaşayanların fazla olması; bunların, başkalarını kendi işlerinde istihdam etmeye çokça ihtiyaç duymaları ve hizmetlerinde, sanatkârları çalıştırmaya ziyadesiyle muhtaç olmalarıdır. Bu yüzden bu hususta, işinin ehli olan (mahir ve nâzik) ustalara, emeklerinin kıymetinden daha fazlasını verirler. Çünkü, *vasıflı iş gücünü, kendilerine tahsis etmek için çok sayıdaki teklif ve talep sahibi* rekabete girmişlerdir. Bunun için de, kendilerini aziz gören işçiler, sanatkârlar ve ustalar (hirfet ehli) nazlanır, (iş alma hususunda ağır ve isteksiz davranır), sonuçta yaptıkları iş pahalanır, şehir halkının bu hususta harcadığı para artar. (Çünkü vasıflı iş gücünün arzı az, ona olan talep ise fazladır. Halbuki hububatta durum bunun tersidir. Vasıflı iş gücünün değerli olması da, bu vasıftaki işçi ve ustaların yetiştirilmesini teşvik eder. Ancak vasıflı işçi yetiştirmek zaman ve istidat meselesidir).

Nüfusu az olan küçük kasabalara gelince, halk orada çalışmanın (ve iş gücünün) az oluşundan ve şehirlerin küçük olmasından dolayı gıda maddelerini bulamayacakları endişesine kapılırlar. Onun için de ellerinde bulundurdukları gıda mallarını titizlikle korur ve saklarlar. Bu yüzden bu nevi maddeler aralarında nâdir bulunur hale gelir (*azizu'l-vücûd* olur), müşteri yüksek fiyat ödeyerek bu malı satın almak zorunda kalır. (Küçük şehir halkının, zaruri olmayan ihtiyaç maddeleri demek olan) merafika gelince (iktisadî ve ticarî) ahvalin zayıf ve nüfusun az oluşu sebebiyle bu çeşit mallara da orada ihtiyaç ve talep bulunmaz. Bu sebeple pazarlarında bu nevi mallar revaç bulmayacağı için fiyatlarının düşük olması hususiyeti ortaya çıkar.

Gıda maddelerinin kıymetine bir de, şehir kapılarında (duhuliye) ve pazarlarda sultan (ve devlet) için takdir olunan vergi (gümrük ve harç) ve resimlerin değeri dahil olur. Tahsildarların ticarî emtia üzerinde kendilerine mahsus olmak üzere tarh ve takdir ettikleri muayyen menfaatlar (ve harçlar) vardır. Bundan dolayı şehirlerdeki (hâcî ve kemâlî mallara ait) fiyatlar, bâdiye ve kır alanlardaki fiyatlardan daha yüksek olur. Çünkü bura halkı arasında vergi, resim ve harç ya azdır veya hiç yoktur. Şe-

hirlerde ise, bilhassa hanedanlığın son döneminde bilakis çoktur.

Ziraî (mücadele) ilâçlarının kıymeti de gıda maddelerinin kıymetine dahil olabilir. Bu çeşit ilaçların masrafları, o maddelerin fiyatlarına yansır. Nitekim çağımızda Endülüs'te bu durum vukua gelmiştir. Şöyle ki: Hıristiyanlar, Müslüman Endülüslüleri, denizin kıyılarına ve buradaki ziraî mahsulü kıt, pis-sarp bölgelere sıkıştırıp, onların ellerindeki münbit toprakları ve bereketli araziyi zaptettikleri zaman, Müslümanlar, dikili ve ekili ürünleri ıslah etmek için, buradaki tarlaları ve ekim alanlarını (ziraata elverişli hale getirmek için) terbiye etmeye ihtiyaç duydular. (Toprağı, ekime ve dikime elverişli bir saha haline getirdiler). Bu ilaç, (muamele ve terbiye) haddizatında bir değeri olan emek ile, gübre ve benzeri gibi külfetle istihsal edilen maddelerle gerçekleşir, onların ziraî faaliyetlerine (ve istihsâl ettikleri ürüne) önemli bir sarfiyat olarak akseder. Onun için ürettikleri malların fiyatlarını tesbitte bu husus nazar-ı itibara alınır olmuştur. Hıristiyanlar İslâm ile mamur olan bu mıntıkada Müslümanları, sahillere sıkışmak zorunda bıraktıkları tarihten itibaren, pahalılık, Endülüs ülkesinin bir hususiyeti olmuştur ve sebep de budur (s. 695).

Bölgelerinde, pahalılığın hüküm sürmekte olduğunu işiten halk, bunun topraklarında gıda maddelerinin ve hububatın (ihtiyaçtan) az oluşundan ileri geldiğini zannederler. Lâkin durum hiç de öyle değildir. Zira bildiğimize göre onlar (Endülüs halkı), bütün mamur yerler içinde en fazla çiftçilikle meşgul olan ve bu işi en iyi beceren bir millettir. Bağı, bahçesi ve tarlası bulunmayan bir devlet adamı veya esnaf (Endülüs'te) azdır. Sadece sanatkârlardan, ustalardan ve gaza ve cihad maksadıyla Endülüs'e yeni gelmiş olanlardan çok az bir kısmı bir istisna teşkil eder. Bunların toprakları olmadığı için sultan, bunlara olan ihsanını, avle (aynî) olarak öder. Avle, söz-konusu zevatın, (askerlerin) ziraî mahsul nevinden olan erzakı ve ulufeleridir. Endülüs halkı, arasında hububat fiyatlarının yüksek oluşunun hakiki sebebi anlatmış olduğumuz hususdur.

Ekim alanlarının münbit ve toprakların bereketli olması sebebiyle, Berberlerin memleketlerindeki durum bunun tersidir. Zira mahsul elde etme külfeti (ve masrafları) üzerinden tamamen kalkmıştır. Ayrıca çiftçilik hem çok hem de yaygındır. İşte bu durum, ülkelerindeki gıda maddelerinin ucuz olmasına sebep olmuştur.

"Gece ile gündüzü takdir eden Allah'tır" (Müzzemmil, 73/20)[3].

XIII. Bedevîler, umranca ileri olan bir şehirde ikamet etmezler

Bunun sebebi, şudur: Umranı geniş ve ileri olan bir şehirde, bahsettiğimiz gibi refah çok olur. Refah sebebiyle de orada ikamet edenlerin ihtiyaçları artar. Bu (nevi

3 Bu bölümü dikkatle okuyanlar, bu satırların, fiyatların teşekkülüne esas teşkil eden unsurun "arz-talep" dengesi olduğuna inanan bir fikir adamı tarafından kaleme alındığı hususunda tereddüt etmezler. İbn Haldun'a göre, mal ve hizmet (*a'mâl*) arzını geliştiren ve artıran esas unsur, revaç ve taleptir. Talebi meydana getiren âmil ise ihtiyaç ve arzu (*ed-devâî*) dur. Daha fazla ve daha kaliteli mal ve hizmete ihtiyaç duyulmasının temel sebebi de umranda görülen çoğalma ve ilerleme, yani medenî gelişmedir. Medenî gelişmenin neye bağlı olduğu hususu ise, *Mukaddime*'nin esas konusu olup bir çok yerinde etraflı bir şekilde izah edilmiştir.

İbn Haldun'a göre umranca ileri ve medenî gelişmelere sahne olan şehirlerde zaruri ihtiyaç maddeleri ucuz olur. Çünkü herkes veya çoğu bu nevi maddeleri istihsâl ettiklerinden, bu mallarda bir bolluk, yani talepten fazla bir arz görülür ve bunun kaçınılmaz sonucu ucuzluktur. Bu çeşit malların istihsâli fazla maharete ve hünere ihtiyaç göstermez. Burada harcanan emek vasıflı değildir. Onun için herkes veya ekseriyet bu çeşit malları üretme imkânına sahiptir. Diğer taraftan aynı şehirlerde, maharet, hüner, sanatkârlık, ustalık, teknik ihtisas ve kabiliyet isteyen vasıflı iş gücü ile bu özellikteki bir iş gücü ile üretilen zaruri olmayan (hâcî) ve lüks mahiyette bulunan (kemalî) maddeler ve hizmetlerin arzı az, talibi ise çoktur ve bu durumun zaruri neticesi de bu çeşit mal ve hizmetlerin (*a'mâl*in) pahalı olmasıdır. Halbuki küçük kasabalarda, köylerde, köycüklerde, obalarda ve yurtlarda durum bunun tersinedir. Yani bu gibi yerlerde zaruri gıda maddeleri pahalı, lüks mallar ise ucuzdur. Bu durum da arz - talep kanununun sonucudur. Zira bu nevi yerlerde aslî, iptidaî, umumî ve zaruri ihtiyaç ve gıda maddelerine herkesin ihtiyacı vardır. Yani talep geniştir. Ama lüks ve fantazi sayılan mal ve hizmetlere çok az kimsenin ihtiyacı vardır. Yani talep son derece dardır. Onun için de bu nevi mal ve hizmetler, oralarda ucuz, değersiz ve önemsizdir. Durum böyle olunca, bir şehirde umran hangi ölçüde ilerlemiş ve medenî gelişme ne nisbette sağlanmışsa kabiliyet ve ihtisas isteyen hizmet ve emek (*a'mâl*) ve ona dayanılarak üretilen mal ve hizmetler o nisbette pahalı, değerli ve önemli olacak, küçük yerleşme merkezlerine gelindikçe de bu durumun tam tersi müşahade edilecektir. İşte, iktisat ve ictimaî hayatla ilgili bu gerçeğin zaruri bir sonucu, olarak kabiliyete ve ihtisasa dayanan emek ve hizmet ehli, kendilerine ya hiç önem ve değer verilmeyen veya pek az değer verilen umranca gelişmemiş olan küçük merkezlerden, medenî ilerlemenin hızlı olduğu büyük şehirlere doğru akacak, bu durum, esasen çok gelişmiş olan büyük şehirleri daha da geliştirecek, buna karşı hiç gelişmemiş veya pek az gelişmiş olan küçük yerleşme merkezlerini geri kalmışlık, kaderine mahkum edecek, diğer taraftan vasıflı iş gücünün, bahiskonusu istikamette akışına engel olunamayacaktır. İşte bugün "beyin göçü", "iş gücü ihracı" denilen hâdisenin esası ve mahiyeti budur.

İbn Haldun'u bu görüşleriyle David Ricardo'ya (1772 - 1823) benzetenler olmuştur. İngiliz iktisatçısı Ricardo, Liberalizmi savunan, kıymetin esasını emekle izah eden, iktisadî hâdiseleri istihsâl yönünden değil, üretilen malın bölüşülmesi yönünden ele alan ve rant nazariyesiyle tanınan kötümser bir düşünürdür.

Ona göre dünya nüfusu, biyolojik mahiyeti itibariyle geometrik olarak artarken bu nüfusu besleyecek olan gıda maddeleri, fizikî mahiyeti itibariyle aritmetik nisbette artmaktadır. Aradaki farkı ve gıda açığını kapatmak için beşerî faaliyetlerin hızlandırılması ve kesif hale getirilmesi gerekecektir. Bu yoldan elde edilecek yeni istihsâl miktarı, bilhassa ziraî ürünler ve buğday hem pahalı olacak, hem de tek fiyatla satılacaktır. Belli bir zamanda belli bir piyasada belli bir kalitedeki mal için teşekkül eden "tek fiyat", "en yüksek maliyet değeri"nden aşağı olmayacaktır. Yani istihsâl miktarı, ya entansif bir usûl ile aynı arazinin işlenmesi veya boş arazilerin işletmeye açılması suretiyle elde edilecektir. Bu takdirde, "azalan randıman kanunu"nun tesiriyle fiyatlar sürekli olarak yükselecektir. Mesela istihsal ettiği buğdayı A müstahsili 10, B müstahsili 12, C müstahsili 14 liraya mal etmiş olsun. Bu buğdayların piyasadaki fiyatı 14 liradan aşağı olamaz. Aksi takdirde C müstahsili istihsâldan vazgeçecek, bu da mal azlığına yol açacak ve fiyatları yükseltecektir. C müstahsiline nazaran B müstahsili 2, A müstahsili 4 lira bir rant temin etmektedir. Bu rantı doğuran âmil nedir. Ve bundan kim istifade etmektedir? Ricardo'ya göre bu ranttan bizzat toprağı işleyen çiftçiler ve müstecirler değil, arazi sahipleri faydalanmaktadırlar. Halbuki bunlar rantın doğmasına tesir etmiş de değillerdir. Bu rant arazi sahiplerine giderken en yüksek maliyet diğerlerini ilgilendirmektedir. Rantı tevlid eden "tabiatın cömertliği" değil, "tabiatın hasisliği" dir. Nüfus artıp medeniyet ilerledikçe herkes gıda maddelerindeki artıştan zarar görürken arazi sahipleri bundan istifade edeceklerdir. Bunun çaresi arazi sahiplerini sıkıştırmak değil, dışardan buğday ve gıda maddesi ithal etmektir. Arazî sahiplerinin cebine giden rantın miktarını azaltmanın yolu bu usûlle fiyatları kırmaktır. Böylelikle Ricarde da Malthus gibi serbest iktisadı, kötümserliğin ilacı ve kıtlığın çaresi olarak görmektedirler.

Endülüs'te müslümanların dağlık ve verimsiz topraklara sıkıştırılmaları, bu topraklardan yeteri kadar mahsul almak için çok emek sarf etmelerine, gübre ve ziraî mücadele ilaçları gibi bir takım ara malları kullanmalarına sebep olmuş bu da buğday fiatlarını yükseltmiştir. Yani fiyatları yükselten,

lüks) ihtiyaç maddeleri, onlarla ilgili talebin mevcut olması sebebiyle itiyat haline getirilir. O yüzden de, bu nevi (lüks tüketim) maddeleri, zaruri maddeler haline dönüşür. Buna ilaveten, o şehirdeki tüm hizmetler (*a'mâl*) aziz, değerli (ve nadir bulunur) hale gelir. Levazımat pahalanır. Zira refah dolayısıyla bir çok (arz ve) talep, (sınırlı olan) levazımat üzerinde yoğunlaşmıştır. Ayrıca pazarlara ve ticarî emtiaya devletçe konulan vergiler (ve harçlar) satılan malların değerlerine inikas eder. Bu yüzden levazımat, gıda maddeleri ve hizmetlerin değerleri büyük ölçüde pahalanır. Neticede şehir sâkinlerinin masrafları çoğalarak, oranın umranı ile mütenasip bir seviyeye ulaşır, sarfiyat büyük nisbette artar. Bu durumda, şehir halkı, kendilerinin ve ailelerinin maişetleri için zaruri olan maddeleri ve sair zahmet isteyen ihtiyaçlarını karşılamak için daha çok para harcama zorunda kalır.

Diğer taraftan bedevîlerin geliri fazla değildir. Zira kâr ve kazanca esas teşkil eden (kendi hizmet, iş ve) emeklerine talebin az olduğu (ve bu nevi iş gücünün arzedildiği) pazarların kesat halinde bulunduğu bir yerde ikamet etmektedir. Bundan dolayı kâr ve sermaye (kesb ve mal) biriktirememişler, bu yüzden, büyük şehirlerde yaşamaları son derece zorlaşmıştır. Çünkü lüzumlu maddeler, burada pahalı olduğu gibi ihtiyaç duyulan şeyler de değerlidir. Halbuki kırda ikamet eden bedevîler, en az emek (*akallu'l-a'mâl*, *minimum labor*) ile açıklarını kapatır ve ihtiyaçlarını tatmin ederler. Çünkü burada, maişetlerindeki refahla ilgili âdet ve itiyatları da, sair zahmet

ekim yapılan tabiatın ve arazinin hasisliğidir. Pahalılığın sebebi mahsulün yok veya kıt oluşu değildir. Mahsuldar olmayan dağlık bir yöreye yerleşen çok nüfusun hububatı çok emek ve çok malzeme harcayarak pahalıya mal etmeleridir. Yani nüfus ve münbit arazi yokluğu rantı tevlid etmektedir. Berber toprakları cömertçe ürün verdiği için orada hububatın fiyatları düşüktür. İbn Haldun bundan iki bölüm sonra gelecek olan 15. bölümde de zaman rantından bahs edecektir.

İbn Haldun'a göre insan emeği vasıflı olduğu nistbette kıymet ifade eder. Vasıflı olma hususiyetini yitirdiği nisbette de değersiz ve önemsiz hale gelir. Mesela bir emek ve onun sahibi, sadece hayvanların (veya bir makinanın) da yapabileceği bir işte, meselâ taşımacılıkta kullanılıyorsa, o emeğin değeri ve fiyatı, hayvanın gücünün değerinden ve fiyatından fazla farklı değildir. Hatta maliyeti daha ucuz, daha masrafsız, daha rahat ve daha emin olması itibariyle hayvan gücü, bu nevi emeğe tercih bile edilebilir. Demek ki, insanı hayvandan ayıran ve umranın gelişmesini temin eden temel unsurların başında vasıflı iş gücü, yani yetişmiş insan gelir. (bkz. Bölüm VI, Fasıl 2).

Nihayet İbn Haldun'a göre umranca ilerlemenin ve medenî gelişmenin bir vadesi, bir miadı, bir eceli ve son bulduğu bir nokta vardır. Bu noktadan itibaren muayyen bir yerde teraküm ve tekasüf etmiş vasıflı iş gücü, umranın dağılmasına muvazi bir surette dağılır. Ama bu hâdise meydana gelirken diğer bir yerde yeni bir umran vücuda gelir, bu sefer vasıflı iş gücü burada toplanır. Umran, vasıflı iş gücünü ve mütehassıs elemanları kendisinde toplar, orada toplanan kalifiye işçiler ve teknisyenler umranı daha da geliştirirler.

Fiyatların teşekkülünde, İbn Haldun'un göz önünde bulundurduğu unsurlardan biri de (*azizu'l-vücud*, dediği) "*nedret*" ve "*bolluk*" unsurudur. O, bu mânayı ifade etmek üzere "hısb" ve "kıllet" (bolluk - kıtlık, nedret), tâbirlerini kullanmaktadır. Ona göre ister mal ve eşya olsun, ister emek ve hizmet olsun, bir şey bol ve çok ise ucuz, az ve kıt (nâdir) ise, pahalıdır. Tabiîdir ki, bu esası tek başına değil, arz-talep dengesi kanunu ile birlikte düşünmek gerekmektedir.

İbn Haldun'un, vergi ve harçlarda görülen fazlalığın veya bir malın ve hizmetin üretilmesinde ara madde olan eşya fiyatlarının üretilen mal ve hizmetlerin fiyatlarına inikas edeceğini söylemesi de oldukça önemlidir. Kısaca, fiyatların tekevvün ve teşekkülü, piyasanın işleyiş biçimi hakkındaki İbn Haldun'un fikirleri gerçekten ileri ve ilgi çekicidir.

isteyen ihtiyaçları da azdır. Onun için de mal biriktirmek zorunda değillerdir.

Kim olursa olsun, şehire göç etmeye heveslenen ve orada ikamet etmeye teşebbüs eden bir bedevînin (intibaktaki) aczi (ve zaafı) derhal meydana çıkar, yerleşmek istediği (yeni) yerde perişan olur. (Çünkü şehrin, ictimaî ahvaline ve iktisadî şartlarına intibakta başarısız olmuştur). Bunların içinde, sadece daha evvel mal biriktirip servet sahibi olanlar, bu hususta ihtiyaçlarının üzerindeki bir seviyeye ulaşanlar ve bu durumlarını, rahat ve refah (konfor ve lüks) itibariyle, umran (ve şehir) halkı için tabiî olan bir noktaya (ve hududa) kadar devam ettirenler bir istisna teşkil ederler. Bu takdirde (bu şartlara haiz bulunanlar), şehire muntazam bir şekilde intikal edebilir. Bunların hali; âdet, itiyat ve refah itibariyle şehir halkının ahvaline intibak edebilir, zaten şehirlerdeki umranın bidayetinde durum böyledir[4].

"Allah her şeyi kuşatmıştır" (Fussılet, 41/54).

XIV. Zenginlik ve fakirlik itibariyle bölgeler arasında görülen farklı durumlar aynen şehirlerde olduğu gibidir

Bilinmelidir ki, umran itibariyle mükemmel olan, yörelerinde müteaddit milletler yaşayan ve nüfusu çoğalan bölgeler ahalisinin ahvali genişler, (iktisadî vaziyeti düzelir ve ilerler). Malları ve şehirleri çoğalır, devletleri ve memleketleri, (hanedanlıkları ve sultanlıkları) büyür. Bütün bunların sebebi, yukarıda bahsettiğimiz gibi (bu gibi yerlerde) emeğin (*a'mâl* ve hizmetlerin) çok bulunması ve ilerde anlatacağımız gibi onun servet sebebi olmasıdır. Bu servetten, ora sâkinlerinin zaruri (ve iptidaî ihtiyaçları) tam olarak karşılandıktan sonra, umranın miktarına ve kesretine (hacmine ve genişliğine) göre büyük bir fazlalık (*el-fazlatu'l-bâliğa*, artık, *great surplus*) hasıl olur. Bu (istihsâl fazlası), kesb (kazanç ve kâr) olarak halka avdet eder, onlar da bunu (biriktirir ve) sermaye haline getirirler. Nitekim ilerde "Geçim faslında" ve "Rızık ve kesbin beyanı bahsinde" (Bölüm 5, Fasıl 1) bu hususu sözkonusu edeceğiz. İşte bahsedilen sebepten dolayı zenginlik artar, (iktisadî) ahvâl genişler, refah ve ser-

4 İbn Haldun, "bedevîler, umranı çok olan şehir halkının yaşadığı hayat tarzını yaşamaktan kâsırdır, yani geridir", diyor. Bunu; bâdiye halkı için kusur, eksiklik ve yetersizlik olarak görüyor. Yani ona göre ictimaî gelişme, şehirleşme istikametinden seyretmektedir. Şehirleşme zarurî bir ictimaî vakıa olduğu gibi onun ortaya çıkardığı problemler de zaruridir. Fakat bütün bunlar cemiyet hayatının belli dönemleri ile ilgili bulunmaktadır. İbn Haldun bu ve bundan sonraki bölümlerde, kırlardan, göçebelikten ve köylerden gelerek şehirlere yerleşenlerin karşılaştıkları ictimaî, bilhassa iktisadî meseleleri, zorlukları ve intibaksızlıkları ele almakta, bu nevi intibak ve imtizaç edememe durumunun ortaya çıkardığı patlamalara ve kesmekeşe dikkat çekmektedir. Şehirleşmenin önem ve hız kazandığı günümüzde, iktisadî sâiklerle köylerden gelerek şehirlere, bilhassa büyük şehirlere yerleşenlerle, buralarda gecekondu semtlerinde perişan olanların, ayrıca Anadolu köylerinden giderek çeşitli Avrupa ülkelerinde çalışan işçilerin karşılaştıkları sıkıntılar, güçlükler ve uyumsuzluklar bu bakımdan önem taşımaktadır. Ömrünün ilk yarısı veya çocukluk ve gençlik yılları köyde, geriye kalan yılları şehirde geçen çok sayıdaki insanımız köy -kent hayatı arasındaki farkı ve bu farkın cemiyet hayatına yansıyan tezahür, tesir ve neticelerinin mahiyetini yaşayarak tecrübî bir surette bilmektedirler. Az gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelerde bu durum, cemiyet ve millet hayatında büyük rahatsızlıklara, dengesizliklere ve çalkantılara yol açmaktadır.

vet ortaya çıkar, pazarların hareketlenmesi sebebiyle hanedanlığın vergi gelirleri çoğalır. Bunun sonucu olarak devletin malı fazlalaşır, kudreti azametin zirvesine yükselir. Çeşit çeşit kale (istihkâm, tahkimat) ve hisarlar meydana getirme, kasabalar kurma, muhkem şehirler inşa etme yoluna gider.

Bu hususta Mısır, Suriye, Irak-ı Acem, Hind, Çin gibi doğu bölgelerini ve tümü ile kuzeydeki yöreler ve bilhassa Akdenizin ötesinde kalan kuzey mıntıkaları nazar-ı itibara alınız. Buradaki umran ziyadeleştiği için ora sâkinlerinin zenginliği de ziyadeleşmiş, hanedanlıkları büyümüş, yerleşme merkezlerinin ve şehirlerin sayısı artmış, ticaretleri ve (iktisadî) halleri gelişmiştir.

Çağımızda Mağrip'teki İslâm ülkelerine gelen Hıristiyan milletlerine mensup tüccarların vaziyetlerini müşahede ediyoruz. Bunların zenginlikleri ve (iktisadî) durumlarının genişliği vasf ile ihata olunmayacak (ve hesaba kitaba sığmayacak) kadar fazladır. Şarktaki tüccar ve onların ahvaline dair olmak üzere bize ulaşan haberler de aynı şekilde hatır ve hayale sığmayacak kadar fazladır. Bunlardan daha fazla dikkat çekici olan Irak-ı Acem, Hind ve Çin gibi uzak - doğunun (iktisadî imkânları, ticaret erbabının iktisadî vaziyetleri ve) ahalisinin ahvalidir. Çünkü kervanlar ve seyyahlar, onların zenginlikleri ve servetleri konusunda bize garip (taaccüp edilecek) haberler nakletmişlerdir. Nice kereler bu türlü haberler ekseriyetle red ve inkârla karşılanmaktadır. Bu gibi haberleri işiten avam, bu durumun, ora halkının büyük meblağda mala ve servete sahip olmalarından veya (başka yerlere nazaran) topraklarında daha fazla miktarda altın ve gümüş madenleri bulunduğundan veyahut da eski kavimlere ve milletlere ait altınlara (hazinelere ve definelere), başkalarının değil, münhasıran onların sahip olmalarından ileri geldiğini zannederler. Fakat durum, hiç de öyle değildir. Zira bu bölgelerde bilinmekte olan malum altın madeni, sadece Sudan'ın vilayetlerinden gelmektedir. Burası, Mağrip'e daha yakındır. Bunlar, ülkelerindeki bütün ticari emtiayı ticaret maksadıyla başka memleketlere ihraç etmektedirler. Şayet yanlarında bol miktarda servet mevcut olsaydı, para kazanmak maksadıyla, kendilerine ait ticarî emtiayı başka ülkelere ihraç etmezler ve esas itibariyle kimsenin malına ve parasına hiç bir şekilde ihtiyaç duymazlardı.

Şarktaki (iktisadî) ahvalin genişliğini, büyük ve fazla oluşunu, mal ve servetin çokluğunu garip bulan müneccimler, böyle bir durumu görünce, şark doğumlu olan ahaliye, yıldızlardan gelen ihsanlar ve kısmetler, garp doğumlu olan ahalinin hisse ve nasiplerinden daha çoktur, diyerek böyle bir kanaata ulaşmışlardır. Daha evvel de söylediğimiz gibi; bu nücûmla ilgili ahkâm ile yeryüzündeki ahval arasındaki mutabakat cihetinden doğrudur. Onlar bu hususta sadece yıldızla ilgili sebebin (sebeb-i nücûmî, *astralagical reason*) hakkını vermişler, ama yeryüzü ile ilgili sebebin (sebeb-i arzî, *terrestrial reason*) hakkını ödemek üzerlerinde borç olarak kalmıştır. Bu da, (yani arzî ve maddî sebep) söylediğimiz gibi doğu topraklarında ve mıntıkalarında umranın geniş ve bu durumun buraya mahsus olmasıdır. Umrandaki genişlik, çok amel (emek ve hizmet) sayesinde çok miktarda kâr ve kazanç neticesini meydana getirir. Zira kazancın sebebi (iş, hizmet ve) ameldir. Bundan dolayıdır ki, bolluk ve zenginlik, diğer bölgelere nazaran şarkın hususiyeti olmuştur. Yoksa mücerred yıldızla-

rın tesiriyle bu durum husule gelmiş, (ora halkının yıldızı parladığı için böyle olmuş) değildir. Bu suretle, evvelce işaret ettiğimiz ciheti de dikkate alarak, nücûmî ahkâmın bu hususta müstakillen tesirli olmadığı, nücûmun hükmü ile arzdaki umranın ve bunun tabiatı arasında bir mutabakatın, mutlaka var olması icabeden bir husus olduğu anlaşılmış olmaktadır.

Umrandan hasıl olan bu zenginlik durumunu İfrikiye mıntıkası ile Berka'da nazar-ı itibara alınız. Bura sakinleri seyrekleştiği ve umranı noksanlaştığı vakit, bakınız halkının (iktisadî) ahvali nasıl dağılmış, fakirlik ve mahrumiyet derecesine varmış, vergi gelirleri gerilemiş ve sonuçta bölgedeki hanedanlıkların servetleri de azalmıştır. Halbuki daha evvel buralarda kurulmuş olan Şia (Fatımî) ve Sinhace (Ziridîler) hanedanlıkları zenginliği, vergi gelirlerinin çokluğu, yaptıkları masraflar ve insanlardaki ahvalin genişliği itibariyle, herkesçe malum bulunan (ileri) bir vaziyette idi. Hatta, ihtiyaçlarını ve önemli işlerini görsün diye Kayravan'dan, Mısır hükümdarına bile mal takdim ediliyordu. Hanedanlığın serveti o derecede idi ki, komutan Cevher Kâtib, Mısır'ı fethetmek için sefere çıktığı zaman, ordunun erzakını, onlara yapılacak olan ihsanları ve gazilerin masraflarını karşılamak için yanında bin yük mal ve servet götürmüştü.

Mağrip (Fas) mıntıkası, gerçi eskiden İfrikiye'den (Cezayir) geri idi ama, yine de bu bakımdan durumu fazla ehemmiyetsiz sayılmazdı. Muvahhidler hanedanlıkları sırasında buranın (iktisadî ve malî) ahvali geniş ve vergileri boldu. Burası, o zamanki durumdan çağımızda geri kalmıştır. Zira oranın umranı gerilemiş ve eksilmiş bir haldedir. Buradaki Berberlerin umranının ekserisi ortadan kalkmış, malum bulunan seviyesinden açıkça hissedilir derecede noksanlaşmıştır. Buranın ahvali, hemen hemen İfrikiye'nin ahvaline benzer bir vaziyete gelmiştir. Halbuki daha evvel burasının umranı, uzak batıdaki Sus ile Berka boyunca, aralıksız bir şekilde Akdeniz'den Sudan illerine kadar dayanıyordu. Bugün burası tümü ile veya ekseriyet itibariyle ıssız, sahipsiz ve bomboş bir araziden ibarettir. Sadece bölgenin Akdeniz kıyısı ile oraya yakın olan yaylalar bir istisna teşkil etmektedir.

"Arzın da arz üzerinde bulunanların da vârisi Allah'tır ve O, vârislerin en iyisidir".

XV. Şehirlerde akar ve çiftlik sahibi olmak ve bunların faydaları ve gelir durumları

Bilmek gerekir ki, şahir ve kasaba ahalisinin, birden bire ve bir dönemde (kısa sürede) çok miktarda akar (yani bağ, bahçe, arsa, ev ve bark gibi gayrımenkul) ve çiftlik sahibi olmaları (bu gibi şeyleri biriktirmeleri ve yığmaları) mümkün değildir. Çünkü zenginlikteki halleri itibariyle ne kadar ileri olurlarsa olsunlar, haddinden fazla bir değeri bulunan emlâk edinecek kadar servet hiç birinde yoktur. Bunların mülk edinmeleri ve biriktirmeleri, sadece tedrici surette husule gelir. Bu da ya atalardan ve akrabalardan miras kalan mala vâris olmakla olur. Böyle böyle yani mirasla bir çok kişinin emlâki (babanın, dedenin.., ilk biriktirdiği mülk) bir kişinin elinde toplanır ve o da bu yoldan zengin olur. Veya (gayrımenkullerin fiyatları ile

ilgili olmak üzere iktisadî buhran dönemlerinde) fiyat inmeleri ve yükselmeleri şeklinde pazarlarda görülen değişme ile olur. Bir hanedanlığın son bulup, yerini diğer bir hanedanlığın almaya başladığı dönemde, (mal, mülk ve serveti) koruyan askerî güç yok olduğu, (mülkiyeti himaye eden) örgüler söküldüğü ve şehir harap olmaya yüz tuttuğu sıralarda, gayrımenkullere olan imrenme ve talep durumu azalır. Zira (ictimaî ve iktisadî) ahvalin dağılması sebebiyle, bu gibi şeylerden temin edilen faydalar azalmıştır. Bu yüzden de (emlâkin) fiyatı düşer, ucuz bir fiyatla mülk sahibi olmak mümkün olur, sonra bu (gayrımenkuller) miras yoluyla diğer birinin mülkiyetine intikal etmiş olur. Diğer taraftan ikinci hanedanlığın büyümesi sebebiyle şehir yeniden gençleşip oradaki ahval cazip ve fevkalade güzel bir şekilde nizama girince, bu durumla birlikte akar ve çiftlikler lehine bir talep (imrenme ve heveslenme) hali hasıl olur. Zira bu takdirde bu gibi şeylerin temin ettiği fayda çoktur. O yüzden gayrımenkullerin değerleri artar ve ilk önce görülmeyen bir önem kazanır. İşte (gayrımenkullerin) pazarlanmasında ve fiyatındaki, "değişiklik" (*hivâle, fluctuation*)ten maksat budur. Bu vaziyette emlaki olanlar, şehrin en zengini haline gelmiş olur, bu servet, onun çabalaması ve kazanması (sa'y ve iktisabı) ile elde edilmiş değildir. Zira o, böyle bir serveti çalışarak ve kazanarak elde etmek kudretine sahip değildir.

Akar ve çiftliklerin gelirleri ve temin ettikleri faydalar, maişetleri itibariyle sahibinin ihtiyaçlarını karşılamaya kâfî değildir. Çünkü bu gelir refahın gerektirdiği âdetlere ve onun (sebeplerine ve) vasıtalarına yetmez. Ekseriya bu gelir sadece bir açığı kapatmak ve maişet için zaruri olan ihtiyaçları karşılamak için kullanılır. (Bağ, bahçe, tarla, arsa, ev, dükkân gibi gayrımenkullerin gelirleri ancak zaruri gıda maddelerini temine kâfi gelir). Şehirlerdeki tecrübeli ihtiyarlardan (ve yaşlı âlimlerden) işittiğimize göre akar ve çiftlik gibi bir mülk edinmekten maksat, (ölümden sonra) arkaya bırakılan zayıf neslin (ve küçük yaştaki zürriyetin geçimlerini temin hususunda duyulan) endişedir. Bu suretle sözkonusu zayıf zürriyet, kazanmaktan âciz bir halde bulundukları sürece, bu emlâkla büyür, rızıklarını temin eder ve onun geliriyle yetişirler. Bunlar kazanma gücüne sahip olunca, maişetlerini temin için bizzat çalışırlar. Bedenindeki bir zayıflık (ve sakatlık) veya akl-ı meaşındaki bir âfet (aklî ve zihnî bir eksiklik ve yetersizlik) sebebiyle kazanmaktan âciz kalan nice çocuklar vardır. Bu takdirde bahiskonusu gayrımenkul, onun halini düzeltmesini (ve geçimini temin etmesini) mümkün kılar. Büyük servet sahiplerinin, gayrımenkul edinmelerinden maksat budur.

Gayrımenkullerden servet biriktirmek, ve bu yoldan büyük servet sahiplerinin yaşadıkları gibi (ekstra ve fevkalade lüks) bir hayat yaşamak, mümkün olmaz. Bu durum nadir veya az sayıdaki kimseler için pazarların değişmesi (ve iktisadî buhranlar zamanında fiyatların gayr-ı tabiî bir şekil alması), ve bu esnada çok miktarda akarın ele geçmesi ve bunun da hem cins hem kıymet itibariyle şehirde pahasının yüksek olması suretiyle hasıl olabilir. Ancak böyle bir servet ortaya çıkınca, emirler ve valiler nice kere ona göz diker, ekseriya ya onu gasbeder veya emlâk sahibini, (az ve önemsiz bir meblağ karşılığında) mülkünü kendilerine satmaya mecbur ederler. Bun-

dan dolayı da mülk sahipleri zarara, ziyana ve haksızlıklara duçar olurlar[5].

"Allah işinde galiptir" (Yusuf, 12/21) (Büyük arşın sahibi odur).

XVI. Şehirdeki sermayedârlar, makama ve müdafaaya muhtaçtırlar

Şöyle ki, hadarî bir şahsın sermayesi (*capital*) büyür, edindiği akar ve arazi çoğalır, şehir halkının en zengini haline gelir, gözler onun servetine çevrilir, refah ve onunla ilgili âdetlerle alâkalı ahvali genişler. İşte o vakit, bu servetten dolayı hükümdarlar ve emirler onu sıkıştırır ve bu hususta kendisine diş bilerler. Tecavüzkâr olmak, beşerin tabiatında mevcut olduğundan, herkes (ve bütün devlet ricali) onun elinde bulunan servete sahip olmaya ve bunu kendi mülkiyetlerine geçirmeye göz diker. Bu hususta birbiriyle rekabete girerler. Bu konuda mümkün olan tüm hilelere ve kurnazlıklara baş vururlar. En sonunda onu, üzerinde devletin kanunu tatbik edebilecek (ve hükümetin tasarrufu altına girebilecek) bir duruma getirir, malını müsadere etmeyi haklı kılan bir takım mucib sebepler ortaya atarlar. Zaten hükümetçe tatbik edilen ahkâmın çoğu, ekseriya zulüm ve haksızlıktan ibarettir. Çünkü halis adalet sadece şer'î mânadaki hilafette (ve ona dayanan hükümet etme şeklinde) mevcuttur. Bu ise çok kısa bir zaman devam etmiştir. Hz. Peygamber (s.a.) "Benden sonra hilafetin devam müddeti sadece otuz senedir, bundan sonra (devlet idaresi, eskiden olduğu gibi) ısırgan bir mülke avdet eder", buyurmuşlardır.

Bundan dolayı, umran içinde sermayedarların ve servetiyle şöhret yapanların mutlaka bir koruyucu (askerî) güce ve makama ihtiyacı vardır. Bu (nâmı) güç ile kendini savunur, bu makam sayesinde ya hükümdarın yakınlarının veya dostlarının veyahut da sultanın saygı gösterdiği asabiyetin himayesi altına girer, onun şemsiyesiyle gölgelenir, bunun temin ettiği emniyet sayesinde haksız muamelelerden kurtulur, rahat nefes alarak dolaşır. Şayet bir zengin için bu durum bahiskonusu değilse, (elinde bulundurduğu serveti devlet ve asker gücü ile koruyamıyorsa), çeşit çeşit hile ve (hâkimlerin buldukları) kanunî bahanelerle (bütün serveti) yağma edilir. (Onun için her zengin, serveti nisbetinde, bir devlet adamına istinat etmek zorundadır)[6].

5 Burada üzerinde durulan akar ve ziya gayrımenkul ve arazi mânasına gelmektedir. Ev, ocak, dükkân, bağ, bahçe, arsa, tarla ve çiftlik bu iki kelimenin şümulüne girer. Buna emlâk ve mülk adı da verilir. İbn Haldun'a göre geniş araziye, emlâke, akara ve gayrımenkullere uzun sürede, tedricî surette sahip olunur. Zaman süreci içinde miras ve aşırı fiyat düşmeleri geniş çapta gayrımenkul sahibi olmaya imkân verebilir. Yoksa bunlar normal piyasa şartları içinde emek ve servet harcanarak elde edilemezler. Yani gayrımenkullerin elde edilmesinde önemli rol oynayan emek değil, zaman ve piyasadaki anormal değişmelerdir. Gayrımenkullerin ve arazinin temin ettiği fayda ve gelire gelince, bu da ekseriya sadece zaruri ihtiyaçları karşılar, lüks ve konfora yetmez. Gayrımenkul edinme arzusunun kaynağı küçük yaştaki çocukların veya aklı ve bedeni itibariyle eksik olan neslin istikbalini garanti altına almaktır.

6 Sermaye ve servet sahipleri makama ve müdafaaya muhtaçtır, demek, bu makama bizzat sahip olmak ve mallarını bizzat (korumak zorundadırlar, demek değildir. Servetlerini koruyabilmek için ya hükümdarın, ya onun akrabalarından birinin veya dostlarının, veyahut asabiyet sahiplerinin veya bir devlet adamının himayesini temine mecburdur, demektir. Sermaye, mal ve servet silahla korunup emniyet altına alınmazsa, ya yağma edilir veya en azından gelişme imkânı bulmaz. Devletlerin silahlanmaya önem vermelerinin sebebi de iktisadî çıkarlarını bu sayede korumak içindir.

"Allah karar verir ve O'nun verdiği kararı hiç bir kimse bozamaz" (Ra'd, 13/41).

XVII. Şehirlerdeki hadaret, hanedanlıklardan kaynaklanır ve onun aralıksız devam etmesi ve kökleşmesiyle kökleşir

Bunun sebebi şudur: Hadaret, (yerleşik kültür), umrandaki zaruri ahvalin üstünde bulunan âdetle ilgili (zâid) bir durumdan ibarettir. Bu ziyadelik, refahtaki farklılık nisbetinde ve, milletlerin varlıklı ve yoksul (çok veya az, güçlü veya zayıf) olmalarındaki değişik durumlara göre sayılmayacak kadar farklılık gösterir. Hadaret, nevileri ve sınıfları itibariyle, milletlerde fenlerin çoğalması durumunda vukua gelir. Onun için (hadaret), sanatlar mesabesindedir. Bu sanatlardan (ve fenlerden) herbiri, onunla meşgul olan kişilere, (meslek erbabına) ve mahir ustalara ihtiyaç gösterir. Sanat çeşitlerinin ziyadeleştiği ölçüde, o sanatların ehli olan sanatkârlar da fazlalaşır, bu nesil sanatlarla renklenir, (bu suretle farklı meslekler ve iş kolları ortaya çıkar). Ne vakit günler bu şekilde aralıksız olarak birbirini takip eder ve bahiskonusu sanatlar ard arda sürüp giderse, sözkonusu sanatkârlar da, sanatlarında mütehassıs ve ondan anlama konusunda maharet sahibi olurlar. Uzun asırların ve geniş bir zamanın geçmesi ve emsalinin tekrarlanması, (aynı şeylerin yeniden yapılması ve sürekli olarak işlenmesi) suretiyle sanatlar daha sağlam ve daha köklü bir hale gelir.

Bu durum, ekseriya şehirlerde vukua gelir. Zira buraların umranı gayet engindir, halkının refahı da fazladır, hanedanlık burada yerleşmiş ve kökleşmiştir. Bahiskonusu şeylerin tümü hanedanlık sayesinde husule gelir. Zira hanedanlık, tebaanın malını toplar ve onu kendi dostlarına ve adamlarına harcar. Bu suretle, bunların halleri, mal ve servetten ziyade makam ve mevki itibariyle genişler. (Zira onlarca, siyasî ve idarî itibar, malî ve iktisadî itibardan daha önemlidir) . Böylece tebaadan elde edilen gelirler, hanedanlık mensuplarına (ve devlet adamlarına) harcanır, sonra (bu mal ve para), onlarla alâkası (ve alışveriş nevinden münasebeti) bulunan şehir halkına geçer, bunlar da nüfusun ekseriyetini teşkil ederler. Bu suretle bunların da servetleri çoğalır ve zenginlikleri artar. Böylelikle refahla ilgili usûl ve âdetleri çoğalır ve onların arasında sair kollarıyla birlikte sanatlar ve fenler sağlam bir şekilde yerleşir. "*Hadaret*" (*sedentary culture*) işte budur.

Bundan dolayı görüyoruz ki, (medeniyet merkezlerinden) uzakta olan bölgelerdeki şehirler, umran itibariyle mükemmel bir halde bulunsalar bile, üzerlerinde bedevîlik ahvali galip olur, hadaretin bütün yol ve usûllerinden uzak kalır. Halbuki hanedanlığın merkezi ve karargâhı olan orta bölgelerde yer alan kasabalardaki durum bunun aksinedir. Bunun yegâne sebebi, onların civarında hükümetin (ve hükümdarın) bulunması ve ona ait malların öbürlerine de taşınmasıdır. Tıpkı uzaklardaki kuru ve kır yerlere varıncaya kadar, sırayla önce kendisine en yakın yerleri sonra onun bitişiğindeki yerleri... kademe kademe yeşillendiren bir su menbaı gibi. Daha evvel, "Hanedanlık ve hükümdar (hükümet), âlem için bir pazar yeridir" demiştik (bk. Bölüm 3, Fasıl, 3, 40). Şu halde bütün ticarî emtia, pazarda ve ona yakın olan yerlerde mevcut olacaktır. Pazar yerinden (fazla) uzaklaşınca da, ticarî emtia tamamiyle orta-

dan kaybolmuş olacaktır. Sonra bahiskonusu hanedanlık aralıksız devam eder ve hükümdarlar belli bir şehirde yekdiğerini takip ederlerse, ora halkı arasında hadaret iyice yerleşir ve daha ziyade kökleşir.

Bu hususu Yahudiler hakkında nazar-ı itibara alınız. Suriye'deki mülkleri bindörtyüz sene kadar uzayıp gittiği için hadaretleri iyice kökleşmiştir. Maişet ahvali ve âdetlerinde ve yemek, giyinmek ve sair ev ahvali gibi geçimle ilgili sanatların her kolunda maharet kazanmışlardır. O derecede ki, bu gibi şeyler bugün bile ekseriya onlardan alınmakta ve öğrenilmektedir. Onlardan ve onlardan 600 sene sonraki Romalılardan gelen hadaret ve ona ait âdetler Suriye'de kökleşmiştir. Zira bunlar da hadaretin nihai noktasına ulaşmışlardı.

Kıptîlerin (Cobt) durumu da böyledir. Bunların alemdeki mülkü üçbin sene devam etmiş ve onun için beldeleri olan Mısır'da, hadaretin âdetleri iyice yerleşmiştir. Onları burada evvela Yunan (İskender), sonra Roma (Bizans), mülkü, daha sonra tümünü hükümsüz kılan İslâmın mülkü (ve hâkimiyeti) takip etmiştir. Şu halde burada hadaretin âdetleri ve itiyatları aralıksız olarak süregelmiştir.

Aynı şekilde hadaretin âdetleri ve itiyatları Yemen'de de kökleşmiştir. Zira Amâlika ve Tubbalar çağından beri binlerce yıl var ki, oradaki Arap hanedanlığı kesintisiz bir şekilde sürüp gitmiş ve onları da Mudar (Müslüman Arapların) mülkü takip etmiştir.

Irak'taki hadaret de böyledir. Zira Keldanîlerin başlangıcından beri burada Nabatîler, İranlılar, Keyanîler (Achemenids), Sasanîler ve bunlardan sonra da Arap hanedanlıkları aralıksız olarak binlerce yıl sürüp gitmiştir. Bu sebeple çağımızda yeryüzünde Suriye, Irak ve Mısır halkından daha hadarî olan yoktur.

Aynı şekilde hadaretin âdetleri Endülüs'te de kökleşmiş ve sağlam bir şekilde yerleşmiştir. Çünkü buradaki muazzam Got hanedanlığı ve sonra onu takip eden Emevî mülkü fasılasız olarak binlerce yıl devam etmiştir. Her iki hanedanlık da muazzamdır ve onun için burada hadaretin âdetleri aralıksız olarak devam etmiş ve sağlam bir şekilde yerleşmiştir.

İfrikiye ve Mağrib'e gelince, burada İslâmdan evvel büyük bir mülk yoktu, sadece Rumlar (Roma ve Bizans) ve Frenkler denizi geçerek İfrikiye'ye çıkmışlar ve sahil bölgelere mâlik olmuşlardır. Durmadan yer değiştiren göçebe Berberlerin onlara olan itaatları sağlam değildi. Rumlar ve Frenkler sadece (Ebu Tavil Kalesi) ve Kayravan gibi yerlerde (muvakkaten) bulunmuşlardı. (Halbuki Berberler sarp ve dağlık yerlerde yaşadıklarından) hiç bir hanedanlık Mağripliler üzerine yürüyememişti. Onlar sadece Akdeniz'in öbür yakasındaki Got hükümdarlarına, itaatlarını bildiren elçiler gönderiyorlardı. İslâm gelip Araplar İfrikiye ve Mağrip'e mâlik oldukları zaman, İslâmın ilk dönemindeki kısa bir süre müstesna, Arapların buradaki mülkü çok sürmedi. Araplar o çağda bedevîlik tavrında idiler. (Onun için de burada bırakacakları hadaret yoktu.) Onlardan, İfrikiye ve Mağrip'e yerleşip kalanlar, buralarda takip ve taklid edecekleri ve önceden kalmış bulunan bir hadaret bulamadılar. Zira (buranın yerlileri olan) Berberler, bedevî bir hayat içinde gömülüp kalmışlardı. Sonra çok geçmeden Hişam b. Abdülmelik zamanında Mağrib-i Aksâ (Merakeş) Berberleri, Meysere Matgarî öncülü-

günde isyan ettiler ve ondan sonra da bir daha Arap hâkimiyetine girmediler, müstakil bir idareye kavuştular, tekbaşına hâkimiyet kurdular. Gerçi İdris'e biat etmişlerdi. Ama yine de İdris'in, onların arasında kurmuş olduğu devlet, bir Arap hanedanlığı sayılmazdı. Çünkü, (İdrisîler) hanedanlığını bizzat Berberler sevk ve idare etmişlerdi. Bu hanedanlıktaki Arapların sayısı da fazla değildi. İfrikiye ise, Ağlebîlerin ve onlara intisap eden Arapların elinde kaldı. Bu yüzden Ağlebîlerin az çok bir hadaretleri olmuştur. Zira onlar için mülkün refah ve nimetleri husule gelmiş, ayrıca ellerindeki Kayravan şehri de umranca gelişmiş durumda idi. Onların bu hadaretine Kütâme, bunlardan sonra da Sinhace vâris oldu. Fakat bütün bunlar (ve sözkonusu devirler) azdır, 400 seneye bile varmamıştır. Çok geçmeden hanedanlıkları son bulmuş, orada mevcut olan hadaretin rengi değişmiştir. Çünkü sözkonusu hadaret sağlam bir şekilde yerleşmemişti. (Sonra da) bedevî Araplardan Hilalîler, burasını tagallüp yolu ile zaptederek tahrip ettiler.

(Fakat bu tahripten sonra bile) oradaki umranın hadaretinden silik bir iz çağımıza kadar baki kalmıştır. Cedleri; Kale veya Kayravan veya Mehdiye'den olan şahıslara dikkat ediniz. Bunların ev işlerinde, (aile idaresinde) ve (ahalinin) halleriyle ilgili âdetlerinde hadaretten bir takım eserler bulacaksınız. (Eski ahvale ait bulunan) bu eserler, diğer (bir takım âdet ve ananeler) ile karışık bir halde bulunmaktadır. Bu gibi şeyler hususunda basiret sahibi olan bir hadarî onları, başkalarından ayırt edebilir. İfrikiye'deki (diğer) şehirlerin çoğunda da durum böyledir. Fakat aynı durum Mağrip ve oradaki şehirlerde yoktur. Çünkü Ağlebîler, Şiîler (Fatımîler) ve Sinhace devirlerinden itibaren İfrikiye'de hanedanlık çok daha uzun süreli olarak kökleşmiştir.

Mağrib'e gelince: Muvahhidler hanedanlığından itibaren burası, Endülüs'ten intikal eden hadaretten büyük pay almış ve hadaretle ilgili âdet ve itiyatlar buraya iyice yerleşmiştir. Zira Muvahhidler hanedanlığı Endülüs'teki illeri de istilâ etmiş, ve ora halkından bir çoğu, ister istemez buraya intikal etmişti. (Muvahhidler hanedanlığının) sahası, malum olduğu gibi genişti. Bu sebeple, Mağrip yeteri kadar hadaretten ve bu hadaretin iyice yerleşmesinden nasip almıştı. Bunun büyük bir kısmı da Endülüs halkından (alınmış ve yayılmış)dı.

Sonra Hıristiyanlar tarafından sürgün edilen doğu Endülüs halkı da İfrikiye'ye intikal etti. Buradaki şehirlerde hadaret (ve kültür) eserleri bıraktılar. Bunun büyük bir kısmı da Tunus'ta idi. Burada (bu eserler ve kültürler), Mısır hadareti ve oranın âdetlerinden olmak üzere yolcuların naklettikleri şeylerle meze oldu. Bu suretle Mağrip ve İfrikiye, hadaretten yeterince nasip almış, fakat daha sonra bunların yerini ıssız yerler almış, durum eski şekline girmiş, Mağribte Berberler, dinleri (ve benimsedikleri yaşama tarzı) olan bedevîliğe ve huşûnete avdet etmişlerdir. Her halükârda İfrikiye'deki (medenî ve kültürel) eserler, Mağrip ve oradaki şehirlerde olandan daha çoktur. Çünkü oralarda kurulan eski hanedanlıklar Mağrip'tekinden daha çoktur, ayrıca İfrikiye halkının âdetleri, gidip gelenlerin çok olması sebebiyle Mısır halkının âdetlerine yakındır.

İnsanlardan gizli kalan bu sır ve hikmetteki inceliği kavramaya çalışınız. Biliniz ki, bunlar, yekdiğeriyle mütenasip olan hususlardır. Yani hanedanlığın kuvvet ve zaaf hali millet veya cemaatının çokluğu kasaba ve şehrin büyüklüğü, nimet ve servetin fazlalığı arasında karşılıklı münasebetler ve nisbetler vardır. Şöyle ki: Hanedan-

lık ve mülk, âlemin ve umranın sureti (formu)dir. Tebaa, şehirler ve sair ahval (itibariyle âlem ve umran) da tümü ile o suretin maddesini (*matter*) teşkil etmektedir. (Devlet suret, âlem ve umran onun maddesidir). Vergi gelirleri döne dolaşa tebaaya gider. Bunlar, ekseriya servetlerini kendi pazarlarından ve ticarî faaliyetlerinden temin ederler. Hükümdar ihsanını ve parasını tebaasına akıtırsa, bu onlar arasında yayılır. Döne dolaşa tekrar hükümdara gelir, sonra ondan yine onlara gider. Şu halde vergi ve haraç suretiyle tebaanın elinden çıkan mal ve servet, atâ ve ihsan yolu ile tekrar onların eline geçer. Bu takdirde hanedanlığın (iktisadî) hali nisbetinde tebaanın eli genişler, tebaanın zengin ve sayıca çok olmaları nisbetinde de hanedanlık mal ve servet sahibi ölür. (Devletin iktisadî gücü nisbetinde millet, milletin varlıklı olması nisbetinde devlet zengin olur). Bütün bunların kökü de umran ve ondaki gelişmedir. Bu hususu nazar-ı itibara alarak hanedanlıklar üzerinde inceden inceye düşünecek olursanız, anlatılanların hakikate uygun olduğunu görürsünüz[7].

"Allah hükmeder ve hiç bir kimse O'nun fermanına karşı çıkamaz" (Yusuf, 12/41).

XVIII. Hadaret, umranın gayesi ve ömrünün nihayeti olup onun çöküşünü haber verir

Evvelce verdiğimiz izahatla şunu beyan etmiştik: Mülk ve hanedanlık asabiyetin ulaşmak istediği bir gayedir (Bölüm 2, Fasıl 17). Hadaret de bedevîliğin ulaşmak istediği bir gayedir. İster bedevîlik, ister hadarîlik nevinden olsun, ister hükümdar ister tebaa (veya ister mülk ister onun pazarı) ile alâkalı bulunsun tüm umranın hissî (maddî ve gözle görülür cinsten) bir ömrü vardır. Nitekim yaratılmış olan müşahhas varlıklardan olan muayyen bir ferdî varlığın da hissî (ve fizikî) bir ömrü vardır (Bölüm 3, Fasıl 14, 323, 325, 349, 392).

Aklî ve naklî deliller açıkça göstermektedir ki, insan için 40 yaş, ondaki (cismanî, aklî ve ruhî) kuvvetlerin artmasının ve gelişmesinin (*tezayüd - nümuvv*) gayesi (ve son noktası)dır. Bir insan 40 yaşına varınca, neşv ü nemanın ardından, (ondaki) tabiat bir süre duraklar (tevakkuf), bundan sonra da inhitata yüz tutar. Bilmek gerekir ki,

7 İbn Haldun, hadaret denilen şehirlerdeki yerleşik kültürün devletlerin eseri ve mahsulü olduğunu, uzun ömürlü ve istikrarlı devletlerin kurulduğu, yekdiğerinin eserlerini tamamlayan hanedanlıkların yer aldığı şehirlerde ölümsüz ve çok miktarda medenî ve kültürel eserler vücuda geldiğini, siyasî istikrarın ve devlette devamlılığın bulunmadığı yerlerde bu nevi eserlerin görülmediğini belirtmekte ve siyasî istikrarın, iktisadî istikrarla olan münasebetine ve irtibatına dikkati çekmektedir. İbn Haldun'un burada kısaca, öbür bölümlerde daha genişçe izah ettiği "vergiler azalınca iktisadî faaliyetler canlılık ve hız kazanır. Ekonomi canlanınca vergi alınan taban genişler. Neticede az vergi alan devletin geliri çoğalır. Kaybeden ve az kazanan çok kazanmış olur. Diğer taraftan yüksek vergi nisbetleri devletin gelirini düşürür. Çünkü tebaayı ezer, vergi mükelleflerinin teşkil ettikleri taban daralır. Sonuçta çok kazanan kaybeder", şeklindeki arza ağırlık veren görüşlerini 1981 Ekiminde düzenlediği basın toplantısında ABD başkanı R. Reagan, uyguladığı iktisadî politikanın doğruluğunu savunurken, delil olmak üzere zikretmiştir. Onun görüşleri XX. asrın iktisadî bakımdan süper bir gücü olan ABD'ye bile tesir edecek bir doğrulukta ve sağlamlıktadır. (Bölüm 3, Fasıl 38. 539).

umrandaki hadaret (ve yerleşik kültür) de aynen öyledir. Çünkü onun da bir gayesi (sınırı, limiti) vardır ve onun ötesinde artış gösteremez. Şöyle ki: Umrandaki halk için refah ve nimet husule gelince, tabiatiyle bu onları, hadaretin çeşitli yollarına ve onun âdetleriyle ahlâklanmaya sevkeder. (Servet, sahibini hadaretle ilgili âdet itiyad ve ananelere adapte eder). Malum olduğu gibi hadaret, refahtaki çeşitlilik, onunla alâkalı ahvalde mükemmellik ve sanatlara (hünerlere ve fenlere) düşkünlüktür. Yemekler, elbiseler, binalar, mefruşat, kap-kacak ve sair ev alıvali bu nevi sanat kolları ve sair sanat dalları sayesinde zarif ve kibar bir hale getirilir. Bütün bu gibi şeylerden her birini zarif bir hale getirmek için, bir çok sanatlar mevcuttur ki, bedevî hayatta ne bu gibi sanatlara ne de o gibi eşyanın zarif bir hale getirilmesine ihtiyaç duyulmaz. Evle (ev eşyası ile) ilgili bahiskonusu ahvaldeki zerafet son haddine ulaşınca, cismanî ve hissî arzulara (şehavet, *desire*) itaat etme hali, onu takip eder. Bu suretle insan nefsi, sözkonusu âdet ve itiyatlarla, birçok şekillerde renklenir. Artık, (çok değişik şeylerle boyanan) nefsin hali, bu vaziyet karşısında ne dini ne de dünyası itibariyle (huzur içinde ve) istikamet üzere olamaz. Zira, âdet ve itiyatlar boyası, bir daha kolay kolay çıkarılamayacak şekilde ve iyice onda yerleşmiştir. Dünyası itibariyle de istikamet üzere olamaz. Çünkü (refahla ilgili) âdet ve itiyatların gerektirdiği, lakin kazancın karşılayamadığı bir çok ihtiyaçlar ve külfetler, ortaya çıkmıştır. (Bu suretle insanın din ve dünya itibariyle huzuru bozulur, saadeti kaybolur, tatmin edilemez olur).

Bunun izahı şudur: Şehirdeki hadarette görülen çeşitlenmeler, (muhtelif sanatlar ve iş kolları) sebebiyle şehir halkının masrafları büyür. Hadaret ise umrandaki farklılık nisbetinde farklılık gösterir. Bu duruma göre umran ne kadar çok gelişmiş olursa, hadaret de o kadar fazla mükemmel olur. Daha evvel demiştik ki (Bölüm 4, Fasıl 12) çarşı ve pazarlarının pahalı, (lüks nevinden olan) ihtiyaç duyulan şeylerin fiyatlarının yüksek oluşu umranca gelişmiş ve ilerlemiş bir şehrin hususiyetini teşkil eder. Sonra alınan vergiler bu pahalılığı daha da körükler. Zira hadaret, hanedanlıktaki büyümenin azamî haddine ulaştığı sıralarda kemal noktasına varır. Bu dönem ise, hanedanlıkta vergilerin konulması zamanıdır. Zira belirttiğimiz gibi, o vakit hanedanlığın giderleri çoğalmıştır. Konulan vergiler, pahalılık şeklinde, alınan - satılan mal ve hizmetlere inikas eder. Zira tüm esnaf, (pazarcılar) ve tüccar, şahsî külfete, masrafa (ve emeğe) varıncaya kadar harcadıkları her şeyi, sattıkları ticarî mal ve emtianın içinde hesap eder ve onların üzerine ilave ederler. İşte bundan dolayı, netice itibariyle (esnaf ve tüccardan alınan) vergi, (imal ve istihsâl edilen) satılık eşyanın (ve hizmetlerin) kıymetine ve fiyatına dahil olur. Bu suretle de hadarîlerin (ve şehirlilerin) masrafları büyür, itidal haddinden çıkarak israf derecesine ulaşır. Hiç bir şekilde (mukadder olan) bu durumdan kurtulmak için çıkar bir yol bulamazlar. Zira (lüks nevinden olan) âdet ve itiyatların tesiri ve bunlara itaat etme hali, onları hükmü altına almıştır. Onun için tüm kazançları masraflara gider. Sonuçta, peş peşe yoksulluk ve ihtiyaç haline maruz kalır, fakirliğin galebesi altına girerler. Satılık malların (ve hizmetlerin müşterileri, talipleri ve) pazarcıları azalır. Bu yüzden çarşılara ve pazarlara kesat gelir, şehrin (iktisadî ve malî) hali bozulur.

Bütün bunların sebebi, hadarette ve refahta görülen ifrat (ve nezakette, zerafette, nân u nimette ortaya çıkan aşırılık)tır. Umumi olarak bu gibi şeyler, şehirlerdeki pazarları, (iktisadî hayatı) ve umranı ifsad eden âmillerdir. Hususi olarak zatları ve şahısları itibariyle şehir sakinlerinin ferd ferd bozulmaları da şöyle vukua gelir: Bunlar, itiyat ve âdetlerin getirdiği ihtiyaçlar için çalışır, çabalar ve onları elde etmek için şerrin renklerine boyanır, kötü şekillere girerler. Ayrıca onları elde ettikten sonra (lüks ve konforla ilgili) renklerden bir renk (nefsânî bir huy ve vasıf) daha edinmek suretiyle de nefs zarara maruz kalmış olur. O yüzden fısk, şer, sahtekârlık, yollu yolsuz her (hileye ve) kurnazlığa başvurarak geçimi sağlamak gibi hususlar onlardan sık sık vâki olur. Artık insan nefsi hep maişet ve geçim hususunu düşünme cihetine yönelir. Ona iyice dalar, onu elde etmek için her çeşit hileye ve kurnazlıklara başvurur. Bu yüzdendir ki, o kimselerin yalana, dolana, kumarbazlığa, adam kandırmaya ve çarpmaya, hırsızlığa, yalan yere yemin etme arsızlığına ve murabahacılığa karşı cüretli oldukları (ve bu gibi ahlâksızlıkları gözlerini kırpmadan irtikâp ettikleri) görülür. Çünkü refahtan gelen bir yığın (maddî ve cismanî) arzu ve hazları neticesi olarak bunları, fıskı (fuhşiyatı, küfürbazlığı ve ahlâksızlığı) ve bunun çeşitlerini, yollarını, bunu ve sebeplerini açıktan açığa icra etmeyi, bu gibi şeylere atılırken namusu ve haysiyeti bir tarafa bırakmayı gayet iyi bilen ve beceren kişiler olarak bulursunuz. Hatta bu gibi (fısk ve kepazelik nevinden olan) şeyleri hısım, akraba ve mahremleri arasında dahi yapmaktan çekinmezler. Halbuki bu gibi hususlarda (küfretmede ve) sövmede, bedevîlik hısım ve akrabadan haya etmeyi gerektirir. Aynı şekilde bu kimseleri, hile ve hud'ayı (adam kandırmayı ve aldatmayı) gayet iyi bilen ve beceren kişiler olarak bulursunuz. Bu yoldan bahiskonusu çirkin davranışlar sebebiyle başlarına gelmesini muhtemel gördükleri kahrı ve baskıyı, karşılaşacaklarını mülahaza ettikleri cezaları defetmeyi umarlar. Böyle hareket ede ede, nihayet bahiskonusu hususlar, Allah'ın muhafaza ettikleri hariç, onlardan çoğunun âdeti, itiyadı, huyu ve karakteri haline gelir.

Artık şehir denizi, kötü ahlâk sahibi rezil ve âdi kişilerle çalkalanır durur. Te'dip ve terbiyeleri ihmal olunan, ve hanedanlık tarafından kayıtsız kalınan çevrenin ve arkadaşlarının huylarının tesiri ve hâkimiyeti altında bulunan hanedanlığın (ve hanedanlığa mensup olan yüksek kademedeki zevatın) yeni yetişen gençleri ve nesilleri de, onlarla birlikte ve onlar gibi hareket ederler. Bu nesil iyi bir nesep ve aile sahibi asilzadeler olsalar bile ekseriya böyle davranırlar ve onlara adapte olurlar. Çünkü insanlar beşerdir, ve yekdiğerinin misli ve dengidir. (Doğuştan ve esas itibariyle aralarında herhangi bir fark yoktur). Sadece edindikleri (iyi) huylar, kazandıkları faziletler ve terkettikleri reziletler sebebiyle birbirinden faziletli ve mütemayiz (üstün ve seçkin) olurlar. Şu halde, hangi şekilde olursa olsun, eğer bir kimsede reziletlerin (ve kötülüklerin) rengi iyice yerleşmiş, boyası koyulaşmış ve ondaki iyi huylar (ve hayır duygusu) bozulmuşsa, ona ne nesebinin temiz ne de soy kütüğünün hoş ve asil olması fayda verir. Bundan dolayı (tanınmış) ailelerin, (ünlü) nesep ve asalet sahiplerinin ve hanedanlıklara mensup olanların evlat ve ahfadının, (asilzadelerin ve şehzadelerin) bayağı halk tabakalarının arasına atıldıkları ve maişetlerini temin için aşağı ve

bayağı işleri ve sanatları meslek edindikleri görülür. Çünkü bunların ahlâkları bozulmuştur. Şer ve sahtekârlık boyası ile boyanmışlardır. Şayet bu hal bir şehirde veya millette çoğalır ve yaygınlaşırsa, onun harap olması ve inkıraza uğraması için Allah'tan izin çıkar. Yüce Allah'ın "Biz bir köy (ve şehir) halkını helak etmek istediğimiz vakit, oranın, refah (bolluk ve lüks) içinde yaşayan zümresine emrederiz de, (bu emir üzerine ve ictimaî kanunların gereği olarak) orada fısk işler, ahlâksızlık yaparlar. Bu suretle bu söz onlar hakkında doğru çıkar, bunun üzerine onları târ u mâr ederiz" (İsra, 17/16), sözündeki mâna da budur.

Bu duruma göre bunun izahı şudur: Sözkonusu kişilerin kazançları bu takdirde ihtiyaçlarına yetmez. Çünkü (lüks nevinden olan) âdetler artmış olup nefs, bunlarla tatmin olmak istemektedir. Bunun için onların ahvali muntazam olmaz, işleri yolunda gitmez. Şahısların halleri (ve işleri) teker teker bozulunca, şehrin nizamına halel gelir, (teşkilat çöker, düzen bozulur) ve harap olur.

Ehl-i havass (ve ehl-i vukuf)dan birinin "Bir şehirde, fazla miktarda narenciye ağacı (turunçgiller) dikildi mi, onun harap olması için Allah'tan izin çıkar" demesinin mânası budur. Hatta avamdan olan birçok kimse, bu söze bakarak, evlerinin etrafına narenciye ağacı dikmekten kaçınmakta ve bunu uğursuz saymaktadırlar. Halbuki bu sözle anlatılmak istenen mâna bu değildir. Ayrıca narenciye ağacının da (şehrin harap ve viran hale gelmesini gerektiren) öyle bir (uğursuz olma) hususiyeti yoktur. Bu söz sadece, bağlar, bahçeler ve (arklar içinde) akan sular, hadaretin levazımından (ve onatâbi olan hususlardan)dır, mânasına gelir. Sonra narenciye (portakal, mandalin, greyfut), limon ağaçları, selvi ve bunun benzeri olup da yemişi ve faydası bulunmayan (sadece süs ve manzara için dikilen) ağaçlar, hadaretin gayesi ve son bulduğu noktadır. Zira bahçelere bu çeşit ağaçları dikmekten maksat sadece ve sadece (güzel ve süslü) şekilleridir. Bu çeşit ağaçlar, refahın türlü türlü yollarına ulaşıldıktan sonra dikilir. Bu, mevcut olması halinde şehrin mahv ve harap olmasından korkulan bir tavırdır. Nitekim bunu ifade etmiştik. Zakkum ağacı hakkında, bu çeşitten olmak üzere söylenen söz de bu kısma dahildir. Çünkü zakkum (veya ağu) ağacını dikmekten maksat sadece, pembe çiçekleriyle bahçeleri renklendirmek ve süslemektir. Bu ise, refahın icabı olarak tutulan yollardan biridir.

Hadareti (ve yerleşik kültürü) ifsat eden âmillerden biri de fazla refah sebebiyle şehvetlere, (maddî hazlara ve cismanî keyf ve zevklere) düşkün olmak ve bu sahada başıboş dolaşmaktır. Bu suretle, midenin zevkiyle ilgili olmak üzere türlü türlü nefis yemekler ve lezzetli meşrubat ortaya çıkar. Bunu, zina ve livata (homoseksüellik) gibi çiftleşme nevileriyle, cinsî organlardaki şehveti türlü türlü yollardan tatmin etme hali takip eder. Bu durum ise, zinada olduğu gibi, neseplerin karışması sebebiyle (insan) nevinin bozulmasına yol açar. Neticede hiç kimse, oğlunu bilemez bir hale gelir. Çünkü çocuk gayr-ı meşru bir birleşmenin mahsulüdür, rahimdeki (çeşitli erkeklere ait meniler, sperm) yekdiğerine karışmıştır. Neticede çocuklara gösterilmesi gereken tabii şefkat ve onları yetiştirme hali ortadan kaybolur. O yüzden bebekler ya mahvolup gider, bu durum da (insan) nevinin inkıtaına sebep olur veya insan nevinin (doğrudan doğruya tahribine ve) fesadına sebep olur. Nitekim re'sen neslin yok

olmasına yol açan livata (homoseksüellik) böyledir. Bu insan nevini bozma hususunda (zinadan) daha tesirli ve zararlıdır. Zira Lutîlik, (eşcinsellik) insan nevinin hiç mevcut olmamasına yol açar ama zina, o nevden vücuda gelen nesillerin ve neseplerin tanınmamalarına (ve netice itibariyle mahv olmasına) sebep olur. İşte bundan dolayı imam Mâlik'in (r.a.) livata hakkındaki ictihadı, diğerlerinden daha açık ve daha doğrudur. (Zira o, livatayı zina sayıp, buna verilen ceza ona da tatbik edilir, demiştir). Bu durum İmam Malik'in şer'î maksatlara ve şer'an nazar-ı itibara alınan maslahatlara (öbürlerinden) daha ziyade vakıf olduğuna delâlet eder.

Bu hususu iyi kavrayınız, bunu nazar-ı itibara alarak şuna istidlal ediniz: Umranın gayesi ve hedefi, hadaret ve refahtan ibarettir. Gayesine ulaşan umran bozulma haline dönüşür, ihtiyarlamaya başlar, aynen canlıların tabii ömürlerinde olduğu gibi. Daha açıkçası biz, hadaret ve refahtan hasıl olan bir ahlâk, "ahlâk bozulması hâdisesinin ta kendisidir", diyoruz. Hiç şüphe yok ki, insan menfaat celbetmeye, mazarratı defetmeye ve bu hususta çalışmak için huyunu düzgün (ve istikrarlı) bir halde bulundurmaya muktedir olması itibariyle insandır. Halbuki hadarî, şahsî ihtiyacını bizzât temine muktedir değildir, ya (rehavet ve) rahatlıktan dolayı hasıl olan aczi sebebiyle veya nân u nimet içinde yetişme imkânına sahip olması dolayısıyla tenezzül etmediği için buna kadir değildir. Her iki husus da kötüdür. Aynı şekilde, refah içinde bulunmuş, baskı altında talim ve terbiye görerek yetişmiş olması sebebiyle metanet vasfını yitirdiğinden zarar ve ziyanı defetme gücüne sahip değildir. Bundan dolayı da, kendisini müdafaa edecek hâmilerin (ve askerlerin) bakımı ve gözetimine muhtaç bir aile ferdi gibidir, onlara bağımlıdır.

Sonra hadarî, ekseriya dini itibariyle de bozulmuştur, zira çok nadir haller müstesna, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, (lüks ve konfor ile ilgili) âdetler ve bunlara boyun eğme, hali onu bozmuş; nefs de bu türlü adetlerden hasıl olan melekelerin boyasıyla boyanmış, (bu çeşit kuvvetler ve itiyatlar sebebiyle kirlenmiş)tır. Evvela (fizikî) kudreti, sonra ahlâkı ve dini itibariyle bozulan bir insanın, aslında insanlığı bozulmuş, hakiki manasıyla onun üzerinde mesh (şekil değişmesi) (bkz. Yasin, 36/67) vaki olmuştur, (yani hayvan vaziyetine istihale etmiştir).

Bu itibarla, devletin ordusunda, bedavet ve huşûnet esasına göre yetiştirilenler, hadaret ve onun gerektirdiği huy gözönünde bulundurularak yetiştirilen (nazik kişi) lerden, devlete daha faydalı olurlar. Bütün hanedanlıklarda bu durum mevcuttur[8].

8 Burada İbn Haldun'un üzerinde durduğu husus, umrandaki gelişmenin, kültürel faaliyetlerdeki ilerlemenin ve medenî yükselmenin ulaştığı son noktadaki akibetidir. Onun genel kanaatına göre her kemâlin bir zevali, her bekanın bir fenası, her çeşit hayatın bir eceli ve vadesi vardır. Onun için kültür ve medeniyet sahasında görülen gelişmeler ve ilerlemeler zirveye ulaştığı zaman, artık daha fazla ve sonsuza dek ilerlemeyecek, onun için evvela duraklama, sonra gerileme ve daha sonra yıkılıma mukadder olacak, yerine kurulan yeni bir medenî hayat tekrar aynı safhalardan geçecek, bazan evvelki medenî hayatı geçtikten, bazan aynı seviyeye geldikten ve bazan da onun gerisinde bir noktaya geldikten sonra yıkılacak ve durum hiç durmadan bu şekilde tekrarlanıp duracaktır. Bunun açıklaması şudur: Bedevîlikten başlamak suretiyle şehirlerde en yüksek noktaya ulaşan medenî, kültürel ve ictimaî gelişme bir "bozulma" ve "soysuzlaşma" (*fesad*, *degeneration*) hâdisesine şahit olmaktadır. Bu bozulma bâdiyede, kırda, göçebelikte ve köyde değil, şehir ve kasabada vukua gelmektedir. Bedevîlikte

böyle bir bozulma asla balıiskonusu değildir. Zira onun bozulma noktasına varabilmesi için önünde hadarîlik vardır. Hadarî olmayan bir cemiyet için bir soysuzlaşma düşünülemez. Bundan dolayıdır ki, şehirler tam manasıyla bir "bozulma mıntıkası" (*area degeneration*)dır. Bu bozulmanın sebebi de iktisadî âmillerdir. Geniş malî ve maddî imkânlara sahip olan, lüks ve konfor cinsinden olan ihtiyaçları çoğalan, her nevi haz, lezzet, arzu ve keyfi rahat bir şekilde tatmin eden insanlar ve cemiyetler insanlıklarını unutarak zevk, safa, oyun ve eğlence içinde âdeta çıldırmakta ve hayvanlaşmaktadır. İbn Haldun buna, Kur'an'dan (bkz. Yasin, 33/67) ve hadisten aldığı "mesh" (şekil değişmesi, hayvanlaşma, geriye doğru istihale, *transformation*) tabirini kullanır. Eski Yunan'daki Kelbîler (Kinikler), onları andıran İslâm cemiyetindeki bazı dilenci ve derviş zümreleri ve modern cemiyetteki hippiler bu durumun, iyice göze batan örnekleridir. Yalnız bu bozulma, sadece dinî ve bünyevî nitelikteki bir bozulma olmayıp, aynı zamanda ve en az onun kadar ictimaî, maddî ve dünyevi bir bozulmadır.

Bunun sebebi şudur: Şehirli olmayan insan, bozulmamış ve insan eli değmemiş bir tabiat ve coğrafî bir muhit içinde yaşar. Onun gördüğü, işittiği, temas ettiği, tattığı, kokladığı, yediği, içtiği, giyindiği, ikamet ettiği ve kullandığı her şey tabiîdir. Aslı tanınamıyacak şekilde insan eliyle değiştirilmiş ve türlü türlü şekillere sokulmuş değildir. Tabiî sade ve basit bir fiziki muhit içinde yaşayan bedevîler yani şehirli olmayanların ruhlarına ve bedenlerine, içinde yaşadıkları çevrenin tabiîliği, basitliği ve sadeliği inikas eder. Bunun için onlar da hem ruh hem de beden itibariyle, içinde yaşadıkları çevre ve ortam gibi tabiî, basit ve sade olurlar. Bu durum, ahlâkî ve ruhî mânada doğruluk, dürüstlük, samimiyet, namuslu olma, vakar, ciddiyet, sabır, tahammül, kanaat, cömertlik, yiğitlik, mertlik ve cesaret şeklinde; bedenî ve cismanî mânada dayanıklı, metin, mukavim, sert (haşin), sıhhatli, güçlü, ve zorlu olma tarzında; ictimaî manada dayanışma, yardımlaşma, tabiî bir şekilde ve bir teşkilat balıiskonusu olmaksızın birlikte hareket etme, yekdiğerinin hak, hukuk, şeref, haysiyet ve itibarına saygılı olma biçiminde kendini gösterir. Saf ve mert olan bedevî (hadiste, "mümin saf ve mert, münafık kurnaz ve nâmerttir", buyrulmuştur), şehire geldiği zaman, bu vasıflar yavaş yavaş, değişir, şekil ve ahlâk, hatta mahiyet değiştirir, en sonunda yok olur ve "bozulma va soysuzlaşma" dediğimiz hâdise zaruri bir şekilde vukua gelir. Çünkü şehirde, geniş ölçüde sunî, külfetli, mürekkeb, muğlak ve karma karışık bir çevrede yaşar. Şehirdeki devletin, belediyenin, modanın, lükse dayalı âdet ve ananelerin, ve bundan daha önemlisi sınaî, ticarî ve iktisadî hayatın kaidelerine, kanunlarına ve nizamlarına uymak zorundadır. Karşılaştığı şeylerin çoğu sunîdir, insan elinin eseridir, aklın ve zekânın mahsulüdür. Şehirli, aklın ve zekânın mahsulü olan nizam ve eşya karşısında akıllı ve zeki olmak, var olabilmesi ve hayatını sürdürebilmesi için bütün söz, fiil, hal ve hareketleri itibariyle akıllı ve zeki bir şekilde davranmak zorundadır. Aksi halde şehirde yaşayamaz, hayat mücadelesini kaybeder. Daha doğrusu şehirlinin bu şekilde hareket etmesi aslında onun iradesi ve ihtiyarı dışında, zaruri ve mecburi bir hâdisedir. Çünkü çevresine ve yaşadığı ortama hakim olan akıl ve zekâ ürünü kaideler ve yapma eşya, onun ruhuna ve zihnine yansımış, ve bu suretle onu kendine intibak ettirmiştir. Bu yüzden zeki ve akıllı bir şekilde hareket eden şehirli zamanla biraz daha ileri giderek işi; kurnazlığa, canbazlığa, şeytanlığa, hile ve hud'aya, ikiyüzlülüğe, sahtekarlığa, yalancılığa, müraîliğe, dalkavukluğa, yaltaklığa, adam aldatmaya, kandırmaya, çalmaya, çarpmaya, murabahacılığa, kalpazanlığa, madrabazlığa, hokkabazlığa, göz boyama ve aldatmaya, kumarbazlığa, falcılığa, üçkağıtçılığa ve türlü türlü istismara dökecektir. Çünkü şehir aklı ve zekâyı geliştirmiştir ve ruh terbiyesinin yeteri derecede olmadığı, nefsaniyetin, ihtirasın ve menfaatçılığın ilerlediği yerlerde aklın ve zekânın ürünü kurnazlık ve sahtekârlık olmaktadır. İçinde yaşanan fizikî ve ictimaî çevreden gelen, bahiskonusu çeşitten, tesirler ve ruha yansıyan hususlar "ruhun ve ruhî melekelerin kirlenmesi" (*televvüs-i nefs*) hâdisesini meydana getirir. Onun için hissi geliştiren sade bir tabiat içinde yaşayan bedevî saftır, açıkgöz değildir. Adam dolandırmayı, münafıklığı, hileyi, kurnazlığı ve entrikayı bilmez. Herşeyi açık ve ortadadır. Aksine davranışları kalleşlik ve namertlik sayar. Buna karşı hadarî saf değil, kurnaz, "sözünün eri değil dönek, vefakâr değil gaddar, emin değil hain, diğergâm değil hodgâm, dürüst değil sahtekâr, ciddiyet ve vakarında tabiî değil sunî, hayâlı değil arsız, dayanıklı değil nazik, mukavim değil nazlı, sabırlı ve tahammüllü değil aceleci, sinirli ve telaşlıdır. Bedevî diğergâm, cömert, mert ve misafirperver olduğu halde şehirli hiç de öyle değildir. Onun için sırf bir nezaketten ibaret olan gayr-ı samimi cömertlik gösterisine Anadolu'da "şehirli teklifi" adı verilir.

Hadarî, ya aczi ve zaafı veya kibri ve gururu sebebiyle celb-i menfaat ve def-i mazarrata kadir olamadığı için başkasının sırtından geçinir. Onu bunu istismar eder, diğerlerini sömürür, güçsüzlükten doğan eksikliğini kurnazlığı ile telafi eder. Bedevî saf, hadarî ise şeytan olduğu için daima şehirlilerin sömürüsüne açıktır. Bedevînin kazancmdan, ondan çok şehirli istifade eder.

Bedevîlerde birlikte yaşama zaruretinden doğan halisane yardımlaşma ve dayanışma, şehirlerde yerini menfaatçılığa dayanan meslekî yardımlaşmaya ve dayanışmaya bırakır. İşte İbn Haldun'un "refah ve hadaretten hasıl olan ahlak, bizatihî bir ahlâk bozulması hadisesidir", derken anlatmak istediği şey budur. Yani insanın şehirde edindiği huylar haddizatında beşerî hasletlerin ve insanî meziyetlerin soysuzlaşmasından başka bir şey değildir. Şu halde gerçek ahlâk, bedevîlerdedir. Hadarîlerde ise bu ahlâkın bozulmuş, en azından değişmiş bir sunî ve sahte şekli vardır. Tabiî bir bacakla takma bir bacak arasındaki fark ne ise bedevîlik ahlâkı ile hadarîlik ahlâkı arasındaki fark da odur. Aslında şehirli olmayanlarda mevcut olan tabiî ve hakiki ahlâkın yerini hadarîlerde "*âdâb* ve *erkân*" denilen bir takım nezaket kaideleri ve "*muaşeret âdâbı*" almıştır. Tabiîlikten çok uzak ve tamamiyle sunîlikten ibaret olan bu çeşit nezaket ve resmiyet kaideleri hakiki ahlâk değildir. Zira sonradan edinilmiştir. Halbuki hakiki ahlâkın esasları ezelî ve ebedîdir. Zamana ve mekâna göre değişmez. Şehirde yürürlükte olan ve sadece oralarda geçerli bulunan, zamanın ve zeminin değişmesiyle değişen bir takım nezaket kaidelerini bilmeyen veya bunlara göre hareket etmesini beceremeyen bedevîleri, hadarîlerin ayıplamaları, gülme konusu yapmaları, kabalık ve yontulmamışlık saymaları, aslında gerçek ahlâktan uzak kalmış olmanın örnekleridir. Onların bu çeşit söz ve davranışları asla ahlakî değildir. Ama sunî bir takım âdâb ve nezaket kaideleri içinde yetişmiş olmaları, başka türlü düşünmelerine de engel teşkil eder. Buna karşı, sadece şehirlerde, daha ziyade oradaki belli bir zümre arasında geçerli olan nezaket kaidelerini bedevîlerin, sahte ve sunî bulmaları, bu gibi hal ve hareketleri bazan hayret ve ibretle, bazan imrenerek, ama daha çok alay konusu yaparak karşılamaları oldukça tabiî ve haklı bir davranıştır. Şehirli nazik, kibar ve zarif olmayı, kendi ahlâk anlayışının gereği olarak meziyet ve fazilet sayarken, şehirli olmayanların tabiî, samimi ve gerçekçi davranış biçimini iptidaî, kaba-saba, sert ve budalalık olarak görür, cahilliğin neticesi olarak değerlendirir. Böylece kendini medenî, şehirli olmayanları gayr-ı medenî zanneder. Hadarî sürekli olarak bedevîlere yukarıdan bakar, onu aşağılarda görür. Halbuki aynı anlayış, hiç olmazsa aynı ölçüde bedevîlerde mevcut değildir. Hatta hadarînin bu telakkisini, gerekli ictimaî âmillerin ve vasıtanın mevcut olması halinde bazı bedevîler de benimser, o hayata imrenir, hatta aslını inkâr eder, bedavetini gizler. Ama bunun tersi vaki değildir. Yani hadarî bedevîliğe özenmez. İşte her iki tarafın bu telakkisi, insan cemiyetlerinin bedavetten hadarete geçmelerini ve bu yöne doğru akıp gitmelerini mümkün kılar, başka, türlü bir tercih yapma imkanını ortadan kaldırır. Bedevîlerin gıda maddeleri, meskenleri ve cemiyetleri tabiîdir, bedevîler zevk duygularını tabiî şeylerle tatmin ederler. Halbuki hadarîlerin gıda maddeleri, yedikleri ve içtikleri şeyler ya tamamen veya geniş ölçüde sunidir. Onlar zevk duygularını içki, esrar, müskirat, ve mükeyyifat gibi suni ve gayr-ı tabiî şeylerle tatmin ederler. Tamamiyle yalancı ve netice itibariyle zararlı haz ve zevkler peşinde koşarlar. Şayet şehirli olmayanlarda da bu nevi alışkanlıklar varsa, bunun da kökü şehirdedir. Bedevîlerde, fertler üzerinde tesirli olan ictimaî murakabe ve ayıplama müeyyidesi, nüfus kesafeti sebebiyle şehirlerde ortadan kalktığından, orada her türlü ahlâk dışı işler daha rahat bir şekilde yapılır. Bunların başında da cinsî ihtiyaçların çok serbest ve hatta gayr-ı tabiî bir şekilde tatmin edilmesi gelir, cinsî sapıklık vakası budur. Gerçekten de şehirlerde lüks, refah, gelir ve nüfus arttığı nisbette zina, fuhuş ve homoseksüellik çoğalır. Eşlerin birbirini kandırmaları, yekdiğerine sâdık kalmamaları gibi hukuk dışı davranışlar ve kanun dışı birleşmeler çoğalır. Hatta bu gibi hususlar, cemiyet fertlerinin bir bölümü, bazı hallerde çoğunluğu tarafından yadırganmaz ve ayıplanmaz bir hale gelir. O yüzden kanunları tatbik etmekle mükellef olan polisler, savcılar ve hâkimler de bu nevi hukuk ve kanun dışı fiilleri ciddi şekilde takip etmezler. Bu gibi hususları ya görmezlikten gelir veya hafif bir takım ceza ve ikazlarla işi geçiştirirler. Yetkili kişilerin bu ilgisizliği bu çeşit hâdiseleri daha da artırır. En sonunda ahlâki, hukukî ve kanunî mânadaki cinsi birleşme ile zina arasında ya hiç ya da pek az fark kalır. Bu ise "beşer neslinin bozulması" (*fesad-ı nev'î*) hâdisesini meydana getirir. Zina mahsûlü olan gayr-ı meşru çocukların sayısını artırır. Bakımsız, korunmasız, terbiyesiz, şefkatsiz, sevgisiz ve ilgisiz olarak yetişen veled-i zinalar şerrin

kaynağı ve fesadın kökü olur. Cemiyette her türlü ahlâksızlığı rahatça yaparlar. Zira aile terbiyesi namına bir şey görmemişlerdir. Kötü ve ahlâksız insanların elinde ve arasında yetişmişlerdir. Bu durum karşısında miras, nafaka gibi haklar da dahil olmak üzere hak, hukuk ve ahlâk namına bir şey kalmaz, aile müessesesi ve ona bağlı olan haklar ve vecibeler son derece zayıflar, bazı hallerde ortadan kalkar.

Roma'da, Bizans'ta, Eski Yunan'da ve Şark cemiyetlerinde görülen, bu gün de Avrupa ve Amerika gibi iktisaden çok gelişmiş müreffeh cemiyetlerde alabildiğine serbestçe icra edilen bahiskonusu ahlâk ve kanun dışı birleşmeler, gayr-ı meşru olduğu kadar da gayr-ı tabiîdir ve onun için de cinsî hayatta bir sapmanın ve bozulmanın ifadesidir. İşte bedevîlerden hadarîliğe ve onun ileri boyutlarına varmış şekillerine gidilirken, cinsî hayatta ve aile müessesesinde görülen bozulma ve soysuzlaşma vakası da budur.

Hadarîlikte görülen "dinî bozulma" (*fesad-ı din*) hadisesine gelince: Bu da lüks ve konfora dayanan âdet, itiyat ve ananelere itaat edilmesi ve yukarda izah edilen sebeplerden dolayı "ruhun kirlenmesi" (*televvüs-i nefs*) veya televvün-i nefs, yani ruhun, refah ve rahatla ilgili renklere boyanması, hâdisesine bağlıdır. Artık eşyaya, menfaata ve maddeye tâbi olan, hep bu gibi şeyler peşinde koşan, içinde yaşadığı cemiyetin kötü zihniyeti ve pis telakkileri ruhuna akseden bir kişi dinen de bozulmuştur. Dinin emir ve yasaklarına göre hareket etmek bir yana, onu olduğu gibi anlama kabiliyetini ve istidadını bile kaybetmiş olduğundan, tam ve kâmil bir mânada dinî bir hayat yaşaması mümkün değildir. O, dine tâbi olacak yerde, dini kendine ve şahsî telakkisine tâbi kılar, onu kendine göre yorumlar, haline göre değerlendirir. Bu suretle de istisnasız bütün dinlerde "bir bozulma" hâdisesine rastlanır. Buna dinî bir ifade ile "tahrif, te'vil, bid'at ve dalalet" adı verilir, istisnasız olarak tüm dinler, tabiîliğe yakın basit ve sade cemiyetlerde doğmuş, sonra medeniyet, refah, ilim ve teknikte ileri olan cemiyetlere intikal etmiştir. İşte "dinî bozulma", birbirinden farklı olan iki hayat tarzının, ilkinden ikincisine yani bedevîlikten hadarîliğe geçiş, döneminde vukua gelir. Bedavet şartları içinde doğan, dinî ve onun akaid, ahlâk, amel, hukuk ve ibadet sisteminin, hadarîlik şartlarına göre tefsir ve te'vil edilmesi, dindeki bozulmanın, sebebi ve sâiki olarak ortaya çıkar. Gerçekten Yahudilik ve Hıristiyanlık, basit, sade, tabiî ve makul bir din olarak bedevîlik veya ona yakın ictimaî şartlar içinde ortaya çıkmış, ancak hadarîlik ve medenîlik bakımından ileri durumda bulunan cemiyetlerle temas ettikçe ve temas etme nisbetinde tahrifata uğramış, yani bozulmuş ve bu bozulma mezhepler ve tarikatlar biçiminde ortaya çıkmıştır. Bu sebeple saf şekliyle din, sadece bedevîlerde bulunur. Hadarîlerde ise dinin kendisi değil, "mezhep ve tarikat" haline gelmiş şekli mevcuttur. Başka bir ifade ile orjinal değil, onun taklidi ve müsveddesi bulunur. Zira mezhepler, ve tarikatlar esas itibariyle dinî bir bozulmanın ifadesi ve tezahürüdür. Çok meşhur olan bir hadise göre, Hz. Peygamber, kendisinden sonra yakın bir tarihte ümmetinin 72 küsur fırkaya ve mezhebe ayrılacağından bahsederek; "Bunlardan sadece biri hak, diğerleri bâtıldır", demiştir. Yani bu kadar fazla olan bozulma hâdisesi içinde sadece bir tanesi, özü itibariyle orjinal, diğerleri ise onun kopyalarıdır. Doğru olan şekil, Hz. Peygamber'in ve ashabının akidelerini, ibadet tarzını ve yaşama biçimini fazlasız - noksansız ve te'vilsiz aynen idame ve icra edenlerin yoludur. Buna Ehl-i sünnet ve Selefîlik denir. Selefîlik ve o mânadaki sünnîlik bu mânayı ifade eder. Şu halde Mutezile, Cebriye, Mürcie, Şia ve Cehmiye gibi bir çok itikadî ve kelâm mezhebi, dindeki böyle bozulmanın sonucu olarak ortaya çıkmış ve bu hususa işaret etsin diye de bu mezheplere "Ehl-i bid'at, Ehl-i dalâlet, Ehl-i hevâ, Ehl-i furkat ve Ehl-i te'vil" gibi isimler verilmiştir.

Aslında dini te'vil etmek, dindeki nasları akla göre yorumlamak, en geniş biçimde, Sünnî olarak kabul edilen kelâmî ve amelî mezheplerin bilhassa sonraki şekillerinde de görülmüştür. Bundan dolayı, İslâmın aslî hüviyetine ve esas cevherine harfiyen bağlı kalan radikal Selefîler, Sünnî mezheplerini de az çok dinin özünden ayrılmak, saf ve basit şeklinden uzaklaşmakla suçlayıp durmuşlardır. Eğer hadarîliğin icaplarını dikkata almış olsalardı, şüphesiz ki, bu itham ve tenkitlerinde daha fazla haklı olurlardı. Necmettin Ömer Nesefî, *er-Risale fi mezahibi'l-mutasavvıfa* isimli küçük risalesinde, tasavvufî mezhepleri ve tarikatları, tıpkı kelâmdaki mezhepler gibi esas itibariyle onikiye ayırır, bunlardan sadece birini hak, diğerlerini bâtıl sayar. (Bu risale tarafımızdan tercüme edilmiş ve Kelâbâzî'nin *Ta'arruf* adlı eserinin tercümesi olan *Doğuş devrinde tasavvuf*'un sonuna eklenmiştir, s. 257 - 263, 1979). Bu durum da, tasavvuf ve tarikatlar seklinde ortaya çıkan dinî bozulma hâdisesinin,

itikadî ve amelî mezheplerdeki dînî bozulma hâdisesine denk olduğunu gösterir. Fakat aslında tasavvuf ve tarikatlar vasıtasiyle ortaya çıkan dinî bozulma hâdisesinin çapı daha geniş, süresi daha uzun ve tesiri daha derindir.

"Din bedevîlerin, mezhep ve tarikat hadarîlerin", itikat ve iman şeklidir, dedik. Gerçekten de din bedevîler arasında zuhur etmiş ve hep onlar arasında var olmuştur. Şehir dışında yaşayan bedevîler, köylüler ve göçebeler arasında mezhep ve tarikat şeklindeki din anlayışına, sınırlı bir sahada nadir haller dışında rastlanmaz. Bugün bile köylerde *mezhepler* ve *tarikatların* sadece adı vardır, kendisi yoktur. Zira bedevîler arasında mezhep ve tarikat şeklindeki teferruatlı ve tafsilatlı bir din anlayışını, böylesine ince ve girift fikirlere dayanan bir itikat tarzını hiç bir zaman anlama ve kavrama imkânı yoktur. Onların dini, yaşadıkları ictimaî hayatın diğer veçheleri gibi saf, sade, basit, tabiî ve külfetsizdir. Anlaşıldığı ölçüde yaşanma, yaşandığı nisbette anlaşılma esasına istinat eder. Nazariye ve mücerret fikirler namına bir şey yoktur. Halbuki hadarîlerin din anlayışı olan mezhep ve tarikatlar nazariyeler, mücerret fikirler, ince istidlaller ve kıyaslar, mantıkî te'viller, aklî tefsirler, bir sürü tafsilat ve teferruatla doludur. Hadarînin yaşadığı ictimaî hayatın tüm veçhelerine hâkim olan nezaket, zerafet, kibarlık, incelik ve teferruat, kısaca sunîlik, onun din anlayışına da sirayet etmiştir. Yani onun bu mahiyetteki din anlayışını şekillendiren de içinde yaşadığı cemiyet ve iktisadî durumdur. O yüzden, bütün İslâm fikir ve inanç tarihi boyunca, hadarîler arasında yetişen din adamları, dinin ilk vaz'ını ve aslî şeklini, belki de çoğu zaman farkında bile olmadan haşvîlik, yani teşbih ve tecsim olarak görmüşler ve reddetmişler, bunun yerine, kendi ifadeleriyle tenzihi ve takdisi esas alan bir ulûhiyet telakkisini benimsemişler ve Ehl-i tenzih, adını almışlardır. Aslında onlardaki bu tenzih itikadı da tamamiyle içinde yaşadıkları ictimaî hayatın kibarlık ve zariflik anlayışının dinî sahadaki devamından başka bir şey değildir. Buna mukabil bedevîler arasında yetişen din adamları da, hadarî olan din adamlarının din anlayışını te'vil, tahrif ve tağyir olarak görmüşlerdir. Onlara göre hadarîlerin din adamları, dini asıl şeklinden saptırmışlar ve çarpıtmışlardır.

Acaba neden mezhepler h. II. III. ve IV. asırlarda kuruldu ve umumiyetle bir daha yenileri kurulmadı? Bunun ictimaî ve tarihî sebebi şudur: İslâmın doğusundan itibaren ilk bir veya birbuçuk asırlık döneminde –İbn Haldun gibi konuşacak olursak 120 senelik devrinde–, yani 3-4 neslin gelip geçtiği bir zaman fasılası içinde Müslüman halka galip olan bedavet idi ve bu hal onlara hâkim olduğu sürece ne bir mezhep, ne de bir tarikat görülmedi. Fakat Müslümanlar Suriye, Filistin, Irak ve Mısır gibi eski medeniyetlerin kurulduğu ve ileri bir kültür hayatının mevcut olduğu toprakları ellerine geçirince, yavaş yavaş bedevîlikten uzaklaşıp hadarîliğe geçtiler, bu tema bütün *Mukaddime*'de sürekli ve ısrarlı bir şekilde işlenmiştir. Yavaş yavaş hadarîleşen İslâm ümmeti, dini ilk şekli ile muhafaza edebilme imkânına sahip değildi. Hadarîlik ve oradaki hayat tarzına göre dine yeni bir yorum getirmek zorunda idi. İşte bunu yaptı ve bunu yapınca da hadarîlerin dini olan itikadî, kelâmî, fıkhî ve tasavvufî mezhepler ortaya çıktı. Dikkat edilmelidir ki, tüm itikadî ve tasavvufî mezhepler, –Malikîlik hariç– bütün amelî mezhepler Hicaz bölgesinin ve Arap yarımadasının dışında, eski medeniyet ve kültürlerin hâkim olduğu bölgelerdeki şehirlerde kurulmuştur. Malikî mezhebine "Fıkh-ı Ehl-i hadis" yani Medine'deki örfü ve hadisleri esas alan, bunun haricine çıkmayan bir mezhep denildiğini unutmamak icabeder. Fakat buna rağmen Medine'de kurulan Malikiye mezhebi orada değil, sadece Endülüs'te ve Kuzey Afrika'da yaşama imkânına sahip olmuştur. Çünkü esas itibariyle din Hicazlı olduğu halde mezhep ve tarikat oralı değildir ve her şey kendi öz vatanında ikamet eder.

İslâmın ilk sâlikleri ve ümmetin en evvelki mensupları Hz. Peygamber'in (s.a.) saflığında Arap yarımadasının dışına taşımamışlardı. Bu durum ilk dört halife ve bilhassa Emevîler ve Abbasîler zamanında gerçekleşti. Hicaz'daki ictimaî şartları içinde teessüs eden İslâm dini, ilk defa Mısır, Suriye, Filistin ve Irak topraklarında eski ve köklü medeniyet ve kültürlerle karşılaştı. Müslümanların buralardaki şehirlere yerleşerek hadarîleşmeleri, ilk ve büyük ictimaî inkılâbı meydana getirdi. Hilafetin mülke dönüştürülmesi şeklindeki devlet idaresi ve rejim de dahil olmak üzere ictimaî hayatın bütün müesseseleri az veya çok değişti. Mezhepler ve tarikatlar ortaya çıkınca, din de bu değişmeden payını almış oldu. Şehirlere yerleşen ve hadarîleşen Müslümanlara artık bir hadarî din gerekiyordu. Bu ihtiyaçlarını mezhep ve tarikatlarla veya daha umumi bir ifade ile kelâm ve tasavvuf sistemleriyle karşılamış oldular. O tarihten itibaren yeni ve büyük bir ictimaî inkılâp görülmediği

için veya bedavetten hadarete intikal bir defaya münhasır olduğu için, İslâm tarihinde mezheplerin zuhuru da belli bir döneme inhisar etmiş, daha sonraki dönemlerde bu mezhepler itirazsız ve münakaşasız herkesçe kabul edilmiş, ufak tefek itirazlar, hatta bir ölçüde haklı tenkitler ve gür sesler kısa sürede kısılmış ve yok olmuştur. Mezheplerin bir kere kurulması ve bir daha kurulamamasınının en önemli ictimaî diğer bir sebebi, bir ölçüde tabiî, lüzumlu, zaruri ve faydalı olan "dinî hiziplerin teessüsü", "dinî zümrelerin teşekkülü" ve "değişik dinî cereyanların çıkışı" ihtiyacının, daha ziyade tarikatlarla görülen teşa'ub (bölünme ve yeni kollara ayrılma) hadisesiyle karşılanmış olmasıdır.

Durum Hıristiyanlıkta da, böyle olmuştur. Nasturîlik, Katoliklik ve Ortodoksluk (bir nevi Hıristiyan Sünnîliği) ilk zamanlarda ortaya çıkmış ve uzun asırlar hiç değişmeden varlığını muhafaza etmiş, ancak İslâm medeniyetinin tesiriyle son asırlarda Hıristiyan ictimaî hayatında görülen ve adına ronesans ve reform gibi isimler verilen ictimaî, idarî, fikrî ve itikadî mahiyetteki büyük inkılâp, ihtilal ve çalkantılardan sonra Protestanlık (bizdeki, muahhar Selefîler gibi), Anglikanizm ve Kalvenizm gibi yeni bir takım Hıristiyan mezhepleri ortaya çıkmış, diğer taraftan Katolik ve Ortodoks gibi eski mezhepler de bir takım değişiklikler geçirerek, değişen İctimaî şartlara kendilerini intibak ettirmişlerdir.

Son asra kadar İslâm alemindeki mezheplerin itirazsız ve münakaşasız herkesçe kabul edilmesi, bundan sonra çeşitli değerlendirme ve tenkitlerin konusu haline getirilmesi, Selefiye cereyanının gittikçe önem kazanması neticesinde mezhep ve tarikatların durumunun sarsılması dikkate değer hâdiselerdir. Hiç şüphe yok ki, İslâm âleminde dinî sahadaki tartışma va gelişmeler uzun bir vadede bir istikrar bulma noktasına ulaşıncaya kadar devam edecek, dinî sahadaki dalgalanma ve çalkalanmaların ardı arkası gelmeyecek, bu arada mezhep ve tarikatların durumu geniş nisbette sarsılacak, yeni şekillere bürünecek veya bazıları silinip gidecek, yerini yeni dinî hiziplere ve zümrelere terk edecektir. Yeni dinî hizip ve zümreler de teşekkül ederken behemehal günün şartlarını dikkate alacak ve ister istemez mevcut durumun tesiri altında kalacaktır.

Bedavet ortamından gelerek hadaret muhitine yerleşen bütün dinlerde görülen durum, budur. Bu durumu meydana getiren amillerin başında da lüks, konfor ve bolluk gibi maddî imkânlar ve iktisadî sâikler yer alır. Demek ki iktisadî ve maddî âmillerin tesiriyle "ahlâkî bozulma", "dinî bozulma" vakıası meydana gelecek.

Acaba bu gibi âmillerin tesiriyle şehirlerde bozulan soysuzlaşan, küflenen, çürüyen ve şekil değiştiren ahlâk ve din, vaaz ve nasihatla veya eğitim ve öğretimle, yani cami ve mektep vasıtasıyle düzelebilir mi? Hiç şüphe yok ki, yerinde, zamanında, uygun biçimde ehil ve müsait kimselerin yaptıkları nasihatların da, gerekli şartları haiz eğitim ve öğretim kurumlarının da faydası ve tesiri vardır. Fakat iktisadî ve maddî âmillerin tesiriyle bozulan din ve ahlâk anlayışının, sadece nasihat, telkin, talim ve terbiye ile düzeleceğini zannetmek çok yanlış olur. Aslında camilerde vaaz eden vaizler ve hocalar, minberlerde hutbe okuyan hatipler ve imamlar, medresede talim işi ile uğraşan müderrisler, tekkede terbiye vazifesini ifa eden şeyhler, fetvahanede fetva veren müftüler, mahkemede hüküm veren kadılar, mekteplerde ilim öğreten muallimler, hadarî kimselerdir, hadarîlerin bütün hal ve vasıfları, kendilerinde mevcuttur, yani bunlar, hadarî bir cemiyetin birer parçaları ve fertleri olarak aslında dinî ve ahlâkî bozulmanın içinde yer alırlar. Dinin ve ahlâkın ilk ve aslî şeklinden uzaklaşarak, onun yerine şehir dini olan "mezhepleri ve tarikatları", şehir ahlâkı olan "muaşeret âdabı" ve "nezaket kaideleri"ni koymuşlardır. Başka bir ifade ile dinde ve ahlâkta görülen bozulmanın sebeplerinden biri de onlardır. O halde bozulmaya yol açan kişilerden düzelme ve düzeltme beklemek boşunadır. Bu hükmün doğruluğunun delillerinden biri şudur: Cami, mektep, medrese, tekke, mahkeme ve intisap gibi ahlâkî ve dinî hayatı koruduğuna ve kuvvetlendirdiğine inanılan müesseseler geniş ölçüde şehirlerde yer alır, şehir dışında bu gibi müesseseler ya hiç yoktur, veya pek azdır. Fakat buna rağmen ahlâkî ve dinî bozulma, hâdisesine şehirli olmayanlarda ve bedevîlerde değil, şehirlilerde ve hadarîlerde rastlanır. Bunun içindir ki, vaizler, hocalar, imamlar, kadılar, müftüler, müderrisler, muallimler ve şeyhler durmadan dini ve ahlâkı düzeltmek, için uğraşırlar. Fakat yine de iyi bir netice alamazlar. Halbuki dinî ve ahlâkî bozulma hâdisesinin görülmediği bedevîlerde fazla okumuş ve çeşitli sahalarda ihtisas sahibi olmuş bu kadar çok din adamına ihtiyaç yoktur. Çünkü nerede hastalık varsa, orası için, doktora ihtiyaç vardır. Dinî ve ahlâkî kaideler için de bu kaide geçerlidir. Bundan dolayı şehirlerdeki din adamları köylere gidecek olsalar yapacakları bir iş, tedavi edecekleri bir dinî ve ahlâkî hastalık

bulamazlar. Bulsalar dahi teşhisi doğru koyamazlar, onların verecekleri ilaç, hastalık olmayan yerde hastalık meydana getirir, hastalık olan yerdeki hastalıkları daha da artırır. Onun için bedevî cemiyetlerin din adamlarına, bilhassa çok bilgili hocalara fazla ihtiyaçları yoktur. Zira, maddî ve bedenî hastalıklar gibi ruhî ve ahlâki hastalıklara da daha fazla şehirlerde rastlanır. Din adamı bakımından da durum aşağı yukarı böyledir. Kaldı ki, dinde basitlik ve sadelik daha önemlidir. Şu da bir gerçektir ki, tabiatın ve Allah'ın yarattığı varlıkların içinde yaşayan bedevî, insan elinin eseri olan sunî şeyler içinde yaşayan hadarîden, Rabb'ına daha yakındır.

Bu gibi sebeplerden dolayıdır ki, bütün hakiki ve ehliyetli din adamları, çevrelerindeki insanlara uzleti, halveti, inzivayı, ihtilat halinden sakınmayı, rıza, tevekkül ve kanaat halini tamah ve ihtirastan kaçınmayı, menfaata zebun, maddiyata esir ve aşağı arzulara tâbi olmamayı, telkin etmişlerdir. Manastırlar ve tekkeler, umumiyetle tenha, ıssız ve kimsesiz yerlerde kurulmuştur. Lüks, konfor, servet, zenginlik, bolluk gibi maddî ve iktisadî âmillerin insanları dîn, ahlâk ve hatta beden itibariyle ifsad ve tahrip ettiğini, azdırdığını ve kudurttuğunu bildikleri için, zemin-i dünya esası üzerinde fazlaca durmuşlar, zühdü, fakrı ve tevekkülü tercih ve tavsiye etmişlerdir.

Burada söylenenlerin doğruluğunu kontrol etmek için herkes bir takım mukayeseler yapma imkânına sahiptir. Eskiden geliri az ve halkı fakir olan bir şehrin çevresine çok sayıda fabrikalar kurulsa, yol, liman ve hava alanı yapılsa veya böyle bir yerde çok para eden bir takım ziraî ve sınaî ürünler yetiştirilse, bunun neticesi olarak şehir halkının geliri artsa, nüfusu çoğalsa, acaba din ve ahlâk itibariyle bu şehrin eski yoksul hali mi yoksa sonraki zengin hali mi daha iyi olur? Biri fakir, diğeri zengin iki şehir halkından acaba hangisi din ve ahlak itibariyle daha iyi durumda olur? Hatta dinleri farklı olmakla beraber iktisaden Avrupa'dan geri olan Anadolu halkı ile müreffeh bir hayat süren Avrupa halkı bu bakımdan mukayese edilse, netice hangi tarafın lehine olur? Yine bu bakımdan köylü ile şehirli karşılaştırılsa hatta dağ başında ve orman içindeki fakir bir köy ile münbit ve bereketli ovalarda kurulan bir köy halkı mukayese edilse nasıl bir netice ile karşılaşılır? Aynı şehirde ve kasabada yanyana yaşayan zengin ve fakir insanların dine ve ahlâk esaslarına olan yakınlık ve uzaklık dereceleri bile farklıdır. Şehirlerde zenginler tarafından kurulan mahallelerde camiler ya yoktur veya çok seyrektir, olanları da çok küçüktür. Halbuki aynı şehrin fakir ve yoksullarının yaşadığı gecekondu bölgelerinde durum hiç de öyle değildir. Bunları hatırlattıktan sonra, iktisadî, ilmî, kültürel ve sınaî gelişmelerin din ve ahlâk aleyhine neticeler verdiğini bir kere daha ifade edelim.

İktisadî gelişme kadar, gelirlerin dağılımındaki adaletsizlik de dinî ve ahlâkî hayatı zayıflatır. Eğer çok fakir kalabalıklar ile çok zengin zümreler aynı ülkede ve aynı şehirde yaşıyorsa, istenildiği kadar sert ve katı cezaî ve kanunî müeyyidelere başvurulsun, yine de hukuken olmasa bile fiilen birincilerin köle, ikincilerin efendi olmalarının önüne geçilemez. Efendilerin, kölelerini sömürmelerine, istedikleri gibi hizmetlerinde kullanmalarına, hatta onların namus ve haysiyetleriyle oynamalarına mâni olunamaz. Zamanla ezenlerin daha da şımarmaları, azgınlaşmaları ve vicdansızlaşmaları, bu durum karşısında ezilenlerdeki kin ve nefretin artması, haset ve tamahın kuvvetlenmesi, ve bilenmesi büyük huzursuzluklara, geniş çaplı ictimaî patlamalara yol açar. Bir gökdelenin yanında veya yakınında, çok iptidaî şartlarda yaşayan bir gecekondu varsa, er veya geç, şöyle veya böyle bu iki meskenin sahipleri yer değiştirir. Her şey gibi, kölelik ve efendilik de fanidir, geçicidir. Baki olan sadece Allah'tır. "Hükümdarlar, bir kasabaya girince, orasını tahrip eder, oradaki aziz kişileri zelil, eşraftan olanları alalâde kişiler haline getirirler, Allah'ın şaşmayan âdeti budur" (Neml, 27/34). Hiçbir zümre kurduğu tahtında ebedî olarak oturamaz, günün birinde alaşağı edilir. Hz. Peygamber "Benden sonra, hakkınızda en çok korktuğum şey dünya malıdır", demiştir. İran hükümdarının hazineleri Medine'de taksim edilirken, herkesin sevindiği bir zamanda Hz. Ömer üzülmüş, ağlamış ve "Bu servet nereye giderse orasını berbat eder", demişti. Kur'an'da: "Malınız sizin için fitnedir", denilmiştir. Ayet ve hadislerde buna benzer pek çok ikaz vardır. Şunu da ifade edelim ki maddî refahın ve iktisadî âmillerin böyle bir netice getirdiğini kabul eden pekçok filozof vardır. Bilhassa J. J. Russo, ilimlerin ve sanatların ilerlemesi ahlâkı ve ananeyi ıslah etti mi? ismini taşıyan ve bir yarışmada, birinci olan eserinde, ilmin, sanatın ve iktisadiyatın ahlâkı bozduğu neticesine ulaşmıştır.

Şu bir gerçektir ki, beşerî âlemdeki gelişme bedevîlikten hadarîliğe, köyden şehire doğrudur. Avrupa ülkelerinde şehirlerde yaşayan nüfus çok, köylerdekiler çok azdır. Türkiye'de de köylerden gelen göç

Açıkça anlaşılmıştır ki, hadaret(in kemâl) safhası, devlet ve umran âleminin ömrü için duraklama çağıdır.

Allah bir ve Kahhar'dır (Zümer, 39/16).

IXX. Mülkün başkenti olan şehirler, hanedanlığın harap olması ve yıkılışıyla harap olur

Umran konusundaki incelememizde şu sonuca varmıştık: Eğer bir hanedanlık yıkılır ve çökerse, o hanedanlığın hükümet merkezi olan şehirdeki umran gerilemeye ve bozulmaya yüz tutar. Nice kereler bu gerileme ve bozulma durumu harap olma noktasına kadar varır. Bu (kaide) hemen hemen hiç şaşmaz. Buna sebep bir kaç hususdur:

Birinci husus: Her hanedanlık, başlangıçta mutlaka bedevî olur. Bu durum, (devlet ricalinin) halkın malından uzak ve (çeşitli yollarla ahaliden mal alma hususundaki) maharetten ırak olmasını icabettirir. Bu ise hanedanlığın maddesini (ve gelir kaynaklarını) teşkil eden vergilerin ve resimlerin hafif tutulmasına sebep olur. Bunun neticesi olarak harcamalar azalır, refah geriler. İmdi bir mülkün başkenti olan bir şehir, sözkonusu yeni hanedanlığın hâkimiyetine geçince, oradaki refah halleri eksilir. Bu yüzden hanedanlığın hükmü altında bulunan bu şehirdeki halkın refahı da

sebebiyle eski şehirlerin büyümesi, yeni şehirler kurulması ve bazı köylerin şehirleşmesi suretiyle gittikçe şehir nüfusundaki nisbet artmakta, köy nüfusundaki nisbet ise gerilemektedir. Cemiyetin bu istikamette gelişmesi ictimaî bir zarurettir. Kimse bunun önüne geçemez, istesek de istemesek de şehirleşme olacaktır. Tıpkı Hz. Ömer'in İran'dan getirilen hazineleri ve defineleri bir yandan taksim etmesi, diğer yandan buna üzülmesi gibi, hem şehirleşme olacak, hem de bunun getirdiği neticeler esefle karşılanacaktır. Yalnız şehirleşmenin tamamen önlenmesi mümkün değilse bile, düzenlenmesi kabildir. Belli şehirlere olan hücum önlenebilir, buralardaki yığılmalar başka yerlere kaydırılabilir, yeni yerleşme merkezleri kurulabilir, eski ve yeni yerleşme merkezleri plânlı ve hesaplı bir tanzime tâbi tutulabilir. Ayrıca iktisadî hayat, daha âdil ve daha makûl bir şekilde ayarlanabilir, gelirler nasafat esaslarına göre tevzi edilebilir, fakirler, yetimler, dullar, sakatlar ve âcizler korunabilir. Bu gibi tedbirler, şehirleşmenin zararlarını tamamen ortadan kaldıramaz ama, hafifletebilir. Cemiyeti ıslah etme iddiasında olanların, nasihat etmekten ve vaaz vermekten başka bu gibi hususlara da önem vermeleri şarttır.

Bütün bunlardan sonra şuna da dikkat etmelidir: Burada anlatılanlardan maksat köylüyü methetmek, şehirliyi kötülemek değildir. Esasen yukarda da işaret edildiği gibi ferdî iradenin dışında, ortaya çıkan bu durumdan dolayı şehirli suçlanamaz. Ortada bir suç ve suçlu yoktur, ama varsa bu şehirli değil, şehirleşme hareketi ve şehrin kendisidir, yani ictimaî kanunlardır. Ayrıca bedevînin ve köylünün din ve ahlâk yönünden daha iyi bir durumda olması da onun zatına mahsus ve ondan ayrılmaz bir fazileti ve meziyeti değildir, içinde yaşadığı fizikî ve ictimaî şartların ona lutfettiği bir şeydir. Şehirde doğan köyde, köyde doğan şehirde yetişse ve yaşasa durum tersine olur. İnsanlığın kaderi budur, önemli ve tesirli olan ferdî değil, ictimaî iradedir. Bazı müelliflerin mukaddes kitaplarda anlatılan Kâbil-Hâbil kıssasını hadaret-bedavet mücadelesinin, kent - köy rekabetinin ve medeniyetle iptidaîliğin bir yankısı ve temsili olarak görmektedirler. Açıkgöz ve kurnaz olan Kabil haksız olarak saf ve samimi olan Hâbil'i katl etmişti. Yani hadarîler bedevîleri, hadaret bedaveti katl eder, onun iyi vasıflarını yok eder. Şehire gelerek hadarîleşen bedevîler, buranın şartları içinde iyi vasıflardan tecerrüd ettiklerinden manen ölmüş sayılırlar. Onun için Kabil - Habili katl etti demek hadaret bedaveti öldürdü, demektir.

noksanlaşır. Zira tebaa, hanedanlığı takip eder. O yüzden hanedanlığın huyu (gidişatı ve karakteri) ne ise, tebaa ona avdet eder. Ya gönüllü olarak, bu hale döner, zira metbuunu taklit etmek insan tabiatında mevcuttur. Veya kerhen bu yola girer, zira (yeni) hanedanlığın karakteri icabı, tüm hallerde refahtan geri durması ve (lüks nevinden olan) âdetlerin maddesini teşkil eden faydaların (ve gelirlerin) az olması buna sebep teşkil etmektedir. Bu yüzden şehirdeki hadaret azalır, oradaki refahla ilgili adetlerin ve itiyatların pek çoğu ortadan kaybolur. Şehrin harap olması konusundaki sözlerimizin mânası işte budur.

İkinci husus: Bir hanedanlık için mülk ve iktidar, (istilâ, zafer) sadece galebe (ve mücadele) yolu ile hasıl olur. Galebe ise düşmanlıktan ve harplerden sonra vücuda gelir. Düşmanlık ve muhasemât, iki hanedanlık (mensupları) arasında bir zıddiyetin mevcut olmasını ve yekdiğerinin (lüks cinsinden olan) âdetlerini ve hallerini tanımamayı ve reddetmeyi (kültür uyuşmazlığını) icabettirir. İki zıddan birinin galebesi ve zaferi, diğer zıddı ortadan kaldırır. Sonuçta önceki hanedanlığın alıvali (kültürü, âdetleri, inançları ve siyaset şekli), yeni hanedanlık mensupları tarafından red ve inkâr edilir, gayet kötü ve çok çirkin görülür, bilhassa refah nevinden olan âdetlerde bu durum daha çok kendini gösterir. Böylece o halleri tanımayan hanedanlığın örfünde bu âdetler yok olup gider. (Kapitalist, Liberal, Komünist ve Sosyalist iktidarların, birbirinin yerini almaları halinde olduğu gibi). Böylece yeni hanedanlık mensupları için zamanla tedrici bir surette refah nevinden diğer bir takım âdetler neşet eder ve yeni baştan kurulan hadaret buna dayanır. Bütün bunlar olup biterken evvelki hadaretin gerilediği ve noksanlaştığı görülür. (Hükümet merkezi olan) bir şehirdeki umranın bozulmasının (diğer bir) mânası da budur.

Üçüncü husus: Mutlaka her milletin bir vatanı vardır. Onların menşei orasıdır, ilk defa hâkimiyetleri de oradan başlar. Mülklerine yeni bir mülk kattıkları zaman, bu da ilkine tâbi olur, buradaki şehirler ona bağlanır. Bu suretle mülklerinin sahası genişlemiş bulunur. Bu durumda başkentin hanedanlığa bağlı olan memleketlerin çizdiği sınırlara göre orta bir yerde olması şarttır. Zira başkent, bir sahanın (ve dairenin) merkezi gibidir. Böylece yeni başkentin yeri eski başkentin yerinden uzaklaşır. Artık halkın gönlü orasını arzu eder. Çünkü hanedanlık ve hükümet oradadır. Bu yüzden umran (ve nüfus) oraya taşınır, ilk devletin başkenti olan şehirdeki umran ise hafifler, evvelce belirttiğimiz gibi hadaret (ve yerleşik kültür), umranın çokluğundan (ve nüfus kesafetinden) ibarettir. Onun için eski başkentteki hadaret ve temeddün (şehirleşme) azalır, orasının bozulmasının (ve viran hale gelmesinin) mânası da zaten budur.

Başkentlerini, Bağdat'tan İsfahan'a nakleden Selçukluların hali buna benzer. Daha evvel (eski İran hükümet merkezi olan) Medain'den vazgeçerek Kûfe ve Basra'ya taşınan Arapların, Şam'dan vazgeçerek Bağdat'a taşman Abbasîlerin, Merakeş'ten vazgeçerek Fas'a taşınan Mağrip'teki Merinîlerin durumu da böyledir. Kısaca bir hanedanlığın (yeni) bir şehri kendisine başkent yapması, daha evvelki başkentte bulunan umranı ihlal eder.

Dördüncü husus; Yeni hanedanlık, eski hanedanlığa galip gelince, oradaki eski

hanedanlık mensuplarını ve taraftarlarını araştırması, bunları diğer bir bölgeye nakl (ve tehcir) etmesi ve bu suretle onlardan (yeni) hanedanlığa gelecek gaileden emin olması cihetine mutlaka gider. Halbuki başkent olan şehir halkının ekserisi hanedanlığın taraftarlarıdır. Bunlar ya hanedanlığın ilk zamanlarında buraya gelip yerleşen hâmiler (ve askerler)dir veya şehrin ayan ve eşrafıdır. Hiç şüphe yok ki, bunlar, teşkil ettikleri tabakalara ve türlü türlü sınıflara göre ekseriya hanedanlıkla içli dışlı bir hale gelmişlerdir. Daha açıkçası bunların çoğu hanedanlıkta (ve onun ihsanlarıyla) yetişmiş, onun için de onun sadık dostu olmuştur! Her ne kadar bunlar, hanedanlığa şevket ve asabiyet yolu ile kaynaşmamışlarsa da meyil, mahabbet ve akide yolu ile ona bağlanmışlar, (onun dostu ve taraftarı olmuşlar)dır.

Yeni hanedanlığın tabiatı, önceki hanedanlığın (ve iktidarın) eserlerini mahvetmek ve izlerini silmektir. Bunun için eski hanedanlığın mensuplarını ve dostlarını başkentleri olan şehirden, kendi hâkimiyetleri altında bulunan başka yere nakleder-ler. Bazısını sürgün ve haps etme yolu ile diğer bazılarını nefrete yol açmayacak şekilde lütuf ve tatlılıkla eski başkentten uzaklaştırırlar. Nihayet zamanla eskiden başkent olan şehirde bir takım satıcılardan, âvâre âvâre dolaşan çiftçilerden, serserilerden ve büyük çoğunluğunu avamın teşkil ettiği kimselerden başka kimse kalmaz. Bunların yerine, hanedanlık kendi askerî gücünü ve taraftarlarını yerleştirir. Bunlar vasıtasıyle şehri tahkim eder. Ayan ve eşrafın muhtelif tabakaları, şehri terkedince, oranın nüfusu azalır. Başkent olan şehirdeki umrana halel gelmesinin (diğer bir) manâsı da budur.

Daha sonra yeni bir hanedanlığın gölgesi altında diğer bir umran yeniden kurulur. Hanedanlığın (büyüklük ve kudret) ölçüsüne göre orada başka bir hadaret vücuda gelir. Bu durum eski bir eve sahip bulunan, ancak evin oda ve sair müştemilatının evsafını kendi ihtiyaç ve arzusuna muvafık bulmayan, bu gibi vasıfları değiştirme ve onu kendi arzu ve ihtiyacına göre yeniden bina etme gücüne sahip olan, onun için eski evi yıkan ve sonra onu yeniden inşa eden kimseye benzer. Mülk için başkent ve merkez olma vazifesi gören bir çok şehrin başına gelen budur. Şahsen biz bunu böyle müşahede etmiş ve onu böyle bilmişizdir.

"Gece ile gündüzü takdir eden Allah'tır" (Müzzemmil, 73/20).

*
* *

Kısaca bunun ilk tabiî sebebi şudur: Umran için hanedanlık ve mülk, madde için suret mesabesindedir (Devlet umranın sureti, umran da devletin maddesi gibidir). Suret, nevi itibariyle, maddenin varlığını muhafaza eden bir şekilden ibarettir. (Maddeler, sahip oldukları şekiller vasıtasıyle, birbirinden seçilir ve ayırt edilirler). Hikmet ilminde (ve felsefede) "Bu ikisi yekdiğerinden ayrılmaz", diye sabit olmuştur. İmdi umransız hanedanlık, (medeniyetsiz devlet) tasavvur olunamaz, hanedansız ve mülksüz (devletsiz) umran ise, mümkün değildir. Zira beşerin tabiatında, bir vâzın (ve yasakçının) mevcudiyetini gerektiren saldırganlık (ve yardımlaşma ihtiyacı) vardır. Şu halde bunun için ya şer'î veya mülkî (laik) bir siyasetin tayin ve takibine ihtiyaç vardır. Hanedanlığın (yani devletin) mânası da bundan ibarettir. Bu ikisi, (umran ile devlet) birbirinden ayrılmaz iki şey olduklarına göre, aşikârdır ki birindeki bo-

zukluk diğerine de tesir ve sirayet edecektir. Nitekim birinin yok olması da öbürünün yokluğuna tesir eder.

Geniş çaptaki bozukluk sadece Bizans (Roma) veya İran veya umumi olarak Arap veya Emevî veya Abbasî devletleri gibi küllî (ve geniş) hanedanlıklarda görülür. Nûşirevan veya Heraklius veya Abdülmelik b. Mervan veya Harun Reşid gibi bir zatın şahsî hanedanlığına (ve ferdî iktidarına, devletteki belli bir hükümdarın veya partinin hükümet olmasına) gelince, böyle bir hanedanlığın şahısları (ve hükümdarları, kültür faaliyetlerini ikmal etme bakımından) umranda birbirini takip eder, onun mevcudiyetini ve bekasını muhafaza eder, (ülkeyi imar faaliyetleri cihetinden) bir hayli yekdiğerine benzerler. O yüzden bu gibi hallerde büyük bir bozulma ve aksama görülmez. Zira hakikatte, umranın maddesi (ve muhtevası) üzerinde tesirli olan sadece hanedanlıktaki asabiyet ve şevketdir. Buysa, hanedandaki hükümdarların şahıslarında aralıksız olarak sürüp gitmektedir. Fakat asabiyet ortadan kalktığı ve onu, umranın varlığı üzerinde tesirli olan diğer bir asabiyet bertaraf ettiği vakit, (o hanedanlıktaki kudret, itibar ve) şevket sahipleri tamamiyle ortadan kalkmış ve evvelce söylediğimiz gibi (umrana) geniş çapta bir halel gelmiş olur.

"Allah, dilediğini yapmaya kadirdir, dilerse, sizi yok eder, yerinize yeni bir halk getirir ve bu, Allah için zor bir şey de değildir" (İbrahim, 14/19, 22).

XX. Bazı sanatlar bazı şehirlere mahsustur

Bunun sebebi şudur: Aşikârdır ki, şehir halkının işleri (ve faaliyetleri) birbirini gerektirir. Zira umranın tabiatında yardımlaşma vardır. Ve ihtiyaç duyulan lüzumlu işgücü (*a'mâl*) bazı şehirlerin halkına mahsustur. Bu yüzden o şehirlerdeki halk, o işlerle meşgul olur, onunla ilgili sanatta maharet kazanır, bu gibi faaliyetler o şehir sakinlerinin hususiyeti olur. Bunlar, maişetlerini ve rızıklarını, (geçimlerini ve gıdalarını) bu işlerden temin ederler. Zira şehirdeki umumi durum bu çeşit (sanat ve) işlerle uğraşmayı gerektirmekte ve buna ihtiyaç hissettirmektedir. O şehirde ihtiyaç duyulmayan (sanatlar ve) işler ise ihmal edilir. Zira böyle işleri (ve sanatları) meslek edinenler için bir fayda hasıl olmaz.

Geçim zaruretinin icabı olan bu türlü sanatlar her şehirde mevcuttur: Terzilik, demircilik, marangozluk ve benzeri sanatlar ve iş kolları böyledir. Refah ve onunla ilgili âdetlerin icabı olan meslekler ise sadece imaret cihetinden fazla gelişmiş, refah ve hadaretten çokça pay almış şehirlerde bulunur. Züccaciye, kuyumculuk attarlık (parfüm), aşçılık, bakırcılık, peksimetçilik, hamurculuk, (yufka ve keşkek aşı yapma mesleği), ipek dokumacılığı, (debbağlık, döşemecilik) ve benzeri sanatlar böyledir. Bu gibi sanatların (mükemmellik cihetinden) muhtelif dereceleri bulunur. Hadarete has âdetlerinin çoğalması ve refahla ilgili ahvalin icabettirmesi nisbetinde, bahisko-nusu çeşitten sanatlar vücuda gelir. İmdi bu gibi sanatlar, her şehirde değil, sadece belli bir şehirde mevcut olur.

Umumi hamamlar da bu kısma dahildir. Zira bunlar da sadece umranca gelişmiş ve hadarîleşmiş şehirlerde bulunur. Çünkü refah ve nân u nimet içinde yüzme şeklin-

deki zenginlik bunu gerektirir. Bu yüzden orta halli kasabalarda hamamlara rastlanmaz. Şayet bir hükümdar ve reis, (böyle küçük kasabalarda da) hamamın bulunmasını arzu ederse, orada hamam yaptırır ve bu hamamlar normal olarak çalışır. Ancak bütün halk ihtiyaç ve istek duymazlarsa bu gibi hamamlar kısa sürede harap ve virane hale gelir. Buradan elde ettikleri gelir, geçimlerini sağlamaya yetmiyecek kadar az olduğu için görevli hamamcılar bu gibi hamamları bırakıp kaçarlar. "Daraltan ve genişleten Allah'tır" (Bakara, 2/245, 264).

XXI. Şehirlerde de asabiyetin mevcut olduğuna ve asabiyet sahiplerinin yekdiğerine galebe çaldıklarına dair

Aşikârdır ki, tek bir nesepten gelmeseler dahi beşer tabiatında kaynaşma ve birleşme hususiyeti mevcuttur. Ancak evvelce de belirttiğimiz gibi (Bölüm 2, Fasıl 8), bu suretle husule gelen kaynaşma ve birleşme, neseple olandan daha zayıftır. Kısmen de olsa bu yoldan neseple hasıl olan asabiyet nevinden bir asabiyet (ve hamiyet) husule gelir. Şehir sakinlerinin çoğu, sıhrıyet yolu ile birbiriyle kaynaşmışlardır. Bu suretle birbirine o derece bağlanırlar ki, yekdiğerinin eti kemiği ve hısımı akrabası olan çeşitli zümreler meydana getirirler. Kabileler ve aşiretler arasında mevcut olan cinsten düşmanlığın ve dostluğun bir benzeri bunlar arasında da görülür. O yüzden bunlar da hizipler ve asabeler şeklinde muhtelif fırkalara ayrılırlar.

Üzerine ihtiyarlık çöken hanedanlığın gölgesi (ve nüfuzu) uzak bölgelerden ağır ağır geri çekilmeye başladığı zaman, bu bölgedeki şehirlerin halkları, (hükümet boşluğunu doldurmak için) kendi işlerini bizzat idare etme ve beldelerinin himayesine nezaret etme ihtiyacını duyar. "Şûra" (*council*) haline avdet ederler. Böylece yüksek tabakadaki kişiler aşağı tabakadaki kişilerden temayüz etmiş olur. İnsan nefsi, tabiatı gereği galebeye ve riyasete yeltenir. Onun için, kahir bir hanedanlığın ve iktidarın ortada mevcut olmadığını, (bir hükümet boşluğunun bulunduğunu) gören şehrin ileri gelenleri, müstakil bir idare kurmaya tamah eder ve herbiri kendi rakipleriyle çekişmeye başlar. Mevalî, taraftar ve müttefik gibi tâbilerle olan bağlarını pekiştirmek (ve yardımlarını görmek ümidi ile) ellerinde ve avuçlarında bulunan şeyleri baldırı çıplaklara (kabadayılara) ve serserilere harcarlar. Bunlardan herbiri kendi adamları ve taraftarlarıyla bir hizip teşkil eder, neticede biri lehinde galibiyet ve zafer tecelli eder. Galip gelen şahıs, kendi emsali olan zatlara yönelerek önce onları dizginler, sonra da ya katl veya sürgün etmek suretiyle bunları tasfiye eder. Bunların, tesirli olan şevketlerini kırıp, tırnalayıcı pençelerini sökene kadar buna devam eder. Artık o bütün şehre müstakillen hakim olur. Kendisinden sonra haleflerine miras kalacak olan bir mülk vücuda getirdiği kanaatini taşır. Derken yenilik ve ihtiyarlık (kuvvetli ve zayıf olma) gibi hususlardan (avariz), büyük mülkte ne gibi şeyler husule geliyorsa, bahis konusu küçük mülkte de o şeyler meydana gelir.

Umumiyetle bunlardan bazıları kabilelere, aşiretlere, asabiyetlere, cenkçi kuvvetlere, harpleri (ve zaferleri) kazanmış olma niteliğine, bölgelere ve ülkelere sahip olan büyük hükümdarların gidişatına heveslenirler. Bu gidişatın gereği olarak tahta

oturur, âlet (*outfit*, teçhizat) kullanır, beldenin bölgelerinde dolaşmak için (maiyetlerinde resmî) alaylar (rikab-ı hümayun) tertip eder, mühür kullanır, selam merasimine önem verir, kendisine "efendimiz", (mevlâ) diye hitap edilmesini ister. Bütün bu davranışlarıyle, ahvalini müşahede edenlerin alay konusu olur. Çünkü ehil ve laik olmadıkları halde, hükümdarlık alâmetlerini ve gidişatını (şarât-ı mülk, *royal emblems*) benimsemiştir. Onu (ve onun gibilerini) buna sevkeden sebep tuzak bölgelerden) hanedanlığın geri çekilmesi, ve birtakım yakınlarla, bir asabiyetin oluşmasına imkân verecek derecede kaynaşmasıdır. Bunlardan bazıları (gösteriş ve alâyişten ibaret olan) bu gibi şeylere tenezzül etmezler, gülünç duruma düşmemekten ve istihza konusu olmaktan kaçarak sadeliğin yolunu tutarlar.

Bu durum, çağımızda İfrikiye'deki Hafsîler hanedanlığının son yıllarında Trablus'a bağlı Cerid, Kabis, Tuzer, Nafta, Kafsa, Biskra ve Zâb beldeleri ahalisinde ve o civardaki halkta görülmüştür. Bunlar, senelerden beri hanedanlığın gölgesi (ve nüfuzu) üzerlerinden çekilmiş olduğu için böyle şeylere yeltenmişler, bulundukları yerlerdeki şehirleri galebe suretiyle ellerine geçirmişler, hanedanlığı bertaraf ederek, vergi ve alıkâm (hukuk) bakımından buranın idaresine müstakillen hâkim olmuşlar, (hanedanlıktaki hükümdara) bilinen tarzda bir itaat ve muallel bir biat vermişler, ona karşı az çok mülayim, yumuşak ve uysal davranıyor görünmüşlerdir. Halbuki hakikatte hiç de böyle değillerdi. Bunlar bu tutumlarını, çağımızdaki ahfadlarına miras bırakmışlardır. Bunların haleflerinde, hükümdarların evladı ve halefleri olanlarda görülen cinsten bir katılık ve cebbarlık (gurur ve gaddarlık) meydana gelmiştir. Bunlar, yakın zamanlara kadar alelade kişiler oldukları halde, kendilerini sultanlar sırasına koymuşlardır. [Emirülmüminin Ebu Abbas Efendimiz, bunların kökünü kazıyıp, bu hususta ellerinde bulundurdukları (şehirleri) çekip alana kadar durum böyle devam etmişti. Nitekim, hanedanlığın tarihini anlatırken bunu sözkonusu edeceğiz]. (Bulak ilavesi).

Sinhace hanedanlığının son yıllarında da böyle bir durum görülmüş, Cerid şehri ahalisi müstakil bir idare kurmuş, hanedanlığı kontrolü altına almış, ve nihayet Muvahhidlerin şeyhi (rehberi) ve hükümdarı Abdülmümin b. Ali, o yerleri onların pençesinden almış, bunların tümünü, kendilerine ait emirliklerden alarak Mağrip'e nakletmiş, ilerde (*el-İber*'de) tarihlerini anlatırken de ifade edeceğimiz gibi bahiskonusu ülkelerdeki izlerini silmiştir.

Benu Abdülmümin hanedanlığının son döneminde Septe'de de böyle bir durum vukua gelmiştir.

Bu tagallüp ekseriya, şehirde riyasete ve rehberliğe namzet olan (büyük) hane ve asalet (mürüvvet) sahipleri için gerçekleşir. Fakat bazı hallerde ayak takımının ve başı bozuk topluluğun aşağı tabakası (esafil-i nâs, bayağı kimseler) için de gerçekleşebilir. Şayet bu durumda olan bir kimse için, bir takım sebepler dolayısıyle kâfi miktarda topladığı (kabadayı ve) ayak takımı ile bir asabiyet ve kaynaşma hasıl olursa, o kimse asabelerini yitirmiş olan önde gelen şahıslar ve yüksek tabaka üzerinde bir galibiyet (ve hâkimiyet) de kurar.

"Ulu ve Yüce Allah, emrinde galiptir" (Yusuf, 12/21).

XXII. Şehir halkının lehçeleri

Bilinmelidir ki, şehir halkı, ya bu şehre hâkim bulunan bir milletin veya ırkın veyahut da o şehri tesis eden bir kavmin dili ile ilgili lehçeler (lügât, *dialects*) konuşurlar. Bundan dolayıdır ki doğu ve batıdaki tüm İslâm şehirlerinin lehçeleri (ve anlaşmak için kullandıktan dil) Arapça olmuştur. Her ne kadar Arapçanın Mudar şivesinin melekesi (ve asliyeti) bozulmuş ve irabı değişmiş ise de yine de durum budur. Bunun sebebi de İslâm hanedanlığının (tüm sair) milletlere galip gelmesi vakıasıdır. Din ve diyanet, (din - millet), hem (ictimaî) varlığın hem de mülkün suretini teşkil eder. Bunların tümü ise dinin maddesidir ve suret maddeden evvel gelir[8/1]. Din de, sadece şeriattan husule gelir, şeriat ise Arap lisanıyledir. Zira Nebi (s.a.) Araptır. Onun için İslâm hanedanlığının hüküm sürdüğü tüm memleketlerinde, Arapçanın dışındaki lisanları terketmek icab etmiştir.

Bu durumu, Acemlerin yerli tabirlerini (ve Arap olmayanların dillerindeki deyimlerini) kullanmaktan meneden ve: "Bu, bir kurnazlıktır. Yani hile ve desisedir." diyen Hz. Ömer'in (r.a.) halinde nazar-ı dikkata alınız. Arap olmayanların lehçeleri, dince terkedilmiş bulunması ve İslâm hanedanlığını ayakta tutanların lisanlarının da Arapça olması yüzünden, Arapça olmayan lehçeler (ve diller) bu hanedanlığın tüm memleketlerinde terk olunmuştur. Çünkü halk, hükümdara tâbi olup onun dini (gidişatı) üzere bulunur. Bundan dolayı, Arap lisanını kullanmak, İslâmın ve Araplara itaat etme halinin şiarlarından (ve sembollerinden) olmuş, diğer memleketlerin ve şehirlerin tümündeki milletler lugatlarını ve lisanlarını terketmiş, böylece Arapça onların da lisanı haline gelmiş, nihayet onlara ait tüm şehir ve kasabalarda, bu lugat kökleşmiş, Arap olmayan (İslâm) kavimlerinin lisanları bu lisana nazaran garib ve yabancı bir hale gelmiştir. Sonra Arap lisanı, o dillerle karışması sebebiyle, her ne kadar maksadı ifade itibariyle aslı üzere kalmışsa da, bazı hükümleri ve kelimelerinin sonlarının değişmesi (irab) itibariyle bozulmuştu. İslâm şehirlerinin tümünde (kullanılan bu tip Arapçaya) *hadarî lisan* adı verilmiştir.

Ayrıca o çağlarda, İslâm şehirlerindeki halkın ekserisini Arap nesebinden gelen, bu şehirlere mâlik (ve hâkim) olan ve oralardaki refah içinde mahv olan nesiller teşkil ediyordu. Bunlar, buralardaki Arap olmayan yerli halktan daha fazla hale gelmişler ve onların topraklarına ve ülkelerine de vâris olmuşlardı. Lehçeler ise miras yolu ile (nesilden nesile) intikal eder. Onun için sonraki Arapların şive ve lehçesi, Arap olmayanlarla içli - dışlı olmanın tesiriyle hükümleri, (hususiyetleri ve kaideleri) itibariyle peyderpey bozulmuşsa da, atalarının lehçesi paralelinde varlığını muhafaza etmiştir. Bunların lehçelerine, meskûn bölgeler ve şehirler halkına nisbet edilerek, hadarî (*sedentary*) ismi verilmişti. Halbuki bedevî olan Arapların lehçesi, bunun aksine idi. Zira sonuncuların lehçesi, özbeöz (ve katıksız) bir Arapça idi.

Doğuda, Arap olmayan Deylemîler ve onlardan sonra Selçuklular, batıda Zenate ve Berberler hâkimiyet kurup tüm İslâm ülkelerinde mülk ve istilâ, (devlet ve hâ-

8/1 Suret (*form*) nasıl maddesine tesir ederse, din de maddesi olan cemiyet ve devlete öyle tesir eder.

kimiyet) onların eline geçince, Arap lisanı, bundan dolayı (bir kere daha) bozuldu. Şayet dini muhafazada iki esas olan Kur'an ve hadise Müslümanlarca verilen önem sayesinde bu dil korunmuş olmasaydı, hemen hemen (tamamen) ortadan kalkardı. Bu durum, Arap lisanının, Arap şehirlerinde (hâkim) bir hadarî lehçe olarak bekasını temin eden bir tercih sebebi olmuştur. (Eğer Arapça, bir dinin ve onunla ilgili ilimlerin lisanı olmasaydı, Arap olmayanların Araplara hâkim olmasıyle ortadan kalkardı). İslâm dini üzere olmayan Tatarlar ve Moğollar şark (İslâm âlemin)de hâkimiyet kurunca, bu unsur (ve tercih sebebi) de ortadan kalkmış oldu ve o yüzden Arap lehçesi (bir defa daha) mutlak olarak bozuldu. Irak, Horasan, Fars illeri, Hindistan, Sind (Pakistan), Maveraünnehir, Şimal beldeleri ve Rum diyarı (Anadolu) gibi İslâm memleketlerinde bu lehçeden eser ve nişan kalmadı, (Geniş ölçüde yerini Farsça aldı. Meselâ hiç bir zaman Anadoluda, tüm halkın ve devletin dili olacak şekilde Arapça konuşulmadı). Çok azı müstesna şiirden ve nesirden, Arap diline (ve lehçelerine) has olan üslûp (ifade şekli ve hususiyetleri) kalktı. İstisna teşkil eden az bir kısmı ise tedris edilen kaideler (ve dil kanunları) ile sınaî bir şekilde talim ediliyordu, (tabiî değildi). Ders alarak Arap diliyle ilgili ilimlerin bellenmesi ve Arapca sözlerin ezberlenmesi, Allah Taâlâ'nın müyesser kıldığı kimselere nasip oluyordu. (Tabiî şekildeki Arapça kalkmış, yerini teknik kaide ve tabirlere dayanan, talim ve tedris ile sonradan öğrenilen sunî bir Arapçaya bırakmıştı). Hadarî Arap lehçesi, umumiyetle Mısır, Suriye, Endülüs ve Mağrip'te geniş ölçüde var olagelmiştir. Çünkü buralarda dinin o lehçeye olan talebi devam etmiştir. Bu yüzden Arapça, kısmen burada muhafaza edilmiştir. Fakat Irak ve Maveraünnehir'e gelince, buralarda bu lehçenin ismi ve cismi kalmamıştır. Hatta buralarda ilmî eserler dahi (Arabî olmayan Farisî ve) Acemî lisanla yazılır olmuştur. (İlimlerin bu dille öğretilmesi ve) mekteplerde tedris edilmesi itibariyle de durum böyledir[9].

"Gece ile gündüzü takdir eden Allah'tır" (Müzzemmil, 73/20).

9 İbn Haldun, 18. fasıldaki düşünce biçimini burada da sürdürmektedir. Ona göre bir şehrin, bölgenin ve ülkenin konuşulan dili, oradaki belli bir milletin veya o milleti hâkimiyeti altına alan veya onlarla ihtilât eden diğer bir kavmin dilidir. Şehir halkı; askerî iktisadî ve kültür gibi çeşitli şeylerden biri veya birkaçı ile üstünlük kuran bir milletin dilini konuşur. Bu arada ideoloji ve doktrin de dilin hâkim durumda olmasına tesir eder. Arapçanın bütün İslâm ülkelerinde başlangıçta hâkim dil olması, Arapların hem gâlip, hem de İslâm dini gibi bir inanç sistemine sahip olmaları itibariyledir. Daha sonra Araplar askerî üstünlüklerini yitirince, Arapça sadece iman ve itikat ve anane gibi âmillere dayanarak yaşayabilmiş, askerî üstünlüğü yitirdiği için zayıf düşmüş, fakat Müslüman olmayan Moğolların ve Tatarların istilâ ve hâkimiyetleri neticesinde daha da zayıflamıştı. Bugün bütün demirperde ülkelerinin Rusçayı, Batı ülkelerinin ise İngilizceyi ve diğer batı dillerini kendi memleketlerinde mecburi olarak okutmaları lisan ile galibiyet arasındaki münasebeti daha iyi göstermektedir.
İbn Haldun'a göre cemiyetlerin biri bedevî (göçebe, göçmen, köylü), diğeri hadarî (şehirli) olmak üzere iki nevi olduklarını biliyoruz. Onun sistemine göre tıpkı din ve ahlak hâdisesinde olduğu gibi bedavete doğru gidildikçe lisanın bozulmamış, saf ve esas şekline ulaşılacak, hadarîliğe ve onun ileri safhalarına doğru gidildikçe lisan değişecek ve bozulacaktır. İlk İslamî fetihlerle, Arap olmayan ırk ve milletlerle temas edip karışmadan evvelki Arap dilinin esas özelliği bedavettir. Bu özellik asrı saadette ve sadr-ı İslâmda açık bir şekilde göze çarpar. Ancak Mekke ve Medine gibi yerlerde yaşayan Arapların lisanına nazaran, tamamen göçebe bir hayat yaşayan göçmen ve bedevî Arapların kullandığı

dilin daha saf olacağı, onlara göre öbür milletlerle azçok teması olan Mekke ve Medine'deki Araplar tarafından kullanılan lehçenin biraz daha az saf olacağı bu düşünceye hâkim olan mantığın gereğidir. Gerçekten de, Kureyş lehçesi çok fasih olduğu ve bu özelliği ile tanındığı halde, Mekke Arapları bile, iyi ve güzel Arapça öğrenmeleri için çocuklarını daha süt emme çağında iken çölde göçebe bir hayat süren bedevî Arap kadınlarına verirlerdi. Onun için az da olsa Kureyş lehçesinde hadarîlik vardı. Rumcadan, Farsçadan Arapçaya giren az sayıdaki kelimelerin Kur'an'da mevcut olması vakıası da bunu gösterir. Özbeöz ve halis Arapça, onun içindir ki, bâdiyede yaşayan göçebe Araplara hastır. Tam taarrub ve arûbiyyet, yani halis Araplık budur.

İlk islâm fetihleriyle civar ülkelerdeki halkla Araplar karışınca, Emevîler zamanında Arapça ilk defa geniş ölçüde bozuldu ve başkalaştı. Bozulunca da bedevî lisanı "hadarî lisan" (*sedentary language*) haline geldi. Onun için bir lisanın bedevî ve köylü lehçesi olma niteliğinden çıkıp hadarî ve şehir şivesi olma hususiyetini kazanması, mutlaka bir başkalaşma ve bozulmanın (tagayyur ve fesadın) ifadesidir. Nahiv kaidelerinin konulması ve irab esaslarının tesbiti de aslında bozulmaya karşı lisanı koruma ihtiyacından ortaya çıkmış olup o da ayrı bir bozulmanın ifadesi ve vasıtasıdır. Bedevîlerde lisan bozulması, yani dil hastalığı olmadığı için "*nahiv ilmi*", yani "*lisan tababeti*" de yoktur. Arap lisanının hadarî bir hal alması zamanında dil araştırıcıları esas ve saf Arapçayı öğrenmek için göçebe Araplar arasında çadır çadır dolaşırlardı.

Daha sonra Abbasîler zamanında, Arap olmayan sultanlar ve hükümdarlar, Bağdat'daki Abbasî halifesini kendi tesir ve hükümleri altına alınca Arap lisanının durumu bir kere daha sarsıldı. Zira artık Arapça askerî ve siyasî bakımdan üstün olan bir milletin lisanı olma imkânını yitirmiş, sadece bir hadarî - kültür dili olarak kalmıştı. Bu ise onun aynı zamanda bir inanç sisteminin, çeşitli milletlerin mukaddes kitaplarının okunduğu, dinlendiği, yazıldığı ve açıklandığı bir ifade vasıtası olmasından ileri geliyordu. Siyasî ve askerî hakimiyeti ellerinde tutan milletler, her ne kadar Arap değillerse de, inandıkları dinin temelini teşkil eden Kur'an'la hadislerin ve onlara bağlı olan ilimlerin Arapça oluşu sayesinde Arap dili, hadarî bir dil olarak varlığını muhafaza etti.

Lakin İslâm ülkelerinin, Müslüman olmayan Moğol istilâsına uğraması, Arapçaya hayatiyet veren bir unsurunu daha ortadan kaldırdığı için Arapça bir kere daha bozuldu. Ve daha çok hadarî bir dil haline, yani ilim ve fikir dili haline, başka bir ifade ile ölü bir lisan vaziyetine geldi. Bu dönemde Farsça, hatta Türkçe dahi Arapça ile boy ölçüşecek, bazan onu geri bırakacak kadar hadarî bir lisan haline gelmişlerdi. Artık Arapça halk tarafından konuşulmuyor, kullanılmıyor, sadece medreselerdeki müderrisler, ilmiye sınıfı ve havass tarafından eser yazmak için kullanılıyordu. Aslında eserlerini Arapça yazan müelliflerin çoğunun günlük hayatta kullandıkları dil Arapça değildi. Meselâ altı asırlık Osmanlı Devleti zamanındaki durum budur. İşte bundan dolayı Arapça, halkın dili olmaktan uzaklaşmış, sadece az sayıdaki ilmiyenin ve havassın kullandığı bir ölü lisan vaziyetine gelmişti. Tıpkı Latince gibi. Bugün bile bütün Arap devletleri ve oradaki halk biri yerli dil (fellahça, avam dili), diğeri fasih Arapça olmak üzere iki dil kullanır. Aslında Mısır'daki bugünkü fasih Arapça'nın durumu, Selçuklular zamanında resmî dil olarak kullanılan Farsçaya veya halkın hiç bir şey anlamadığı Osmanlıcaya benzemektedir. Bugünkü Arap ülkelerinin birçoğunda Arapça yanında resmî dil olarak bir batı dili (Fransızca, İngilizce) de kabul edilmiş durumdadır.

Demek ki, Moğol istilâsından sonraki Arapça birkaç kere bozulduğu için artık yaşayan dil olma vasfını kaybederek ölü bir hale gelen bir Arapçadır. Şiiri, nesri ve edebiyatı ile donmuş, kalıplaşmış, kaideleşmiş, yozlaşmış ve soysuzlaşmış bir dildir. Bu dille yazılan kelâm, fıkıh, tasavvuf, felsefe, tefsir vs. kitaplara Arap olmayanlar kadar, halis Araplar da yabancıdır. Çünkü bu şekilde çok hadarîleşen, yani bozulan Arapça hakikatte esas ve öz Arapça ile olan ilgisini kesmiş, bağlarını koparmış, ondan ayrı ve ona yabancı bir dil hüviyetine bürünmüştür. İşte asırlar var ki, medresenin ve din adamlarının, Kur'an dili ve İslâm dininin lisanı diye dört elle sarıldıkları Arapça, Kur'an ve hadisle olan ilgisini geniş ölçüde azaltan bu nitelikteki bir Arapçadır. *Mukaddime*'nin altıncı bölümünde bu konular daha etraflı anlatılacağından burada daha fazla teferruata girmiyoruz. Fakat çok küllî bir mahiyet arzeden İbn Haldun'un düşünce şeklini biz Türkçeye rahatlıkla tatbik edebiliriz. Bu düşünce tarzına göre Müslüman olmadan ve diğer milletlerle karışmadan evvel göçebe Türklerin kullandığı lisan "halis ve özbeöz Türkçe" dir. Bu durum Arapların bedavetine ve arûbiyetine tekabül eder.

Türkler Müslüman olduktan sonra, lisanları da dahil olmak üzere her şeyleriyle hadarî, medenî ve şehirli bir cemiyet haline gelmişlerdi. Türklerin, öbür milletlerle karışarak hadarîleşmeleri nisbetinde dilleri de hadarîleşmiş, yani bozulmuştur. Çağatayca ve Osmanlıca böyledir. Bugün, acaba Osmanlıca Türkçenin tekamül ve inkişaf etmiş iyi ve güzel bir şekli midir, yoksa değişmiş ve soysuzlaşmış kötü ve bozuk bir şekli midir, konusu tartışmaların konusu olmaya devam etmektedir. Eğer Türkçeye sonradan giren yabancı kaynaklı kelimeler bu dilden atılacak olursa, Türkçe eski saf şekline döner ve o zaman da ancak bir aşiret ve kabile dili olabilir. Asla devlet, medeniyet ve kültür dili olamaz. Zira böyle olması için hadarîleşmesi, esas ve saf şeklini değiştirmesi, yani bozulması şarttır. İngilizce, Fransızca, Almanca ve Rusça, Eski Yunanca ve Latince gibi ölü lisanlardan aldıkları kelimelerle hadarîleşmişler, ilim ve fikir dili olmuşlardır.

Bugün arı Türkçeciler, Tasfiyeciler, Dil ırkçıları ve Öz Türkçeciler gibi isimler verilen bir zihniyetin mensupları, dile giren ve yerleşen yabancı kelimeleri tasfiye etmekle, dili saf şekliyle yaşatacaklarını zannederken, aslında ortaya attıkları kelime üretme ve türetme kaideleri, hatta yeni tarz cümleler vasıtasıyle Türkçeyi bir kere daha ve kökünden bozmaktadırlar. Osmanlı Türkçesi gibi bu Türkçe de bozuktur ve halkın malı değildir. Onun için Osmanlıca gibi TDK'nın Türkçesi de bir moda halinde kısa veya uzun bir süre az veya çok tutunsa ve yaşasa bile ergeç yok olmaya mahkumdur. Kaldı ki, bu Türkçe geniş bir kesimin muhalefeti ve mukavemeti ile de karşı karşıyadır. Böyle bir engelle karşılaşmamış olan halktan kopuk Osmanlıca yıkıldığına göre esasen tam olarak yerleşmemiş ve yerleşmeyecek olan arı Türkçe daha çabuk ortadan kalkacaktır.

Türkçe, Türklerin İslama, ve İslâm medeniyeti dairesine girmeleriyle bir hadarîlik dönemine girdiği gibi, Tanzimattan sonra aynı milletin Batı medeniyet dairesine girmesiyle de yeni bir hadarîlik dönemine zaruri olarak girmiş ve batı medeniyetinin tesirinde Türk dili ve edebiyatının yeni bir şekil alması kaçınılmaz olmuştur. Bütün ictimaî değerleri itibariyle Avrupa'nın tesirine maruz kalan bir milletin, dil ve edebiyat itibariyle de aynı tesire maruz kalmasından daha tabiî hiç bir şey yoktur. Her türlü basın yayın organları, okullar, turizm ve işçi sevkiyatı, bilhassa güzel sanatlar, ilim ve sanayi bu tesiri daha da pekiştirmektedir. Bu durum neticesinde garip manzaralarla karşılaşılmakta ve üç türlü kelime ve cümle, hatta dil ortaya çıkmaktadır. Bunlardan biri bedevîlerin, yani avamın ve halkın, diğeri İslâm medeniyetinin, üçüncüsü de Batı kültürünün ve yeni hayat tarzının malıdır: (Ortak - müşterek - kollektif, gezmek - seyahat -turizm, güzel - bediî - estetik). Bu kelimelerden birincileri halkın malıdır, ikinciler İslâm medeniyetinin yadigârıdır, üçüncüler Batının tesiridir. Hatta Farsça, Arapçaya rakip bir kültür dili olarak ortaya çıkınca bu sefer Türkçede: "Baş-ser-re's, yüzrûy-vech, su-mâ-âb ay-kamer-mâh, güneş-şems-hurşid-... vs." gibi bir teslis kendini göstermişti. Demek ki, şimdiki lisanda mevcut olan teslis bir hayli eskilere dayanmaktadır. Melez kültür değerleri bu suretle ortaya çıkmaktadır. Aslında bu üçlü şekle öbür ictimaî değerlerde de rastlamak mümkündür. Meselâ, bir halk ve köy ailesi vardır, bir şehir ailesi vardır, bir de asrî ve modern bir aile vardır. Bunlardan sadece ilki Hz. Peygamber ve ilk dört halife zamanındaki bedevî aileye benzeyebilir, diğer ikisi hadarî, yani sunîdir. Kadın ve erkeğin kıyafet, hal ve yaşam biçimi ve telakki tarzı itibariyle de bu üçlü durum kendini gösterir. Bu tasnifin esası şudur: Aile esas itibariyle iki nevidir: Bedevî - avamî (köylü - göçmen), hadarî - medenî (şehirli). Fakat hadarî de, biri eski hadarî, diğeri yeni hadarî diye ikiye ayrılınca üçlü tasnif elde edilmiş olur. Mûsikîde (halk mûsikîsi, sanat mûsikîsi, hafif müzik), siyasette (riyaset; mülk-demokrasi), devlette, hukukta, ahlakta, sanatta, sanayide, kısaca bütün ictimaî değerlerde aynı hükmü vermek ve üçlü tasnif yapmak mümkündür.

Eski Türk edebiyatı, biri "divân" edebiyatı, diğeri "halk" edebiyatı, yani "hadarî" ve "bedevî" edebiyat diye ikiye ayrılmaktadır. Divan edebiyatı çok az sayıdaki kişilerin edebiyatı olduğu için zümre ve havas edebiyatıdır. Halbuki halk edebiyatı bedevîlerin, avamın, köylülerin ve göçebelerin edebiyatıdır. Esas olan halk edebiyatıdır. Bu edebiyat divan edebiyatından önce ve onunla birlikte vardı, ondan sonra da vardır. Halbuki bu bedevî - halk edebiyatına göre, edebiyattaki bir bozulma hâdisesinin ifadesi olan divan edebiyatının ne öncesi ne de sonrası vardır. Yani aslında böyle bir edebiyat yoktu, bir ara oldu, sonra yine yoktur. Halk mûsikîsi - klasik sanat musikîsi (hafif müzik) için de aynı şey söylenebilir. Demek ki, edebiyat ve mûsikîdeki hadarîlik de bir bozulma hadisesidir. Ancak bunu bir gelişme ve ilerleme şeklinde değerlendirenlerin de mevcut olduğu malumdur.

Bu gibi muayyen zümrelerin malı olan ictimaî ve kültür değerlerinin burjuvanın malı olduğunu, gerçek ve tabiî ictimaî değerlerin istismar edilmesi neticesinde ortaya çıkan soysuzlaşmış ve yozlaşmış şeylerden başka bir şey olmadığını söyleyen Sosyalistler vardır. İbn Haldun'un değerlendirmesiyle onların görüşleri belki bazı noktalarda birbirine benzer ama yine de arada fark vardır. Mehmet Akif'in:

Eski divanlarımız dopdolu oğlanla şarab
Biradan, fahişeden başka nedir şi'r-i şebâb
Koca millet! edebiyatı ya oğlan ya karı
Nefs-i emmâre hizasında henüz duyguları

diye tanıttığı ve geniş halk yığınlarının hiç bir şey anlamadığı divân edebiyatı, hakikaten geniş ölçüde sunî bir aşkı, gayr-ı tabiî zevkleri, havaîliği, şarabı, meyhaneyi, oğlancılığı, meddahlığı, müdahaneyi ve insan elinin eseri olan şeyleri konu almıştır. Aslında zümre mûsikîsinin hususiyeti de budur. Her halde buna bir bozulma hâdisesi nazarıyla bakmak isabetsiz olmasa gerek.

Bir de bedevî - hadarî, köylü - şehirli dili vardır. Bedevî - köylü dili asl ve esastır, tabiî ve gerçekçidir. Fizikî çevreden gelen bir sertliğe ve coğrafi muhitle ilgili olan bir kabalığa sahiptir. Fakat temelde bu sertlik ve kabalık dahi tabiîdir, külfetsiz ve özentisizdir. Şehirli dili ise bu dilin zarif, kibar, nazik ve ince bir hal almış, yani hadarîleşmiş, başka bir ifade ile sunileşmiş, bozulmuş ve soysuzlaşmış şeklidir. İstanbul Türkçesi azamî derecede hadarîleştiğinden, güzellik itibariyle örnek kabul edilir. Halbuki esas Türkçe, köylünün konuştuğu Türkçedir. Hadarî - şehir Türkçesi, bedevî - köy Türkçesi kökü ve gövdesi üzerinde ortaya çıkan kısa ömürlü bir yaprak gibidir. Bu gider o kalır, fakat her şeye rağmen gelişme bedevîlikten hadarîliğe doğrudur, bunun aksini tasavvur etmek mümkün değildir. Çünkü her sahada olma ve bozulma (kevn-fesad) hiç değişmeyen en umumi ve mukadder bir kanundur. Bedevîlik bir oluşu (kevni), hadarîlik ise bir bozuluşu (fesadı) ifade eder.

İbn Haldun'un, hadarîliğin bir bozulma ile noktalandığı yolundaki görüşü, aslına nazaran İslâmî ilimlerin sonradan aldığı şekillerde de devam edecek, bilhassa o, kelâm ilmini ve geniş ölçüde tasavvufu, Kur'an ve sünnetteki itikadî ve ruhanî hayatın bir fesadı ve bozulması olarak görecektir. Amel itibariyle fıkıh ilmi için de durum aynıdır. Yani şer en azından İsrailiyatın tesiriyle tefsir ilminin ve mevzu hadisler vasıtasiyle de hadislerin bozulması biçiminde kendini gösterecek ve te'viller de bu bozulmayı hızlandıracaktır, ilerde bu ilimlerden bahsedilirken bu hususlara da temas edilecektir.

Kültür değerleri ve ictimaî müesseseler arasında görülen değişiklikleri üç şekilde ifade etmek mümkündür.

Bu çeşit değişmeler:

a) Bir inkişaf ve tekamüldür. Bu iyimser bir ifadedir.

b) Bir fesad, yani yozlaşma ve bozulmadır. Bu, kötümser bir ifadedir. Ancak İbn Haldun fesad sözüyle tefessühü ve çürümeyi değil, aslından kopup değişmeyi, yani bir nevi soysuzlaşmayı ve yozlaşmayı kasd etmektedir. Ancak fasid hale gelen ictimaî ve harsî değer, sahihi kadar iş görür, onun yerine geçer onu fazla aratmaz.

c) Bir tahavvül, tebeddül ve tağayyürdür. Yani bir halden diğer bir halegeçme, gidenin yerine yeni bir bedelin gelmesi ve başkalaşma hadisesidir. Burada bir ilerleme ve gerileme, bir gelişme ve çökme, sahih veya fâsid hale gelme, sözkonusu olmadığından iyimser veya karamsar olmaya mahal yoktur. Kültür değerlerinin zaman zaman geliştikleri veya bozuldukları doğru olsa bile bu alandaki umumi değişmeleri tahavvül, tebeddül ve tagayyür kısaca değişim kelimeleriyle ifade etmek herhalde daha doğrudur.

BEŞİNCİ BÖLÜM

GEÇİME VE ONUN KAZANÇ VE SANATLAR BİÇİMİNDEKİ ÇEŞİTLERİNE VE BÜTÜN BU HUSUSLARA ÂRIZ OLAN HALLERE DAİRDİR. BURADA (HALLİ GEREKEN) BİR TAKIM MESELELER MEVCUTTUR.

I. Rızk ve kesbin hakikatine, bunların açıklanmasına ve kesbin, insan emeğinin kıymetinden ibaret olduğuna dair

Bilmek gerekir ki insan, hayatındaki bütün hal ve tavırlarında (doğma ve) yetişme çağından erginlik çağına ve ihtiyarlığa kadar kendisi için gıda ve nafaka olacak şeylere tabiatı icabı ihtiyaç duyar. "Ve Allah zengindir, siz ise fakirsiniz" (Muhammed 47/38, O'ndan başka her şey fakr ve ihtiyaç içindedir). Şanı yüce olan Allah, âlemde var olan şeylerin tümünü insan için yaratmış ve bunları, bir çok âyetlerde insan için minnet vesilesi yapmıştır. Kitabında buyurur ki; "(Allah kendi) tarafından (bir lütuf olmak üzere) semâlarda ve yerde olan her şeyi size musahhar, (emrinize müheyya ve istifadenize âmâde) kıldı (Casiye, 45/13), "Güneşi ve ayı sizin için musahhar kıldı" (İbrahim, 14/33; Enbiya, 21/29), "Denizi size musahhar kıldı" (Casiye, 45/12), "Gemiyi size musahhar kıldı" (İbrahim, 14/32), "Sığırları ve davarları size musahhar kıldı" (Nahl, 16/5-8; Yasin, 36/71, 73). (Aynı hususun) şahidi ve delili olmak üzere Kur'an'da bir çok âyetler daha vardır. İnsan, elini (ve gücünü) Allah'ın onu istihlaf etmesi (bk. 6/165) sebebiyle âleme ve orada bulunan şeylerin üzerine yaymıştır (ve onlar üzerinde hakimiyet kurmuştur. Bütün) insanların elleri (var olan şeyleri elde etmek için yeryüzüne ve oradaki eşyaya) yayılmıştır. Bu hususta bütün insanlar müşterektir. (Bütün beşerî kuvvet ve imkânlar aynı durumdadır). Belli bir kişinin eli (ve mülkiyeti) altına giren bir şey artık diğerinin eline geçmez, onu ancak bir bedel karşılığı elde edebilir. İmdi kendine hâkim olma durumuna gelen ve (küçüklükten ileri gelen) zayıflık safhasını geçen bir kimse, kazanç, (kâr ve fayda) elde etmek için çabalar. Maksadı ise, Allah'ın kendisine ihsan ettiği malları (Talâk, 65/7), bunların bedellerini ödeyerek mutad ve zarurî ihtiyaçlarını temin etmek için harcar. Yüce Allah, "Allah indinde rızk talep ediniz" (Ankebut, 29/17) buyurmuştur.

(Kazanç peşinde olan) bir kimse için, bu durum, çaba harcamadan da elverebilir. Meselâ ekin için yağmur ve benzeri hallerde bu durum vardır (Emek harcamadan tarla sulanmış ve bol mahsul alınmış olabilir). Fakat bu durum sadece belli (ve sınırlı) olarak bahiskonusu olur. İlerde görüleceği gibi bu durum (ve tabii imkânlar)la birlikte insanın mutlaka çaba harcaması icab eder. İmdi bahiskonusu kazançlar, şayet zaruret ve ihtiyaç kadar olursa, buna "meaş" (maişet, geçim) denir. Bu miktardan fazla olursa, o vakit de "servet ve sermaye" (müterakim mal) adını alır. Sonra sözko-

nusu hâsılatın ve biriktirilmiş malın menfaati şayet insana ait olup çıkarlarında ve ihtiyaçlarında harcamak suretiyle bunun semeresi onun için husule gelirse, buna; "*rızk*" (nasip, kısmet, *sustenance*) adı verilir. Hz. Peygamber (s.a.), "Malından sana ait olan sadece yiyip de tükettiğin, giyip de eskittiğin ve tasadduk edip de (ahirete) gönderdiğindir", buyurmuşlardır. (Müslim, Zühd 3, Tirmizî, Zühd 31, Nesaî, Vesayâ 1) O halde rızk, fiilen kullanılan, faydalanılan ve istihlâk edilen maldır).

Şayet bir insan (sözkonusu kazanılmış ve biriktirilmiş maldan), kendisiyle ilgili maslahatların ve ihtiyaçların hiç birinde faydalanmazsa bu durumda sahibine nazaran bu mala "*rızk*" ismi verilemez insanın çabası ve gücü ile mülkiyetine sahip olduğu (ama fiilen istifade etmediği) mal "kesb" (kazanç, *profit*) adını alır. Buna misâl mirastır. Ölene nisbetle mirasa "*kesb*" ismi verilir ama "rızk" adı verilemez. Çünkü ölen (muris) bundan (fiilen) faydalanmamıştır, faydalanmaları halinde, varislere nazaran o mala "rızk" adı verilir.

Ehl-i sünnete göre rızk denilen şeyin hakikati ve mahiyeti işte budur. Mutezile'ye göre bir şeyin rızk ismini alabilmesi için, meşru surette ona mâlik olmak şarttır. Onlara göre temellük edilmeyen şeylere rızk ismi verilemez. Böylece gasb edilen (haksız kazançların) ve haram olan şeylerin tümünü Mutezile, rızk kavramının dışında tutmuştur. Halbuki, gasp edene de, zâlime de mümine de kâfire de rızk veren Allah Taâlâ'dır. O, rahmetini ve hidayetini dilediğine tahsis eder. Mutezilenin bu hususta (görüşlerini dayandırdığı) bir takım delilleri vardır. Onları genişçe anlatmanın yeri burası değildir.

Bilinmelidir ki, kesb (ve kazanç), sadece bir şeyi edinmek ve elde etmek (*iktinâ, tahsil*) için gayret ve kasd etmek suretiyle vücuda gelir. Şu halde, ele alınması ve usûlüne göre istenmesi şeklinde de olsa rızkda sa'y ve amel şarttır. Hakk Taâlâ, "Rızkı Allah'tan isteyiniz" (Ankebut, 29/17), buyurmuştur. (Ele alma ve taleb de bir nevi çalışmaktır). Rızk için gayret sarf etmek sadece Allah'ın ilham etmesi ve kudret vermesiyle olur. O halde, (rızkla ilgili) her şey Allah'tandır. Fakat kazanılan her mal ve edinilen her servet için beşerî amel (ve iş) de şarttır. Zira eğer (kazancın ve servetin kaynağı), sanatlarda olduğu gibi bizzat amelin (ve emeğin) kendisi ise, açıktır (ki bu sanatları elde etmek için amel ve emek sarf etmek zaruridir). Şayet (kazanç ve servet) hayvandan veya bitkilerden veya madenden edinilmiş ise, bu gibi şeyler için de ilerde görüleceği gibi yine beşerî amelin (ve emeğin) mevcudiyeti şarttır. Aksi takdirde bu gibi şeyler husule gelmez onunla faydalanma durumu gerçekleşmez.

İmdi Allah Taalâ, edinilen bir mal (ve biriktirilen tüm servet) için kıymet (ölçüsü) olarak altın ve gümüş denilen iki madenî taş yaratmıştır. Bazı hallerde daha başka şeyler de (mal ve kıymet ölçüsü olarak) edinilmekte ve biriktirilmekte ise de, âlemdeki insanlar için umumiyetle servet ve sermaye (zahîre - künye) bu ikisidir. (Bu ikisinin haricinde edinilen) şey bu ikisini elde etmek içindir. Zira altınla gürnüşün haricindeki eşya (ve emtia fazla ucuzlama veya pahalanma şeklinde) pazarlarda görülen değişikliklere maruz kaldığı halde bu ikisi bundan uzaktır. (Fiyatları sabit ve daima revaçtadır). Şu halde bu ikisi, kazançların, servetin ve sermayenin aslıdır.

Bütün bunlar sabit olduktan sonra şunu da bil: Sermaye olmak üzere bir insanın

kazandığı ve biriktirdiği şey (*müfâd-müktenâ*, fayda-hasıla) şayet sanatlardan hasıl olmuş ise, bu tür fayda ve hâsılanın, o şahsın emeğinin kıymetinden ibaret olacağı açıktır. Zaten (mal ve sermaye hususundaki) birikimden maksat da budur. (Mal ve sermaye terakümü, emeğin değerinin terakümünden başka bir şey değildir. Bir insanın mal biriktirmesi, emeğinin değeri ve karşılığı olan şeyleri biriktirmesi mânasına gelir). Zira (esas itibariyle) ortada emekten başka bir şey yoktur ve birikimden maksat da bizzat emeğin kendisi değil, (ondan hasıl olan değer)dir.

Bazı sanatlarla birlikte, (ve onların zımnında) o sanattan (ve hâlis emekten) başka diğer bir şey daha bulunabilir. Meselâ marangozluk ve dokumacılık böyledir. Birinde (sanat ve hünerle) birlikte ağaç, diğerinde iplik bulunur. Ancak yine de bahiskonusu iki sanatta (sarf edilen) emek daha fazla olduğu için onun kıymeti daha büyüktür.

Şayet (birikim ve kazanç) sanatlardan başka bir şeyden hasıl olmuş ise, bu takdirde (sermaye ve serveti meydana getiren) bahiskonusu birikim ve kazancın kıymetine, onu husule getiren emeğin kıymeti de mutlaka dahil olur. Zira emek olmasaydı, onun (bir fayda ve servet olarak) birikimi husule gelmezdi.

Bu nevi şeylerin çoğunda, (kazançla ilgili) emeğin mülahaza edilmesi aşikârdır. Onun için emeğe az veya çok bir kıymet takdir edilir, insanlar arasında (tüketilen) gıda maddelerinin fiyatlarında olduğu gibi, bazan emeğin mülahaza edilmesi açık olmayabilir. Şüphe yok ki, gıda maddeleri için harcanan emeği ve masrafı hububatın fiyatlarında nazar-ı itibara almak icab eder. (Zira emeğin ve masrafın kıymeti hububatın fiyatlarına yansır). Nitekim yukarıda temas etmiştik (Bölüm IV, Fasıl 12). Lakin bazı bölgelerde (gübre vesaire gibi) ziraî ilaçlar ve (istihsal) zahmeti az ve önemsiz olduğundan oralarda bu gibi şeyler gizli kalmış (ve mülahaza edilmemiş)tir. O yüzden çok azı müstesna çiftçi olan halk bunun farkına varmaz (mal istihsal etmek için harcadıkları emeğin, girdilerin ve masrafın değerini çokları bilemez).

Böylece açıkça ortaya çıkan husus şudur: Kâr ve kazançların tümü veya büyük bir kısmı, insan emeğinin kıymetinden başka bir şey değildir. Bu suretle de rızkın mânası ve kazancın faydalanılan (bölümü) olduğu açık bir şekilde ortaya çıkmıştır. İmdi kazancın ve rızkın manası, mahiyetlerinin izahı böylece açıklanmış olmaktadır.

Bilmek lazımdır ki, umranın noksanlaşması sebebiyle emek, tamamen ortadan kaybolduğu veya azaldığı vakit, Allah, kazancın ortadan kalktığını ilân etmiş demektir. Nüfusu az olan şehirlere bakmaz mısınız, oralarda rızk ve kazanç nasıl azalmakta veya insan emeğinin azalması neticesinde kaybolup gitmektedir. Bunun aksine olarak iş ve emek daha çok bulunan (umranca gelişmiş ve ilerlemiş) şehirlerdeki halkın (iktisadî) alıvali daha geniş, refahları daha kuvvetli olur. (Büyük yerin sorunu da büyük olur). Nitekim bu hususları anlatmıştık (Bölüm IV, Fasıl 11).

Umranca gerilemiş olan beldeler hakkında halkın; "Burasının rızkı gitmiştir", demeleri, bu konu ile ilgili bir sözdür. Hatta böyle yerlerdeki boş topraklara (ve şehir dışındaki meskûn olmayan araziye) akan çaylar ve çeşmeler de kesilir. Zira çeşmelerin fışkırması (ve suların gürül gürül akması) insan emeğinden ibaret olan (kuyu ve su yolu) kazmanın ve eşmenin neticesinde husule gelir, tıpkı hayvanların me-

melerindeki süt gibi. Kazıma ve eşme olmadığı vakit (kuyular ve akar sular yerin dibine çekilir) tamamen batar ve kurur. Nitekim sağılmayan memenin sütü de kurur. Umran durumunda iken çeşmeleri, (gürül gürül akan suları) bulunduğu bilinen beldelere bakınız: Buralara viran ve harab olma hali çöktüğü vakit, sanki hiç mevcut olmamışçasına, suları nasıl yerin dibine batıp gitmektedir.

"Ve gece ile gündüzü takdir eden Allah'tır" (Müzemmil, 73/20)[1].

1 İbn Haldun bu bölümde iktisatla ilgili görüşlerini bilhassa emek-mal-değer münasebetini köklü bir şekilde temelden ele almaktadır. Onun burada üzerinde durduğu kavramlara bilhassa dikkat çekmek istiyoruz:

a) Amel ve sa'y (emek-çaba, hizmet-mesai, iş-çalışma, *labor-effort*), İbn Haldun bütün mal, sermaye ve servetin esası olarak iş ve emeği görmektedir.

b) İş ve emekle elde edilen şeye *mekâsib, kesb, mukteseb* (kazanç, *profit*), künye, evkinye, iktinâ, müktenâ (birikim, *teraküm, acquire*), menfaat, istifade, fayda, hasıla ve kâr (yarar, *gain*), mefâd (*earn*), servet (*property*), sermaye (*capital*), zahîre (*treasure*) adını vermektedir.

c) İş ve emekle imal ve istihsal edilen malın bir kıymeti (değer, *value*) mevcuttur ve bu değer o malı meydana getirmek (tahsil) için harcanan işin ve emeğin değerine denk ve eşittir. Yani haddizatında malın hiç birdeğeri yoktur. Zira onun için biçilen paha ve değer aslında ona harcanan işin ve emeğin pahası ve değeri olmaktan başka bir şey değildir. Şu halde birikmiş olan mal ve servet esas itibariyle birikmiş olan iş ve emekten ibarettir. Bir kimsenin sarfettiği çaba ve emek, belli bir miktarda olacağına göre onun sahip olacağı mal da belli ve sınırlı kalacaktır. Büyük servet ve sermaye sahipleri sahip oldukları malları emek ve çaba karşılığı elde etmiş değillerdir. Bu gibi muazzam servetler ya miras yolu ve zamanla veya fiyat hareketlerinde görülen aşırı ucuzluk ve pahalılık neticesinde elde edilir. Her iki halde de büyük servet sahipleri aslında, başkalarına ait bulunan birikmiş bir emeğe sahiptirler demektir.

İbn Haldun, "Bir malın kıymeti ve kazancın değeri onu meydana getirmek için harcanan emeğin değeridir" diyor; "emeğin miktarı nisbetinde olur" demiyor. Yani meseleyi bir kemmiyet meselesi olarak değil, bir keyfiyet meselesi olarak görüyor. Çünkü biri vasıfsız, diğeri vasıflı iki kişi aynı miktarda bir zaman çalışıp aynı cinsten bir mal istihsal etseler, istihsal edilen iki malın değeri birbirine eşit ve denk olmaz. Kemiyetçe iki emek arasındaki denklik, iki malın kıymetçe yekdiğerine denk olması neticesini meydana getirmez. Zira usta olan işçinin emeği daha fazla değerli, vasıfsız işçinin emeği ise daha az değerlidir. Hatta bazan bir ustanın emeği bir çok kişinin emeğine kıymet itibariyle denk olur. Bir çiftçi bir marangozu kendi işinde çalıştırmak için en az iki gün onun işinde çalışmak zorundadır. Onun için emek ve değer deyince fennî emek, teknik iş gücü ve vasıflı çalışma akla gelir. Bu nitelikteki bir emek olmasa ne medeniyet ne de kültür olurdu. Umranı ve hadareti vücuda getiren bu özellikteki emektir. Bu emek nerede ve ne nisbette az veya çok olursa orasının medeniyeti ve kültürü de o nisbette az veya çok olur. Bir kimse biriktirdiği malı fiilen ihtiyaç ve maslahatlarında harcamak suretiyle ondan faydalanırsa buna *rızk*, faydalanmazsa *kazanç* denir. Fakat Mutezileye göre istifade edilen bir şeyin rızk olabilmesi için bir şeye sahih bir şekilde mâlik olmak icab eder. Bu yüzden gasb, sirkat (hırsızlık), ihtikar, rüşvet, faiz, hile ve eksik ölçme suretiyle elde edilen gayrı meşru ve haksız kazançlara Mutezile rızk nazarıyla bakmadığı halde, fiilen faydalanılması halinde Sünnîler bu gibi şeyleri rızk saydıklarından onlara göre rızkın şümulü çok geniştir. İbn Haldun mal-emek-değer meselesine bu vesile ile girmiş fakat ortaya koyduğu nazariyeye göre nelerin haksız kazanç sayılacağını izah etmemiştir. Mülkiyetin mahiyetini ve şeklini incelememiş, bilhassa faiz gibi önemli bir meseleyi bu bakımdan değerlendirmemiş, hatta Sünnîler gibi faizi rızk sayarak bir bakıma ve zımnen onun tabiî bir iktisadî faaliyet olduğunu bile ifade etmiştir, denilebilir. Diğer taraftan eğer kazancın haklılığı ve haksızlığı şayet emek-değer esasına göre tayin edilecek olursa o vakit de çok koyu -bir kollektivizme geçilmek için kapı ardına kadar açıktır. Fakat iktisadî konularda İbn Haldun'un gayesi fıkıh âlimleri gibi hukukî ve şer'î kaideler koymak olmadığı gibi, sûfîler gibi ahlâkî ve manevî hükümler koyarak nasihat etmek de değildir. Onun yegane gayesi,

iktisadî faaliyetleri göründüğü ve işlediği biçimde aynen tasvir etmek, bu faaliyetlere ve hâdiselere esas teşkil eden illetleri ve sebepleri ortaya koymaktır.

İbn Haldun'da nazarî mahiyetteki siyasî iktisat yoktur. Yani O, iktisadî faaliyetlerin devlet ve hükümetçe nasıl sevk edildiğini veya edilmesi icab ettiğini bahiskonusu etmemiş, mücerred iktisada temas etmemiş, mutlak kıymetin tenkid ve tahlilini yapmamış, mülkiyet hakkını tartışmamış, bu suretle Aristo ve Eflatun gibi eski filozoflardan ayrılmıştır. Bunun sebepleri şunlardır; İbn Haldun'u başkalarından ayıran maddî temayüldür. Bu temayüle göre iktisadî konuları nazarî ve mücerred bir şekilde değil, amelî ve müşahhas bir tarzda ele almak daha uygundur. Ayrıca İbn Haldun, iktisat sahasında da determinist bir görüşü benimsediğinden bu konuda nazariye yapmak, devlet ve hükümetin yürütmesi gereken faaliyetlerden bahsetmek onun sistemine uymazdı. Zaten iktisadî hayatın kendine has bir takım kanunları arz-talep esasına göre işleyen bir biçimi vardır. Bu kanunlar devlet ve hükümetlerin iradelerine ve *emirlerine* göre değil, kendi kendine işlerler. Onun için nazarî ve siyasî iktisattan bahsetmek fazla önemli bir şey değildir. İbn Haldun'un umran ilmine göre iktisadî faaliyetlerde kararlılık, devamlılık ve sabit olma esastır. Siyasî vakalar bu durumu fazla değiştirmez. Ama iktisadî hayat siyasî *hâdiseleri* değiştirir ve ona yön verir. Devletler ve hanedanlıklar bir tavırdan öbür tavıra iktisadî amillerin tesiriyle geçerler. Fakat devlet ve cemiyeti teşkil eden fertler değiştiği halde iktisadî esaslar fazla değişmez. Bedevîlerle hadarîlerin iktisadî faaliyetleri değişmez. Gerçi umranın ve ona bağlı olarak iktisadî faaliyetlerin belli bir şehirde veya bölgede gerilemesi veya ilerlemesi mülk ve devletle ilgilidir ama temelde mülk asabiyete, asabiyet de iktisadî ve maddî şartlara bağlıdır.

İbn Haldun, iktisadî hayatı biri bedevî, diğeri hadarî olmak üzere ikiye ayırır. Bedevîler de biri sadece deve bakarak geçinenler, diğeri davar bakanlar olmak üzere ikiye ayrılır. Araplar birinci, Türkler ikinci kısma girerler. Hadarîler ise çiftçilik, sanat ve ticaret gibi işlerle uğraşırlar. Bunların en önemlisi ve değerlisi sanat ve hirfetlerdir. Çünkü eşyaya yeni şekiller ve güzel suretler vermek suretiyle kıymet kazandıran sanatlar ve hirfetlerdir. Ticaret sadece imal ve *istihsal* edilen bir malın mübadelesinden ibarettir. Çiftçilikte ise tabiî şeylere şekil vermek bahiskonusu değildir. Şu halde sadece sanat ve hirfetlerle medeniyet ve kültür vücuda gelebilir. Sanat ve hirfetlerin değeri de maharet ve hazakat nisbetinde yani ihtisas ve hüner ölçüsünde olur. *Bu da geniş* mikyasta istidat ve zeka mahsulüdür.

İbn Haldun bedevîlerin geçim tarzını ve iktisadî hayatını takdir eder. Zira bedevî her şeyden evvel şehirli gibi tamahkâr, hodgâm, haris, menfaatperest ve açgözlü değildir. Kanaatkar, zâhid, mütevekkil ve diğergâmdır. Hatta İbn Haldun evcil hayvanlara nazaran daha kanaatkar ve zâhid olan yabani hayvanların bile geçim tarzları sayesinde daha sıhhatli, kuvvetli, atak ve çevik olduklarına da dikkat etmiştir. İbn Haldun'un mutasavvıflara karşı zâhidleri tutması; tasavvufun, hadarîlerin; zühdün ise bedevîlerin ruhanî yaşayış biçimi oluşundandır.

İbn Haldun, 'bereketli ve verimli topraklarda yaşayan insanlarla çorak ve kır kesimde yaşayan insanlarda görülen bedenî ve ahlakî farkı da bolluk ve kıtlık, varlık ve yokluk unsurlarıyla izah etmiş, umumiyetle kıtlık ve yokluğun insanın mücadele kabiliyetini artırdığı ve hamle yapma gücünü geliştirdiği *neticesine* ulaşmıştır. Ona göre çeşitli millet ve kavimlerde kültür değerleri itibariyle görülen farklar onların geçim hususunda takib ettikleri yolların farklı oluşundan yani iktisadî ve maddî amillerden ileri gelmektedir. Şayet bütün milletler, kavim ve cemiyetler maddî ihtiyaçlarını takip için aynı yolu tutsalar kültür ve maneviyat itibariyle aralarında bir fark bulunmaz. Çiftçileri ve bedevîleri saf, tüccarı ve hadarîleri kurnaz yapan, maddî ihtiyaçların tatmini için takip ettikleri usûllerdir. Şu haldeki saflık ve açıkgözlük gibi mânevî ve ahlakî hususiyetler iktisadî ve maddî âmillerin ürünüdür.

İbn Haldun'a göre nerede rızk ve gelir varsa orada nüfus çoktur. Yani rızk nüfusa değil, nüfus rızka tabidir. Diğer bir ifade ile maddî şartlar manevî şartları tayin eder. Yoksa maddî şartları şekillendiren manevî amiller değildir. Nüfusu fazla olduğu halde dağılan ve harap olan şehirlere mukabil, rızk ve gelir durumu iyi olduğu için nüfusu durmadan artan mamur yerlerin mevcut oluşu da bunu gösterir. Mülk ve devletten ahlâka varıncaya kadar her türlü ictimaî değerlerin temeli olan determinist iktisadın, İbn Haldun sosyolojisinde tuttuğu yerin ehemmiyeti buradan ileri gelmektedir.

İbn Haldun, faiz meselesine temas etmediği *gibi rüşveti* de incelememiş, bahiskonusu ettiği ihtikarı bile iktisadî bir hâdise olarak tetkik etmemiş, az da olsa hac farizasını tahlil ettiği halde zekâta hiç dokunmamıştır.

II. Çeşitli geçim şekilleri, nevileri ve yolları

Bilinmelidir ki, maaş (geçim), rızkı aramak, talep ve onu elde etmek için gayret harcamaktan ibarettir. Meaş, "Mef'al" vezninde bir kelime olup "ayş" (yaşamak, *life*) kökünden gelir. Hayattan (ve yaşamaktan) ibaret olan ayş, bu (gibi rızk ve gıdalar) olmadan husule gelmediği için, bu nevi şeyler, mübalağa ifade etsin, diye ayşın ve hayatın mahalli olarak itibar edilmiştir. (Böylece ism-i mekân olan meaş kelimesi hayat ve yaşamak manasına alınmış, rızk ve gıda aramak ve elde etmek, hayatın ve yaşamanın yeri, hatta kendisidir, denilmek istenmiştir).

Rızk ve kazanç; ya bilinmekte olan (mütedavil ve mer'i) kanun uyarınca, güçlü olanın gücü yettiği diğer bir kişinin elinden alması ve kendine tahsis etmesi suretiyle elde edilir. Buna vergi ve haraç (*mağrem-cibaye*, *imposts-taxation*) ismi verilir (İmaret, emirlik). Veya kara veya denizdeki yabani bir hayvanı yakalayarak ve vurarak ele geçirmek suretiyle olur. Buna "avlanmak" denir, (Avcılık). Veya halk arasında istifade edilegelmekte olan evcil hayvanların (kendilerini ve) ürünlerini istihsal suretiyle olur. Meselâ sığır ve davarlardan süt, (yün, kıl, gübre, et ve deri), ipek böceğinden ipek, arıdan bal (gibi hayvanî) ürünler elde etmek böyledir (hayvancılık). Veya ekilen (buğday, arpa vs. gibi) bitkilerden; dikilen, bakılan ve meyveleri istihsal edilen ağaçlardan olur. Bütün bunlara, (yani hayvan ve tahıl yetiştirmeye) çiftçilik (ziraat, *agriculture*) ismi verilir. Veya kazanç insan amelinden (ve emeğinden) husule gelir. Bu da ya muayyen maddelerde (emeğe başvurmak suretiyle) olur. Buna sanat (*senâî*) denir. Kâtiplik, marangozluk, terzilik, dokumacılık, binicilik ve benzeri şeyler böyledir. Veya gayri muayyen maddelerde (ve iş kollarında çalışmakla) olur. (Başkasının işinde ücretle çalışmaktan ibaret olan sair) bütün meslekler ve faaliyetler böyledir. (İlki vasıflı, ikincisi vasıfsız iş ve emek iş kollarıdır. İlki eğitim ve usta aracılığı ile, ikincisi bunlarsız öğrenilir ve icra edilir).

Veya kazanç, ticarî emtiadan ve bunların (belli bir) bedel karşılığı olarak hazırlanmalarından (ve trampa edilmelerinden) temin edilir. Bu da ticarî emtianın ya muhtelif beldelere (nakl edilip oralarda pazarlamak için) dolaştırılması veya biriktirilmesi (stoklanması, *ihtikâr*) ve onlarla ilgili olmak üzere pazarlarda (büyük fiyat) değişikliklerinin gözetlenmesi suretiyle olur. Buna da ticaret adı verilir.

Muhtelif geçim şekilleri ve çeşitleri bunlardır. (Kasım b. Ali) Harirî (öl. 516/1122) ve daha başka muhakkik edib ve hakimlerin (eserlerinde) bahiskonusu ettikleri şeyin mânası da bundan ibarettir. Bunlar derler ki: Geçim imaret, (amirlik, emirlik, siyasî ve idarî bir makam sahibi olmak), ticaret, çiftçilik (ziraat) ve sanattan ibarettir.

İmdi **imaret** (geçim için siyasî gücü ve idarî makamı kullanarak kahren başkasının malını almak) tabiî bir geçim yolu olmadığı için, onu bahiskonusu etmeğe ihtiyaç duymuyoruz. Ayrıca bu hususta, ikinci bölümde (daha doğrusu üçüncü bölümde devlet ve) hükümetin topladığı vergiler ve bu hususta görevli olan kişiler (ve bu paraların harcandığı yerler) hakkında bir miktar malumat verilmişti.

Çiftçilik, sanat (hirfetler, zenaatlar) ve ticaret ise geçimin tabiî şekilleridir.

Çiftçilik (ziraat ve hayvancılık) mahiyeti icabı diğer tüm maişet yollarından önce

gelir. Zira (spekülatif) düşünceye ve (teorik) bilgiye (nazar ve ilme) ihtiyaç göstermeyen basit, tabiî ve fıtrî bir geçim yoludur. Bundan dolayı bu meslek âlemde beşeriyetin babası olan Âdem'e nisbet edilip (çiftçilerin piri Hz. Adem'dir, denilir). Çiftçiliği talim eden ve onunla meşgul olan ilk zatın Adem olduğu kabul edilir ve bu suretle de maişet yollarının en eskisinin ve tabiata en uygun olanının çiftçilik olduğuna işaret edilir.

Sanatlar ise (çiftçiliği takip eden geçim yollarının) ikincisidir ve ondan sonra gelir. Zira sanatlar (basit değil) mürekkeb ve ilmîdir, ona fikir ve nazar sarf edilir. Onun için sanatlar, ekseriya bedevîlikten sonra gelen ve onu (takiben) ikinci olan şehirlerde ve hadarîler arasında bulunur. İşte bu husus nazar-ı itibara alınarak sanatlar, insanlığın ikinci babası olan İdris'e nisbet edilir (ve sanatların bilhassa terziliğin piri İdris Nebi'dir, denilir.) O, sanatları, kendisinden sonraki insanlar için Allah Taâlâ'dan aldığı vahiy ile kurmuştur (çiftçilik bedevîlerin, sanat hadarîlerin geçimlerini sağlama yoludur).

Ticaret: Her ne kadar ticaret kazanç itibariyle tabiî (bir yol ve meslek) ise de, onunla ilgili yolların ve usûllerin pek çoğu, bir şeyin alış kıymeti ile satış kıymeti arasındaki (farktan) bir fazlalığın elde edilmesi için bir takım hilelere ve kurnazlıklara başvurmaktan ibarettir. Bu suretle, bahiskonusu fazladan (ve iki fiyat arasındaki farktan) kazancın kârı husule gelmiş olur. İşte bundan (ve ticaretteki bahiskonusu hususiyetten) dolayıdır ki, şeriat, (aldanmamak için) pazarlıkta açıkgöz olmayı (mukayese) mubah kılmıştır. Zira ticaret, kumar çeşitinden bir şeydir. Ancak başkasının malını karşılıksız almak, değildir. Onun için de (kumara, çarpmaya, çalmaya, vurgun ve soyguna nazaran) meşruiyyet hususiyetine sahiptir.

Ve en *iyisini Allah bilir.*

III. Hizmet, tabiî bir geçim yolu değildir

Bilmek gerekir ki, hükümdar üstlendiği mülk ve imaret (ve siyasî iktidar) ile ilgili her sahada (ve dairede) asker, polis ve kâtip gibi hizmetçiler (ve memurlar) kullanmak (ve istihdam etmek) mecburiyetindedir. Her şube ve dairede orası ile ilgili işleri (ehliyetle) yapacağını bildiği ve emin olduğu kimseleri istihdam eder ve bunların erzakını hazinesinden temin eder. Bütün bunlar imarete ve onunla ilgili olan geçim yoluna dahildir. Zira imaretin (ve siyasî iktidar olmanın) hükmü bunların tümüne şamildir. Muazzam mülk, (çeşitli dairelerdeki) hizmet ehline akan su (ve gelir) musluklarının kaynağıdır.

Bunun dışında (ücret ve maaşla başkalarının işinde çalışan) hizmet ehline gelince; bunların istihdam edilmelerinin sebebi, refah içinde yaşayan kimselerden pek çoğunun kendi işlerini ve ihtiyaçlarını bizzat görmeye tenezzül etmemeleri veya refah ve nimet içinde (nazlı ve nazik bir şekilde) yetiştirilmiş olmaları yüzünden bundan âciz olmalarıdır. Bu yüzden, kendisi namına iş ve ihtiyaçlarını görecek (azab, ırgat, hizmetçi ve işçi gibi) kimseler istihdam eder. Bu iş için ona kendi malından bir ücret ayırır. Bu hal insan için tabiî olan adamlık (erkeklik, *reculiyet, manliness*) nokta-i nazarından iyi bir şey değildir. Zira (kendine değil de) diğer her hangi bir kimseye güvenmek bir aczin ifadesidir. Ayrıca bu davranış, giderleri ve harcamaları artırır.

Adamlık ve mertlik esaslarına göre tenezzül edilmemesi gereken acze ve mühannesliğe (kadın gibi nazik ve yumuşak olmaya) delâlet eder. Ancak âdetler, insan tabiatını itiyatlarından ibaret olan bir duruma sokuyor. Çünkü insan, nesebinin ürünü değil, âdetlerinin çocuğu ve ürünüdür.

Bununla beraber ehliyetine itimat edilen ve iş ve emin olduğuna inanılan bir hizmetçi, aslında yok hükmündedir. Çünkü belli bir işi gören bir hizmetçi, şu dört durumdan birinde bulunur: Ya hem ehliyetlidir hem eline verilen iş hususunda güvenilirdir veya bu iki vasıftan hiçbirine sahip değildir. Veya bu iki hususta sadece birinde durum tam, diğerinde aksinedir. Meselâ ehil ve muktedir olur ama güvenilir olmaz veya güvenilir olur ama (ehil ve) muktedir olmaz.

Şimdi birinci durumu ele alalım: Eğer bir hizmetçi hem tam manasıyla ehil ve muktedir (mahir) hem de emin ve mutemed ise, hiçbir kimsenin hiçbir şekilde onu kendi işinde istihdam etmesi mümkün olmaz. Zira muktedir ve güvenilir oluşu sebebiyle o, aşağı rütbe ve makam sahiplerine muhtaç değildir; hizmetine karşılık eline geçen ücreti de az ve önemsiz görür. Zira bundan çok daha fazlasını kazanmaya muktedirdir. O yüzden bu nitelikteki bir şahsı, sadece yüksek makam sahibi olan emirler istihdam edebilirler. Zira yüksek makamlara duyulan ihtiyaç umumidir. (Bu nitelikteki kişiler sadece emirler tarafından himaye ve tatmin edilebilirler).

İkinci sınıfa gelince: Bunlar ne ehliyet (maharet) ve iktidar sahibidirler ne de güvenilir kişilerdir. Akıllı bir kimsenin böyle birini işinde istihdam etmemesi lazım gelir. Çünkü böyle bir hizmetli her iki vasfı itibariyle de hizmetinde çalıştığı şahsı ziyana sokar, bazan ehliyetsizliği yüzünden ona zarar verir, bazan da hiyaneti sebebiyle malını mahv eder. Her halükârda o, efendisinin sırtında bir yüktür. (Onu vebal ve sorumluluk altına sokar).

Bu iki sınıftan birine dahil olan bir hizmetçiyi istihdam etmeye hiçbir kimse tamah edemez. O halde geriye sadece diğer iki sınıf kalmaktadır. Bunlardan biri güvenilirdir, ama ehliyetsizdir, diğeri ehliyetlidir lâkin haindir. Bunlardan hangisinin (diğerine nazaran) tercih edilmesi gerektiği hususunda halk iki yol takip etmişlerdir. Her iki tercihin de bir izah şekli mevcut bulunmaktadır. Ancak ehliyetli ve becerikli bir hizmetçi, güvenilir olmasa dahi (budala ve beceriksiz bir hizmetçiden) daha çok tercihe şayandır. Çünkü (becerikli olduğu için gördüğü işle mala ve hizmete) zarar ve ziyan vermeyeceğinden emin olunur ve güç yettiği nisbette de hiyanetinden sakınılmaya gayret edilir. Fakat (beceriksizliği sebebiyle) zarar ve ziyan veren hizmetçi emin bile olsa, yaptığı iş sebebiyle ortaya çıkardığı zarar, temin ettiği faydadan çok daha fazla olur. Bunu böyle biliniz ve tatminkâr hademeler bulmak için bunu bir kaide olarak tatbik ediniz. Allah dilediğini yapmaya kadirdir.

IV. Para kazanmak için define ve hazine aramak tabii bir geçim yolu değildir

Bilinmelidir ki, şehirlerdeki aklı zayıf (geri zekâlı) kişilerden bir çoğu toprağın altından mal ve para çıkarmak için hırsla çalışmakta, bu yoldan kazanç (ve servet)

sahibi olmayı istemekte, evvelki milletlere ait malların (ve kıymetli eşyanın) tümünün yerin altında saklı olduğuna, hepsinin üzerlerinin sihirli tılsımla mühürlü olduğuna, onun ilmine vakıf olan ve onu çözmek için yanında buhur, dua ve kurban bulunduran bir kimseden başka hiçbir kimsenin o mührü bozamayacağına itikat etmektedirler.

İfrikiye şehirlerindeki halk şöyle inanırlar: İslâmdan evvel buralarda yaşayan Avrupalı Hristiyanlar, aynı minval üzere servetlerini buralara gömmüşler ve bu servetlerin listelerini (tılsımlı bir şekilde kağıtlara) yazarak (o gizli yerlere) tevdi etmişlerdir. (Kağıtlara yazılmasının sebebi) bu malı buradan tekrar çıkarmanın yolunu bulmaktır. Doğu şehirlerindeki halk da Kıptî (eski Mısırlılar), Rum (Roma, Bizans) ve Pers (eski İran) milletleri hakkında böyle düşünürler ve bu hususta hurafelere benzeyen bir takım (asılsız) hikâyeler nakl edip dururlar. Bunlardan biri şöyledir: "Define arayanlardan biri kazı yapa yapa hazinenin bulunduğu yere kadar varmış. Lakin ne onunla alakalı tılsımı ne de haberini biliyormuş. Bu yüzden orasını hâli veya kurtlarla dolu bir yer olarak bulmuş veya görmüş ki; hazine ve mücevherat ortada, lâkin etrafında yalın kılıç bekçiler (ve huddâm) bekliyormuş veya üzerinde hazinenin bulunduğu zemin sallanıyormuş o derecede ki gören yer göçmesi vaki oluyor zannedermiş, veya buna benzer saçmasapan laflar.

Görüyoruz ki, tabii bir şekilde geçinmekten ve böyle bir geçimin vasıtalarını temin etmekten âciz olan mağribteki define arayanlardan bir çokları (eskiden kalma olduğuna delâlet etsin diye) kenarları hatlarla çevrilmiş kağıtlarla dünya ehline (ve zenginlere) yaklaşmaktadırlar. Bu kağıtların etrafı ya Arapça olmayan yazı ve hatlarla çevrilidir veya iddialarına göre bunlar define sahiplerinin hatlarından tercüme edilmiş olup definenin bulunduğu (gizli) yerin emareleri de üzerinde mevcuttur. Onlar bu suretle (kandırmak istedikleri) dünya ehlinden rızık temin etmek isterler. Onları define aramaya ve kazı yapmaya sevk eder ve; "Bizi bu hususta sizden yardım istemeye sevk eden âmil bu gibi bir durumda (ve hazinenin bulunması halinde, bölgedeki emir ve) hakimlerin pençesine düşmekten, takibata maruz kalmaktan ve cezalandırılmaktan, makamınıza ve himayenize sığınmaktır" şeklinde bir kanaat vermeye çalışırlar. Nice kere bunlardan bazıları sihir işlemleriyle ilgili acaib bir şey veya tuhaf bir haber hakkında bilgi sahibi olur. Buna dayanarak, iddialarının öbür kısmını da kabul ettirmek için halkı (ve enaileri) kandırır. Halbuki o, sihirden de sihirin usûlünden de hiçbir şekilde haberdar değildir. Bahs edilen sebepten dolayı aklı kıt olan bir sürü kimse buna düşkünlük gösterir. Bir çok işçiyi bir araya getirerek kazı yaptırır. Rakiplerden ve hanedanlık mensuplarının hesabına çalışan (casus)lardan korktukları için gecenin karanlığına gizlenerek faaliyetlerini yürütür. Eğer bir şeye rastlayamazlarsa, bunu hazinenin mühürlenmesine, esas alınan tılsımı bilememiş (ve bozamamış) olmalarına bağlarlar. Tamahlarını büsbütün söndürmemek için kendilerini de kandırırlar.

Aklın kıt olmasına ilaveten, ekseriya onları buna (defineciliğe) sevk eden âmil, kazanç için tabii olan ticaret, çiftçilik ve sanat gibi yollardan geçimlerini temin etmekten âciz olmalarıdır. Bu yüzden geçimlerini temin için yanlış yollara sapmışlar,

bu ve emsali gayr-i tabii bir mecraya girmişlerdir. Zira mesai harcamaktan ve kazanç temin etmekten âciz kalmışlar; rızkı tahsil ve iktisab için yorulmadan ve terlemeden ona konmayı iyice benimsemişlerdir. Halbuki bilmiyorlar ki, usulsüz olarak rızk talep etmek suretiyle kendilerini birincisinden daha ağır yorgunluklara, didinmelere ve şiddetli çabalara düşürmüş oluyorlar. Bununla beraber kendilerini ceza görme tehlikesine de sürüklemiş oluyorlar.

Ekseriya insanları define aramaya sevk eden âmillerin biri de fazla refah, bununla ilgili (itiyat ve) âdetler ve bu âdetlerin sınırın son noktasını aşması; muhtelif şekil ve usullerle elde ettikleri kazançların lüks (ve israflı) hayatın gerisinde kalması ve âdetlerin icaplarına yetmemesidir. Bir kimse, tabiî bir yoldan kazanıp geçinmekten âciz kalınca, hiçbir sıkıntıya katlanmadan, muazzam bir serveti defaten bulmayı temenni (ve hayal) etmekten kendini kurtaramaz. Esiri olduğu (israflı ve külfetli) âdetlerin (masraflarını) bu yoldan karşılamayı hayal eder. O yüzden de, hırsla define bulmayı arzu eder, o hususta tüm cehdini ve gayretini harcar. Bundan dolayı, define bulmak için en fazla hırs gösterenlerin, refah içinde yaşayan (çeşitli) hanedanlık mensupları ile (iktisadî) ahvali geniş ve çok müreffeh şehir sakinleri oldukları görülmektedir. Meselâ Kahire ve o hükümdeki diğer şehirlerde buna rastlanır. Bunun içindir ki, onlardan bir çoğunun define aramaya, bulmaya ve bu konuda acaip - garaip haberler almak için gelen - giden yolculara sorular sormaya tutkun oldukları, tıpkı kimyaya karşı gösterilen hırs gibi bunu da ihtirasla aradıkları görülmektedir. Mağripli talebelerle karşılaşan Kahirelilerin, onlarla bu hususu konuştukları, onların yardımı ile orada, bir hazine veya define (*treasure, buried*) bulmayı umdukları hususunda bana böyle şeyler anlatılmıştı. Onlar (yani Kahireliler) buna ilaveten, toprağın derinliklerinde suların kaybolmasını (sihirle nehrin mecrasını değiştirme ve sularını kurutma imkânını) araştırıyorlardı. Zira ekseriya, bahiskonusu gömülü hazinenin tümünün Nil'in yatağında olduğuna, o mıntıkalardaki bir define veya hazineyi gizleyen en büyük örtünün Nil nehri olduğuna inanıyorlardı. Bahiskonusu uydurma defterlerin (yukarıda sözü edilen evrak ve kağıt) sahipleri, hazinelere ulaşılamaması karşısında mazeret olarak, akan Nil sularını ileri sürüp onları kandırıyor ve sahtekarlıklarını bu suretle gizleyip geçinmenin yolunu buluyorlardı. Onlardan bu çeşit şeyler dinleyenler, sihirli işlerle suları yerin dibine batırmak için hırsla hareket ederler, maksatları bu konudaki isteklerini elde etmektir. Onun için sihir konusuna olan düşkünlükleri daha da artar. Bu yüzden sihre düşkün olma meselesi, tâ başlangıçtan beri bu bölgede tevarüs yolu ile nakl edilegelmektedir. Onların sihirle ilgili ilimleri ve eserleri (eski Mısır'daki topraklarda, enkazlarda ve) harabelerde, hâlâ bakidir. Firavun ile alâkalı sihir kıssası, onların bu konuda ihtisas sahibi olduklarının şahididir.

Mağrib ahâlisi, şark hakimlerine nisbet olunan bir kasideyi, öteden beri nakl edegelmiştir. Aşağıda görüleceği gibi sihir sanatı (ve cadılık fenni) ile suyu toprağa batırma (tağvir) işinin keyfiyeti bu kasidede verilmiştir. Kaside şudur:

Ey, suyu yerin dibine geçirmenin sırrına talip olan kişi!
Sözün doğrusunu, ondan haberdar olandan dinle:
Onların eserlerinde tasnif ettikleri şeyleri bir yana at,

Asılsız söz ve aldatıcı laf cinsinden yazdıklarını da.
Doğru olan sözümü ve nasihatimi dinle, şayet
Sen asılsız şeylere değer vermeyen birisi isen.
Eğer bir kuyunun suyunu yerin dibine batırmak istersen
Tedbirinde, aklın hayrette kaldığı bir kuyunun suyunu,
Ayakta iken bulunduğun hale benzeyen bir resim
(tılsım şekli) yap
Başı arslan yavrusunun başı miktarında olsun.
Onun iki eli tutsun ipini,
Kuyunun dibinden su çıkaran kovanın
Onun göğsünde, gördüğün gibi bir "H" (harfi) bulunsun
Talak adedi kadar (üç kere yaz), tekrardan sakın
Tı' (harf)lerine bassın, onlara dokunulmadan,
Akıllı, zeki ve dâhi yürüyüşü gibi yürüyüşü olsun
Yani ayaklarının önündeki Tı'lar üzerinde yürüyor gibi olsun
Tümünün çevresini bir hat kuşatsın
Bu hattın kare biçiminde olması daire şeklinde olmasından daha iyidir
Onun üzerinde bir kuş boğazla, onu onun kanı ile boya,
Boğazlama işinden sonra o şekli (şu maddelerle) buhurla:
Senderûs, lebûn, meya
Ve kust, (sandarac, frankin cense, storax, costus) ve ona ipek bir elbise giydir
İpek kırmızı veya sarı olsun ama mavi olmasın
Onda yeşil ve donuk (siyah renk) bulunmasın
Onu beyaz yün iplikler veya kıpkırmızı (iplikler) bağlasın.
(Müneccimlerin) açıkladıkları tâli' aslan burcu olsun.
Ay başı (veya ayın ondördü) ışıksız ve
Ayın ondördü utarid talihine bitişik olunca
Cumartesi günü tedbir almanın (ve tılsım) yapmanın vakti olur.

Buna göre bu kaside sahtekârların aldatmacalarından başka bir şey değildir.

Bu madrabazlar için bu hususta bir takım garip haller ve acaip ıstılahlar (ve tabirler) vardır. Onlardaki sahtekârlık ve madrabazlık, böyle şeylerle maruf hanelerde ve (define var diye) meşhur olan yerlerde ikamet etmelerini temin edecek bir raddeye ulaşmıştır. Burada çukurlar kazarlar, kendi uydurmaları olan kağıtlara ve defterlere yazdıkları yazıların (ve koydukları işaretlerin) bir benzeri olan bir takım nişan ve alâmetleri (*metabık - şevahid*) oraya koyarlar. Sonra bu gibi kağıtları ve defterleri alarak akıl fukarası kişilerin yanlarına giderler. Muhataplarına buralarda dille anlatılmayacak kadar çok servetin gömülü olduğu inancını vererek bu yerleri ve evleri onlara (yüksek fiyatlarla) kiralamaya girişirler. Tılsımı bozmak maksadıyla (bu iş için lüzumlu gördükleri) ilaçlar (*akakir*) ve buhur satın almak için onlardan para isterler. Daha evvel bizzat koymuş oldukları ve kendi fiillerinin eseri olan alâmet ve nişanların ortaya çıkmasıyla onlara ümit verirler. Bunu görenler bu işe (daha şiddetli bir arzu ile) koyulurlar. Halbuki farkına varamayacakları bir şekilde aldatılmış ve kandırılmışlardır. Bu sahtekârların sözlerinde geçen ve aralarında dolaşan bir takım

(hususi) ıstılahlar ve tabirler vardır. Bununla, karşılarındakilerin gözlerini boyarlar. Böylece kazı, buhur hayvan boğazlama ve benzeri işlere dair konuşurken (hilelerini ve esas maksatlarını kandırmak istedikleri kimselerden) gizli tutmuş olurlar.

Bu meselenin hakikatine dair söylenecek söz şudur: Bunun (yani define aramanın ve hazine bulmak için tılsım yapmanın) ne ilimde ne de tarihte hiç bir aslı yoktur. Bilinmelidir ki, her ne kadar (bazan) hazineler ve defineler bulunuyorsa da, bu nâdir hükmündedir, tesadüfendir, hazinenin yerini tesbit etmek suretiyle değildir. Bu husus (yani serveti toprağa gömme) umumi bir belvâ ve herkesi ilgilendiren bir hal değildir ki, insanlar servetlerini toprağın altına gömsün ve üzerlerini de tılsımlarla mühürlesin. Ne şimdi ne de eskiden böyle bir şey görülmemiştir. Hadiste geçen (bk. Buharî, I, 318) ve fakihlerin (beştebirinin beytu'l-male verilmesini) farz gördükleri rikâz (ve define) ise İslâmdan önceki (Cahiliye) döneminde toprağa gömülen, servetten ibaret olup sadece rastlama ve tesadüf neticesinde bulunur. Kasd ve aramak suretiyle bulunamaz.

Bir de şu var: Bir kimse malını yer altında gizlemiş ve sihirli muamelelerle de onu mühürlemişse artık onu gizlemek için son derece titiz davranmış demektir. O hazineyi arayanlar için, ona delâlet eden bir takım delil ve emarelerin dikilmesi ve çeşitli çağlarda ve bölgelerde yaşayan nesillerin, gizlediği hazineye vâkıf olmalarını temin edecek tarzda bu alamet ve emareleri bir takım evrak ve sayfalar üzerine yazması nasıl tasavvur olunabilir? Bunlar, hazineyi gizleme maksadına zıt düşmez mi?

Ayrıca akıl sahibi kişilerin fiillerinde, istifade itibariyle kasd olunan bir gaye mutlaka mevcuttur. Malını toprağa gömerek saklayan bir kimse ya kendi nesli için veya yakınları için veyahut da tercih ettiği diğer bir kimse için gizlemiştir. O serveti herkesten tümden saklamayı, sadece çürümek ve mahv olmak için gizlemeyi veya hakkında hiç bir şey bilmediği ilerde gelecek milletlerden birine bırakmayı kasd etmiş olması akla gelebilir. Lakin böyle davranmak hiçbir şekilde aklı başında olan insanların takip ettikleri hatt-ı hareketten değildir.

Burada şu soru sorulabilir: Gayet fazla ve haddinden çok olduğu malum bulunan bizden evvelki milletlerin servetleri nerede?

Cevap: Bilinmelidir ki altın, gümüş, mücevherat (kıymetli taşlar) ve emtia (âlet-edevat) gibi servet, tıpkı demir, bakır, kurşun ve sair akarlar (kıymetli taşlar) ve madenler gibi bir takım madenlerden ve kazançlardan ibarettir. Bu gibi şeylerin ortaya çıkmasına, insan emeği vasıtasıyla umran sebep olmakta ve bunları artırmakta veya eksiltmektedir. Bu cins şeylerden, insanların elinde mevcut olanlar nakl edilegelmekte ve birinden diğerine miras yoluyla geçmektedir. Bu gibi şeyler nice kereler, maksada ve umranın onu gerektirmesine göre bir mıntıkadan diğer bir mıntıkaya, bir hanedanlıktan diğer bir hanedanlığa intikal etmektedir. Şayet Mağrib'te ve İfrikiye'de servet eksilmişse, Slavlar ve Franklar diyarında eksilmemiştir. Ve yine eğer Mısır ve Suriye'de noksanlaşmışsa, Hindistan'da ve Çin'de noksanlaşmamıştır. Bu gibi şeyler (edinilen) bir takım âletlerden (materyalden) ve kazanılan (sermayeden) ibaret olup, onu umran çoğaltır veya eksiltir. Bununla beraber, sair varlıklar gibi madenler de eskimekten (ve çürümekten) kurtulamazlar. İnci ve cevher diğerlerinden daha çabuk es-

kir. Aynı şekilde altın, gümüş, bakır, demir, kurşun ve kalay da en kısa zamanda aynî varlıkları ortadan kalkacak şekilde eskimeye ve yok olmaya maruz ve mahkumdur.

Mısır'da görülen (define) aramaları ve hazine (bulma) hususuna gelince, bunun sebebi şudur: Mısır ikibin veya daha fazla bir süre Kıbtî (kavminin ve Firavunların) hâkimiyetinde kalmıştı. Onların ölüleri altın, gümüş, cevher ve inci çeşidinden sahip oldukları şeylerle birlikte gömülürdü. Eski hanedanlık mensuplarının usûlü (ve dinî ananeleri) bu idi. Kıbt (*Copts*) hanedanlığı sona erince, onların beldelerine mâlik olan İranlılar (Persler), mezarlarındaki bu gibi şeylerin üzerini eştiler, üstlerini açtılar. Meselâ kıralların mezarları olan ehramlardan ve (bunun benzeri) diğer şeylerden tavsif olunmayacak kadar çok şey ele geçirdiler. Onlardan sonra gelen Yunanlılar da aynı şekilde hareket ettiler. Ondan itibaren çağımıza gelinceye kadar eski Mısırlıların mezarları bu gibi definelerin bulunacağı zannedilen yerler haline gelmiştir. Bu diyarda bir çok zaman definelere rastlanmaktadır. Bunlar ya gömülen servetlerdir veya defin esnasında ölülere ikram olunan ve bunun için hazırlanmış olan altından ve gümüşten kaplar ve sandıklar (tabutlar)dır. Bu suretle binlerce yıldan beri eski Mısırlıların mezarları bu gibi şeylerin mevcut olduğu zan ve tahmin olunan yerler haline gelmiştir. Bundan dolayı (sonraki) Mısırlılar, bu gibi (define ve hazinelerin bulunduğu tahmin edilen) yerlerin araştırılmasına önem vermişlerdir. Çünkü böyle şeylerin bulunduğu ve çıkarıldığı yer (eksериya) orasıdır. Hatta hanedanlığın (giderlerinin arttığı) son dönemde esnaf üzerine vergiler tarh ettikleri zaman metâlib ehli (denilen define arayıcılarına) da vergi tarh ederlerdi. Bu çeşit işlerle meşgul olan ahmaklar ve sersem kişiler (define aramak için) vergi ödemişler (ve bu maksatla resmen ruhsat almışlar)di. Bu suretle vergi ödeyen tamahkâr kişiler, (rahatça ve serbestçe) define aramak için bir vesile bulmuşlar ve onu ortaya çıkarmak için ümitlenmişlerdi. Fakat bu hususta, tüm mesaileri boşa gitmekten başka hiçbir şey elde edemediler. Hüsrana uğramaktan Allah'a sığınırız.

Bundan dolayı, içine böyle bir vesvese (ve sevda) düşen, ve böyle bir şeye mübtela olan bir kimsenin tıpkı Hz. Peygamberin (s.a.) yaptığı gibi geçimini temin hususunda acz ve tembellikten Allah'a sığınması, şeytanın yolundan ve vesvesesinden yüz çevirmesi, asılsız ve imkânsız olan hikâyeler (ve söylentiler) ile kendini meşgul etmemesi lazım gelir.

"Allah, dilediğine hadsiz hesapsız rızk verir" (Bakara, 2/212).

V. Servet (edinmek ve elde tutmak) için makam faydalıdır

İzahı: Görüyoruz ki, makam ve itibar (nüfûz) sahibi olan bir kişi maişet çeşitlerinin tümünde makam (ve mevki) sahibi olmayan bir kimseden zenginlik ve servet bakımından daha fazladır. Bunun sebebi şudur: (Siyasî ve idarî itibar ve) makam sahibi olan bir şahsa (çeşit çeşit) amellerle (ve emekler harcanarak) hizmet edilir, yararına (ve himaye cihetinden) makamına ihtiyaç duyma sebebiyle amellerle ona yaklaşılır. İmdi halk, ister zaruri, ister hâcî, ister kemâlî olsun, bütün ihtiyaçlarında amel (ve emekleri) ile ona yardımcı olurlar. Bu suretle sözkonusu tüm amellerin (ve emeklerin) karşılığı olan (yüksek) kıymetler onun kazancına geçer. Böylece o, karşılığın-

da bir bedel (ve para) sarf edilmesi hususiyetine sahip olan tüm işlerde, halkı bedelsiz (ve bedava) çalıştırır. Bu suretle bahiskonusu amellerin (ve emeklerin karşılığı olan iktisadî) kıymetler, onun kucağında yığılmış olur. Şu halde o, bir yandan kazandığı (ve kâr hanesine geçirdiği amellerin ve) emeklerin kıymetlerine, diğer yandan zaruretin şevkiyle harcadığı kıymetlere sahip bulunmaktadır. (Kazandıkları, harcadıklarından çok olduğundan) aradaki fark servet olarak onun yanında bol miktarda birikir. (Siyasî ve idarî itibar ve) makam sahibinin (karşılıksız elde ettiği ameller ve) emekler kendisine en kısa sürede servet kazandıracak kadar çok olduğundan zamanla onun serveti ve zenginliği daha da artar. İşte bu husus sebebiyle imaret (ve siyasî kuvvet), geçim vasıtalarından biri olmuştur. Nitekim yukarıda izah edilmiştir.

Hiçbir şekilde (siyasî ve idarî) bir makamı bulunmayan bir kimse, mal (ve servet) sahibi olsa bile ancak sermayesi kadar ve işi için harcadığı emek nisbetinde zengin olur. Ticaret ehlinin çoğu bu durumdadır. Bundan dolayı, makam sahibi olan tüccarın (makam sahibi olmayan tacirlere nazaran) çok daha fazla varlıklı oldukları görülmektedir.

Buna şahitlik eden hususlardan biri şudur: Bir çok fakih, dindar ve âbid görmekteyiz ki, meşhur oldukları, haklarında hüsnüzan beslendiği, onlara takdim edilen hediyelerle Allah katında sevap kazanıldığına halk çoğunluğu itikat ettiği zaman, dünya ahvali itibariyle halk, samimi bir şekilde onların yardımlarına koşar. Gönüllü olarak maslahatlarında (ve işlerinde) çalışır. Bunun sonucu olarak onlar da kısa bir müddet içinde servete konarlar. Yardım suretiyle, halktan kendilerine geçen amellerin (iktisadî karşılığından ve maddî) kıymetlerinden başka biriktirilen (ve kazanılan) bir mal olmaksızın zengin bir hale gelirler. (Karşılıksız olarak halkın din adamlarının işlerinde çalışmaları, emeklerini onlara seveseve bağışlamaları, onları çabucak zengin eder. Demek ki, manevî makam, nüfuz ve itibar da insanı servet sahibi yapar. Şeyhler, dedeler ve din adamları bu yolla zengin olurlar, zira makam mal kazandırır).

Şehirlerde, kasabalarda ve bâdiyede bu durumda olan müteaddit kişiler görmüşüzdür. Halk, çiftçilik ve ticarette onlar namına çalışıp çabalamakta, onlar ise evlerinde oturmakta, yerlerinden ayrılmamakta, buna rağmen çalışıp çabalamadan sermayeleri birikmekte, kazançları artmakta ve malları nemâlanmaktadır. Servetteki halleri, zengin ve varlıklı olma sebepleri hakkında bu sırra (ve inceliğe) dikkat etmeyenler hayretler içinde kalırlar ve (bu yoksul kişiler, kısa sürede nasıl zengin oldular, diye) taaccüp ederler.

"Allah dilediğine hadsiz hesapsız rızk verir" (Bakara, 2/212).

VI. Saadet ve servet ekseriya boyun eğmesini ve yaltaklanmasını bilen kişilerden başkası için hasıl olmaz

Daha önce demiştik ki: (Bölüm 5, Fasıl 1) insanların bir "fayda" olmak üzere elde ettikleri kazanç, sadece onların amellerinin (ve emeklerinin) kıymetlerinden ibarettir. Tamamiyle işsiz güçsüz dolaşan avare bir kimse farz olunsa, elbetteki o kişinin hiçbir şekilde bir kazancı (ve malı) olmaması lazım gelir. Bir kimsenin amelinin (ve emeğinin) kıymeti, amelinin miktarı ve bu amelin diğer insanların amelleri arasındaki şe-

refi ve halkın ona duydukları ihtiyaç kadardır. (Bir amelin değerini onun a) Kemmiyeti, b) Keyfiyeti, c) Ona duyulan ihtiyaç ve talep tayin eder). Onun kazancının nemâlanması veya noksanlaşması, bu nisbet üzeredir. Biraz evvel makamın mal (servet sahibi olma) cihetinden faydalı olduğunu izah etmiş ve demiştik ki: Menfat temin etmek ve zararı def etmek maksadıyle halk, emek ve mallarını sarf ederek makam sahibine yaklaşır. Makam sahibine yaklaşmak uğrunda sarf ettikleri emek ve mal, âdetâ bu makam sayesinde ulaştıkları ve elde ettikleri uygun veya uygunsuz emellerinin (ve gerçekleşen isteklerinin) bedelidir. Bu suretle bahiskonusu emekler makam sahibine (ve onun mülkiyetine) geçmiştir. Artık bu emeklerin kıymetleri onun malı ve serveti olmuştur. O yüzden (makam sahibi) kısa sürede zenginleşip aradan çıkar. Sonra makamlar, (mevkiler ve rütbeler) halk arasında tevzi edilmiş ve bir tertip dahilinde tabaka tabaka taksim edilmiş, yükseklik cihetinden (makam) hükümdarlarda nihayet bulmuştur. Çünkü onların üzerinde başka bir güç ve hâkimiyet yoktur. Aşağı cihetten ise (makam, nüfuz ve itibar) hemcinsine, ne zarar vermeye ne de bir fayda temin etmeye mâlik ve kadir olamayan (âciz ve zavallı) kişilere kadar iner. Bu ikisinin arasında müteaddit makamlar vardır. Allah'ın, halk arasındaki hikmeti böyledir. Bu sayede onların geçimleri düzene girer, maslahatları kolaylaşır, bekaları gerçekleşir.

Hiç şüphe yok ki, çıkarları hususunda yekdiğeriyle yardımlaşmaksızın insan nevinin mevcudiyeti ve bekası gerçekleşmez. Çünkü insan nevinin yardımlaşma olmadan tek başına (tam ve kâmil olarak) var olamayacağı; nadir bir şekilde böyle bir insanın zuhur ettiğinin farz edilmesi durumunda ise, o şahsın bekasının mümkün olmayacağı sabit olmuştur.

Sonra bahiskonusu yardımlaşma (*teâvun, cooperation*), cebre başvurmadan gerçekleşmez. Çünkü ekseriya insanlar hemcinsinin (ve nev-i beşerin) maslahatını bilmezler. Ayrıca kendilerine ihtiyar (ve irade hürriyeti) verilmiştir. Fiilleri (sevk-i tabiî) ile değil, akıl ve fikirle vukua gelmektedir. Bu yüzden yardımlaşmaktan kaçınabilirler. Bu takdirde onları buna cebren sevk etmek vecibe olarak ortaya çıkar. Bu durumda, insan nevini, kendilerinin maslahatına olan hususlara icbar etmek için mutlaka bir saik gereklidir. İnsan nevinin bekasındaki ilâhi hikmet bu suretle (tam ve kâmil) olarak gerçekleşir. "Bir kısmı diğer kısmını işinde çalıştırsın diye biz, insanların bazısını diğer bazısına derece itibariyle üstün kıldık. Rabbinin rahmeti onların topladıklarından daha hayırlıdır" (Zuhruf, 43/32) âyetinin mânası da budur.

Açıkça görülmektedir ki, makâm, (idareci durumunda bulunan) insanların müsaade etme, yasak koyma ve kahr ve galebe suretiyle cebren hemcinsi üzerinde tasarrufta bulunmalarını temin eden bir kudrettir. Bundan maksad da şer'î ve siyasî kanunlarla adalet dairesinde idare edilenleri zararlardan koruyup kendilerine faydalar sağlayacak biçimde idare etmektir veyahut da (şer'î ve siyasî kanunlara istinaden ve adalet dairesinde değil de) bunun haricinde olarak onları kendi şahsî garazına (ve keyfî arzusuna göre sevk ve idare etmektir[1/1].

Lâkin ilk husus (yani şer'i ve siyasî ahkâma göre sevk ve idare) Rabbanî inayet

1/1 Bkz. bu kitap, s. 421.

itibariyle bizatihi maksut ve matlubtur. İkinci husus (yani şahsî ve keyfî kanunlara göre sevk ve idare) ilâhi inayete (bizzat değil, bilaraz ve) dolaylı olarak dahildir. Nitekim diğer şerlerin, ilâhî takdire dahil olması da böyledir. (Yani makama dayanarak insanları şer'î veya siyasî ahkâm ile adalet dairesinde sevk ve idare etmek bizzat maksuttur. İnsanları keyfî ve şahsî maksatlara göre sevk ve idare etmek bilaraz Rabbanî inayete dahildir, (tıpkı diğer şerlerin ilâhî kazaya ve kadere dahil olması gibi). Çünkü bazan az miktarda şer olmadan çok miktardaki hayırın varlığı (tam olarak) gerçekleşmeyebilir. Bu da maddeden (ve onun mahiyetinden) ileri gelir. Bu durumda (cüzî bir şer var diye küllî) hayır fevt edilemez. Tersine (küllî hayır) cüzî şer ihtiva ederek vukua gelir. Âlemde (küllî olan adaletin zımnında, cüzî olan) zulmün vaki olmasının mânası budur. Bu husus iyi anlaşılmalıdır. (Makamın adilane kullanılması küllî hayır olup bizzat ilahî inayete dahildir, zalimane ve keyfî olarak kullanılması ve suiistimal edilmesi cüz'î şer olup bilaraz Rabbanî inayete dahil bulunmaktadır).

Umran ehli olan şehir ve iklim sakinlerinin teşkil ettikleri tabakalardan her tabakanın madunu bulunan bir tabaka üzerinde kudreti (ve hâkimiyeti) vardır. Aşağı tabakadan (ve sınıftan) olan herkes, mâfevkindeki tabakaya (sınıf, *class*) mensup olan makam sahihinden meded umar. Mâfevk olan, hükmü altındakilerin üzerinde tasarruf ederek, onlardan temin ettiği istifade nisbetinde kazancını artırır. Bu suretle makam, insanların bütün geçim yollarına tesir eder. Sahibinin içinde bulunduğu tavra ve mensub olduğu tabakaya göre makamın tesir sahası genişler veya daralır. Şayet (nüfuz ve tesir sahası itibariyle) makam geniş ise, ondan hasıl olan kazanç da öyle olur. Şayet (tesir sahası) dar (ve önemi de) az ise, hasıl olan kazanç da ona göre olur. (Siyasî, idarî veya dinî) bir makamı bulunmayan bir şahsın malı olsa bile onun zenginliği sadece emeği kadar veya sermayesi ve bunu nemâlandırmak için gide gele harcadığı çaba nisbetinde olur. Ekseriyetle tüccar, umumiyetle çiftçiler ve sanat sahipleri böyledirler. Şayet bunlar, makama sahip olmaz ve sanatlarının getirdiği kârla yetinirlerse, ekseriya fakir ve muhtaç duruma düşerler ve kısa sürede servet sahibi de olamazlar. Ölmeyecek kadar bir gıda ile geçinmek zorunda kalırlar. Fakru zaruret halini defetmek için didinir dururlar.

Eğer bu husus sabit olmuş, makamın muhtelif kademeleri olduğu ortaya çıkmış ve saadet ve hayrın onun husule gelmesiyle birlikte mevcut olduğu anlaşılmış ise, şunu da biliniz ki, makamın lutf ve ihsan edilmesi en büyük ve en yüce nimetlerden biridir. Onu lutf eden de ikram sahiplerinin en yücelerindendir. Onu ancak hükmü (ve itaati) altında bulunana ihsan eder, makamı, ancak yüce ve güçlü bir el vasıtasıyle verilir. Bunun için, makama talip olan ve mevki peşinde koşan, tıpkı izzet sahiplerinden ve hükümdarlardan bir şey istirham ederken takındığı tavır gibi, boyun eğmeye ve yaltaklanmaya (*hudu' - temelluk, obsequiousness flattery*) ihtiyaç duyar. Aksi takdirde herhangi bir makamı elde etmesi mümkün olmaz. İşte bunun içindir ki; kazancın ve saadetin elde edilmesini temin eden, bahiskonusu makamın husule gelmesinin sebeplerinden biri de boyun eğme ve yaltaklanma halidir. Bu sebeple servet ve saadet (*happyness*) sahiplerinin ekserisi bahiskonusu boyun eğme ve yaltaklanma hali

içindedir. Bundan dolayıdır ki, gururlu ve yüksek seciye sahibi olmayı huy edinen bir çok kimse için makam sahibi olma halinin gerçekleşmediğini o yüzden bu kimselerin emekleriyle temin ettikleri kazançla yetindiklerini ve (böyle olunca da) fakirliğe ve zarurete düştüklerini görmekteyiz.

Malum olsun ki, bahiskonusu büyüklenme ve kendini yüksekte görme hali kötü huylardan olup kendisinde kemâl bulunduğunu vehm eden veya sahip olduğu ilim veya sanat sermayesine halkın muhtaç olduğunu zanneden kimselerde hasıl olur. Meselâ ilminde engin olan âlim, güzel yazı yazan kâtip, beliğ şiir söyleyen şair ve mesleğinde başarılı olup herkesin elindeki sanata muhtaç olduğunu vehm eden tüm sanatkârlar böyledir. Bu durumda bulunan bir kimsede bahiskonusu hal sebebiyle diğerlerinden daha üstün olma hissi hasıl olur. Aynı şekilde cedleri içinde bir hükümdar veya meşhur bir âlim veya herhangi bir dönemde bir kâmil bulunduğu kanaatini taşıyan nesep sahipleri (ve asilzadeler) de böyledir. Bunlar, cedlerinin kasabadaki halleriyle ilgili olmak üzere gördükleri veya işittikleri şeylere itibar ederler. Atalarıyla aralarındaki yakınlığı ve onlara vâris olma durumlarını dikkate alarak o gibi (üstün meziyetler kabilinden olan) şeylere kendilerinin de layık ve müstahak oldukları kanaatini taşırlar, bu suretle halihazırda mevcut olmayan bir şeye tutunmağa çalışırlar. Zira tutunmaya çabaladıkları kemal hiçbir kimseye verasetle intikal etmez. Aynı şekilde işin erbabı olan mâhir, umur görmüş ve tecrübeli bazı kimseler de bu durum sebebiyle kendilerinde kemâl bulunduğu ve herkesin onlara muhtaç olduğu kanaatini taşırlar.

Bu sınıflardan olan herkesin gururlu ve izzet-i nefslerine düşkün oldukları, makam sahibine boyun eğmedikleri, kendilerinden daha yüksek olanlara yaltaklanmadıkları ve halktan daha üstün olduklarına inandıkları için başkalarını küçük gördükleri (ve onlara tenezzül etmedikleri) görülmektedir. Bu yüzden bunlar, hükümdarın huzurunda bile boyun eğmekten çekinirler. Bu nevi hareketleri bir zillet, aşağılık ve sefillik sayarlar. Halkın, onlarla olan muameleleri itibariyle kendilerinde var sandıklan (paye ve faziletlere) göre davranmalarını beklerler. Sahip oldukları kanaatlara göre onlarla münasebet tesis etmekte kusur edenlere kin tutarlar. Bu hususta kendilerine karşı kusurlu davranıldığını zannettikleri için dert ve hüzün içinde kalırlar. Kendi lehlerine bir hakkı gerekli kılmak için veya halkın bu hususu kabul ve teslim etmeye yanaşmadıklarını gördüklerinde daimi olarak büyük bir sıkıntı içinde kalırlar. Bu yüzden halkın hışmına uğrar. Çünkü beşer tabiatında ilâhlaşma (*egoism*, hususiyeti ve temayülü) mevcuttur. Bir nevi kahr, galebe ve tasallut müstesna, bir insanın diğer birinin kemâl ve yükseklik cihetinden kendisinden üstün olduğunu kabul etmesi çok ender görülür. Kahr, galebe ve tasallut gibi şeylerin tümü, makam zımnında bulunur. Bahiskonusu huyun sahibi olan mağrur kişiler) makam sahibi değilse –ki açıkladığımız gibi herhangi bir makama mâlik değildir– sözkonusu gurur ve tenezzül etmeme sebebiyle halk ona kızar, onun için hiçbir şekilde onların ihsanından haz ve pay alamaz. Bundan dolayı kendisinden daha yüksek olan tabaka nezdindeki makamını (ve itibarını) yitirir. Çünkü onların hışmına uğramıştır. Bunun için başkalarıyle münasebet kuramaz, sık sık evlerine gidemez. Bu yüzden geçim yolu bozulur, fakru zaruret

içinde veya bunun azıcık üzerinde bir hayat yaşama durumunda kalır, esas itibariyle servet sahibi olma imkânını da yitirir.

Bundan dolayı marifette kâmil olan zat (dünyada varlıklı bir hayat yaşama hususundaki nasip ve) hazdan mahrumdur. (Sahip oldukları kemal ve marifet, dünyevî baht ve ikballerine) mahsub edilmiş ve onun (dünyada) hazdan aldığı pay bu olmuştur, diye halk arasında meşhur olmuştur. Bu sözün (yani bî-nasib erbab-ı himmet sözünün) mânası işte budur. Zaten "Bir şey için yaratılana, o şey kolaylaştırılır" (Buharî, Kader, 2; Müslim, Kader, 1). Onların kaderi budur ve mahlukatla alâkalı kaderi tesbit eden de Allah'tır. O'ndan başka Rab yoktur.

Bahiskonusu (nitelikteki seciye ve) huy sebebiyle hanedanlıklardaki (siyasî ve idarî rütbelerde ve) makamlarda karışıklıklar (ve değişiklikler) vukua gelebilir. Bu yüzden (sefeleden ve) aşağı tabakadan olan bir çokları (makamca) terfi eder ve yükselir. Yüksek tabakadan olanlar (tenzil-i rütbe ederek makamca aşağı) düşerler. Bunun sebebi şudur: Hanedanlık, tegallüb ve istilânın son haddine ulaştığı vakit hükümdarın neseb kütüğü (ve bağlı olduğu boy) tek başına mülke hâkim olur. Bunların haricinde kalanlar (hanedanlıktaki payelerden ve makamlardan hisse almaktan) ümit keserler. Artık bunların hepsi hükümdarın rütbesinin aşağısındaki rütbe ve makamlarda yer alıp Sultanın hâkimiyeti altına girer ve onun hizmetçileri (uşakları) gibi bir vaziyete gelirler. Hanedanlık devam eder ve mülk azametin zirvesine çıkarsa, o vakit sultanın hizmetine intisap eden, yaptıkları tavsiyelerle ona yaklaşan veya kabiliyeti sebebiyle bir çok önemli vazifelere tayin edilen herkes, makam itibariyle onun nezdinde müsavi olur. O yüzdendir ki, avamdan bir çok kimsenin bir takım çabaları ve yaptıkları tavsiyeleriyle hükümdara yaklaşmak için didinip durdukları; türlü türlü hizmetlerle ona yaranmaya gayret ettikleri; hükümdara, onun çevresine ve akrabasına (ailesine) karşı gösterdikleri büyük bir uysallık ve yaltaklık halinden de bu iş için medet umdukları, böyle böyle nihayet onların arasına iyice girip yerleştikleri, hükümdarın onları (kulları ve) adamları sırasına koyduğu, bunun sonucu olarak da onlar için muazzam bir saadet hasıl olduğu ve hanedanlık mensupları içinde yerlerini aldıkları görülür.

Bu sırada, hanedanlığı kuran, güç dönemlerden geçiren ve işlerini yoluna koyan kavmin (kabilenin) çocukları olan yeni nesil, atalarına ait bahiskonusu eserler (hizmetler) ile mağrur olurlar, (bu sayede kendilerini izzet sahibi bilirler). Geçmişlerine dayanarak şımarır, bu hizmetleri sayıp döker, başa kakar ve nazlanma meydanında at oynatırlar. Bundan dolayı hükümdar onlara gadap edip kendinden uzaklaştırır, eski (hizmetleri ve emekleri) başa kakmayan, nazlanma ve yükseklik taslama cihetine gitmeyen (sonradan edindiği bahiskonusu kullara, uşaklara, devşirmelere) taraftarlara meyl eder. Çünkü bunların adetleri ve şiarları hükümdara boyun eğmek, yaltaklanmak ve hangi maksada yönelirse derhal (olur efendim, münasiptir efendim diyerek) onu gerçekleştirmek için çabalamaktır. Bu durumun sonucu olarak makamları (nın ve nüfuzlarının tesir sahası) genişler, mevkileri (ve itibarları) yükselir. Hükümdarın katında güven ve itibar kazandıklarını gördüklerinden önemli ve ileri gelen zevat da onlara yönelir. Hanedanlığın yeni yetişen nesli kendini yükseklerde görme ve eski

(başarılı hizmet)leri sayıp dökme hali içinde kalakalırlar. Bu ise onları, hükümdardan biraz daha uzaklaştırmaktan ve daha fazla onun gazabına uğramaktan ve beriki taraftarları (kulları ve uşakları) daha ziyade onlara tercih etmekten başka bir sonuç vermez. Hanedanlık inkıraza uğrayana kadar böyle sürüp gider. Bu, hanedanlıkta (vukuu) tabii olan bir husustur. Umumiyetle taraftarların (ehl-i ıstınâ', devşirme, kullar, uşaklar) önem kazanmaları buradan kaynaklanır[2].

"Allah dilediğini yapar" (Hud, 11/109).

2 İbn Haldun, bundan evvelki beşinci fasılda siyasî, idarî, ictimaî ve dinî makam, mevki, itibar, nüfuz, rütbe ve payelerin mal ve servet sahibi olmada tesirli olduklarını izah etmiştir. Ona göre bu tür makam ve itibar kimin eline geçerse, mal ve servet de onu takip eder. Yani makam mal ile kazanılmaz ama mal makamla kazanılır. Siyasî ve idarî kudret ve salahiyet kimin elinde ise, malî ve iktisadî kuvvet de onun elindedir. Mal ile kazanılmayan makamı elde etmenin yolu ise ya asabiyet sahibi olmak ve asabiyet sahiplerinin uysal ve itaatkâr bir hizmetçisi, yaltakçısı olmak ve herşeye "doğrudur efendim, hikmet buyurdunuz hazretim" diyebilmektir. Bu yoldan siyasî ve idarî, ictimaî ve askerî bir makam ele geçirenler sonra bu mevkiye dayanarak çok kısa sürede büyük mikyasta mal ve servet sahibi oluverirler. Bunun sebebi de idarecilerin devlet ve siyaset adamlarının karşılığını ödemedikleri emeği zimmetlerine geçirmeleridir. Yani halk, çeşitli mülahazalarla ister istemez bu gibi şahısların işlerinde ya bedava veya çok az bir ücretle çalışmak durumundadırlar. Başkalarının emeğini parasız veya sembolik bir ücret karşılığı elde ettiklerinden giderleri az, gelirleri ise çok olur. Bu ise servet birikimine ve sermaye yığılmasına yol açar. İbn Haldun söylemiyor ama bu kişilerin devlet hazinesinden aldıkları maaş ve karşılığını ödemeden zimmetlerine geçirdikleri vasıfsız veya vasıflı iş gücünden başka aldıkları rüşvet, hileli yollardan edindikleri emlak ve akar, suistimallerle ellerinde topladıkları her türlü haksız kazançları da buna ilave etmek icab etmektedir. Yoksa geçimini maaşla temin eden bir memurun veya hileli yollara sapmayan, aşırı fiyat dalgalanmalarından maharetle istifade edemeyen bir tüccarın ve sanatkârın kolay kolay kısa sürede büyük servet sahibi olması ictimaî ve iktisadî mânada imkânsızdır.

Orta çağda Hıristiyan din adamlarının ve kilisenin geniş bir servete, büyük miktarda emlâka ve gayri menkullere sahip olduğunu ve bunu daha sonraki asırlarda da devam ettirdiğini biliyoruz, öbür millet ve din mensuplarının din adamları da ekseriya cemiyetlerinin zengin ve varlıklı kişileri olmuşlardır. Büyük miktarda vakıflara ve çok sayıda gayri menkullere sahip bulunan medrese ve tekkelerin, buraların idaresini ifa eden müderris ve şeyhlerin de her zaman olmasa bile umumiyetle geniş bir mal varlığına sahip olduklarını bilmekteyiz. Meşhur bir hocanın (fakih) ve nüfuzlu bir şeyhin ve dedenin kısa sürede zengin olduklarını bugün bile görmekteyiz. Bunun yegâne sebebi kendilerine itikadı olan ve hüsnüzan besleyen halk yığınlarının ücretsiz olarak işlerinde çalışmaları ve harcanan vasıfsız, fakat ekseriya vasıflı emeğin mahsûlü olan çok kıymetli eşyayı onlara yağdırmalarıdır. Her iki halde de hoca ve şeyhler nezdinde karşılığını ödemedikleri ve ücretini vermedikleri bir iş gücü birikmekte ve emek yığılmaktadır. İbn Haldun bu yoldan kısa sürede büyük bir servete sahip olan bir çok kimseler gördüğünü ifade etmektedir. Aslında bu gün dahi kısa sürede çok zengin olan hocalar, şeyhler ve dedeler vardır ve zenginliklerinin kaynağı budur. Bir çok köy halkının arazilerinin önemli bir kısmını şeyhlere ve dedelere tahsis ettiklerini, burasını şeyh ve dede hesabına ücret almadan imece ve ırgat usûlü ile ekip biçtiklerini ve elde edilen ürünün tamamını şeyhin ve dedenin ambarına doldurduklarını, diğer taraftan en aziz varlıklarını ve en kıymetli eşyalarını seve seve onlara hediye ettiklerini, bütün bunları dinî bir vazife ve ibadet telakki ettiklerini biz de görmüşüzdür.

Fakat bu durum şeyhlerin, dedelerin ve hocaların evlad ve ahfadına ekseriya pahalıya mal olmakta ve karşılığı ödenmemiş emeğin ürünü olan mal ve serveti bir süre zevk u safa ile yeseler bile ergeç bunun cezasını çekmekteğirler. Şöyle ki; Babaları ve dedeleri tarafından sonradan kazanılan bu servete çalışmadan çabalamadan sahip olduklarından malın kıymetini bilmemekte, onu nemalandırmayı düşünmedikleri gibi hovardaca harcamakta, israf etmekte, bu suretle muazzam mal varlığını kısa sürede eriterek birer mirasyedi durumuna düşmektedirler. Diğer taraftan mevcut mala ve servete

güvendiklerinden para kazanmak için çalışmamakta herhangi bir hüner ve marifet kazanmamakta, bedenleri dayanıklı, elleri işe yatkın ve daha önemlisi düşünceleri iş becerme durumundan uzak kalmakta, netice itibariyle serveti ve sermayeyi biriktiren cedlerinin ilminden, ahlâkından ve mal varlığından da yoksun kalmakta, bu suretle cemiyette avare avare dolaşan, geçimlerini dilenerek ve sürünerek temin eden sefil kişiler haline gelmektedirler. Bunların bu kadar çok perişan hale gelmelerinin diğer bir sebebi de "şeyhzâdedir, hocazâdedir, fakih oğludur, molla torunudur, dede soyudur" diye çevresinin kendilerine gösterdiği ihtimamdır. Çevreleri onları saygıya değer bulduktan başka her türlü işlerini ücretsiz görür, ihtiyaçlarını karşılıksız giderir. Buna güvenen şeyhzâdeler, hocazâdeler ve dede soyundan gelenler hiç bir hüner, marifet, sanat ve meslek sahibi olmadıklarından başka her türlü nefsanî zevklere, cismanî keyflere ve bedenî rahata düşkün, nazik, dayanıksız ve hantal birer kişi durumuna düşerler. Bu durum ahlâklarının bozulmasına yol açar. Başkalarının evlad ve ahfadından zuhur etmeyen rezaletler, ahlâksızlıklar ve kepazelikler onların çocuklarından zuhur eder. Yukarıda izah edilen ve şehzadelerin başına gelen şeyler aynen hocazâdelerin de başına gelir. Bunlar ekseriya atalarının, hayrulhalefi olamadıklarından bu durumu görenler; Babası nerede çocuğu ne halde?! Dedesine bak torununa bak! der ve hayretler eder, hayır ve faziletin kaynağı olan kişilerin evlad ve ahfadının, şerrin ve rezaletin kaynağı haline gelmeleri hâdisesinin sır ve hikmetini kavrayamadıklarından şaşırıp kalırlar.

İbn Haldun, din ve devlet adamlarının mal ve servet sahibi olmaları konusundaki fikirlerini 6. fasılda izah etmeye devam etmekte ve 6. fasıldaki görüşleri ile 5. fasıldaki görüşlerini tamamlamaya çalışmaktadır. Ona göre âlim, ârif, kâmil, fâzıl kişiler hatta bir takım sanatkârlar ekseriya fakr u zaruret içinde yaşarlar. En azından zengin ve servet sahibi olamazlar. İslâm aleminde: "Bî-nasîb erbab-ı himmet" denilen ve durumları:

Yâ, Rab, nedir bu dehrde her merd-i zî fınûn,
Olmuş belâ-yı akl ile arâmdan masûn,
Ya Rab niçin bu arsada her şâh-ı ârifin,
Mikdar-ı fazlına göre derdi olur fuzûn!
Gûya ki, bunca mihnet u gam az gelip durur,
Bir de tahakküm-i cühela ile bağrı hûn!
Bilmem ki mukteza-yi nizam-ı cihan mıdır,
Dâim cihanda câhil olur mes'adet-nümûn ?
Câri, cihan cihan olalıdır bu kaide:
Bir ahmak-ı denîye olur ehl-i dil zebûn
Nâdân, firâz-ı izz u saadette ser-efrâz
Dânâ, hadid-ı acz u mezellette ser-nigün.
Nâdân-ı kâm-perver eder tâli-i bülend
Ehl-i kemâli, sâil eder baht-ı vajgûn

gibi mısra, beyt, manzume ve bunun dışında bir takım vecize ve tabirlerle anlatılan kemâl, marifet, ilim ve irfan sahiplerinin acıklı durumu bahiskonusu halin diğer bir ifadesidir. Maarî, Maverdî ve İbn Ravendî'de bu durumu ifade eden veciz ve beliğ nazım ve nesir şeklinde ifadeler vardır. Aslında hakiki ve dürüst din adamları hiç bir şekilde zengin ve servet sahibi olmazlar. Nitekim bu husus 7. fasılda da anlatılacaktır. Gerçek hocalara ve şeyhlere çok değerli şeyler hediye edilse bile, bunlar "Uhud dağı kadar altınım olsa üç günden çok yanımda tıtmazdım", diyen Hz. Peygamber'e uyarak kendilerine takdim edilen hediyeleri umumun hayrına ve yoksulların ihtiyaçlarına harcar, öldüklerinde de geriye fazla bir mal bırakmazlar. Fazla zengin olmamak hakiki şeyhin ve hocanın, kısa sürede zengin olmak sahte şeyhin ve hocanın şiarı ve alametidir. Görülüyor ki İbn Haldun meseleye bir açıdan bakıyor ve bazı hocalar ve şeyhler kısa sürede zengin olurlar, diyor. Meseleye başka bir açıdan bakıyor ve diğer bazı ilim ve fazilet sahipleri daimi surette yoksulluk içinde ömür tüketir, diyor. Ve her ikisine de ictimaî hayattan örnekler gösteriyor. Bu suretle umrandaki tabii tezadları ve ictimaî hayatta görülen tenakuzları gerçekçi bir şekilde sistemine aksettiriyor.

VII. Kadılık, müftülük, müderrislik, imamlık, hatiplik, müezzinlik ve benzeri dinî hizmetleri ifa edenler umumiyetle büyük servet sahibi olamazlar

Bunun sebebi şudur: Evvelce de (defaatla) belirttiğimiz gibi kazanç, emeğin değeridir. (Kesb, a'malin kıymetidir ve bu kıymet) emeğe olan ihtiyaç (derecesine) göre farklılık gösterir. Şayet bir emek (iş ve hizmet) umranda zaruri olup, umumun ona ihtiyacı varsa onun değeri daha büyük ve ona duyulan lüzum daha şiddetli olur. Umumiyetle halk, bahiskonusu dinî meslekleri ifa edenlere (ve onların hizmetlerine) zaruri olarak başvurmak durumunda değillerdir. Onlara (ve sahip oldukları bilgi ve hizmetlere) sadece dinine düşkün olan havas ihtiyaç duyar. Gerçi ihtilafları halletmek için kadılık ve müftülük müesseselerine (iftâ ve kazaya) ihtiyaç vardır. Lakin bu ihtiyaç zaruri ve umumi bir mahiyette değildir. Ekseriya bahiskonusu hizmetleri ifa edenlere ihtiyaç duyulmayabilir. Bunlara ve bunlar tarafından yürütülen muamelelere, umumî maslahatlara nezaret etmesi sebebiyle hükümdar önem verir. Ve onun için bahsettiği-

Aynı şekilde, mal ve servet makama, siyasî ve askerî güce tâbidir. Bu da asabiyetin sonucudur, diyor ve asabiyet âmilini bir kere daha devreye sokuyor. Buna göre iktisat siyasete tâbi oluyor. Fakat *Mukaddime*'nin tamamı içinde iktisadî âmillerin asabiyete ve onun neticesi olan devlete, siyasete ve onlarla ilgili makam ve mevkilere nasıl tesir ettiğini hatta bunları altüst ettiğini örnekler vererek anlatıyor. Bu sefer de siyaset ve idarî makamlar iktisada tâbi oluyor. Devletin kaderini ve siyasetin yönünü ve biçimini maddî ve iktisadî âmiller tayin ediyor. Aslında yaranmak, şirin görünmek, uysallık göstermek, boyun eğmek, dalkavukluk ve yağcılık yapmak suretiyle siyasî ve idarî makamlar peşinde koşmanın psikolojik sebeplerinin başında da maddî ve iktisadî âmiller geliyor, o makam ve mevkiler mal ve servet sahibi olmanın bir vasıtası olarak görülüyor. Bu suretle maddî değerler ve iktisadî âmiller, siyaseti ve idareyi peşinden sürüklüyor. Kısaca İbn Haldun, iktisadî bağımlılığın siyasî bağımlılık getireceğini, iktisadî güç kimin elinde ise siyasî gücün ve idarenin de onun elinde olacağını dikkatten uzak tutmuyor. İbn Haldun'a göre devlet teşkilatındaki makam ve mevkileri işgal edenler buralara hudû', temellük ve müdahene ile, yani boyun bükerek, dalkavukluk ve yağcılık yaparak gelmişlerdir. Teessüs eden mülk ve devlet, istibdat ve infirat dönemine girince, devleti kuran kavmin ve kabilenin fertleri siyaset yarışında yolda dökülür, devlet teşkilatındaki önemli, makam ve mevkilerden yavaş yavaş, uzaklaştırılır, idarî hayattan tasfiye edilirler. Fakat bunların yerini yaranmasını ve şirin görünmesini bilen dalkavuk ve gayet itaatkâr "evet efendimci" bir sınıf alır. Bu suretle siyasî ve idarî teşkilatta görev alan kişiler tedricen değişir. Üst tabaka gider, yerini aşağı tabaka alır. Üst tabaka alt tabakayı sevk ve idare eder ama başka bir bakımdan da aşağı tabaka üst tabakayı değiştirir, yerinden eder. Fakat bu değiştirme demokratik değildir, ahlâk zaafından kaynaklanmakta, iki yüzlülüğe, riyakârlığa, tabasbusa, münafıklığa, başkalarının her türlü emellerine körükörüne hizmet etmeye, yukarı makamlardaki zevatın süflî arzularına âlet olmaya dayanmaktadır. Bu bir çeşit kölelik ve uşaklık ahlâkıdır; düşüncesinde, davranışında ve iradesinde hür olan kişilerin ahlâkı değildir. Şu halde bu yoldan iş başına gelen devlet memurlarında ve siyaset adamlarında ahlak aramak nafiledir. Bu mânada siyaset ve idare, ahlaksızlıktan kaynaklanan ve ahlâksızlık doğuran bir şeydir. İbn Haldun *10. 11.* ve *15. fasıllarda tüccarın ahlâkça* düşük olduğunu söyleyecektir. Şehirde teşekkül eden ahlâk ve tekevvün eden huylar "bir ahlâk bozulması hâdisesinin ta kendisidir" diyen müellif için bu sonuçlara ulaşmak gayet tabiidir. O sadece alın teri ve emeği ile geçimlerini temin edenlerde gerçek ahlâkî değerlerin mevcut olabileceğine inanmaktadır. Emek ve alın teri ile zabt u rabt altına alınamayan servet ve refaha bağlı olan bir ahlâk mutlaka bozuktur. Çünkü isteklerini tatmin etme imkânına sahip olan nefs bu imkânları keyfî olarak kullanmaktan geri durmayacaktır.

niz tarzda kendilerine duyulan ihtiyaçla orantılı olarak hazineden bir pay ayırır. Her ne kadar bunların meslek ve hizmetleri dinî açıdan ve şer'i muameleler itibariyle daha şerefli ise de, yine de hükümdar onları (maaş ve ihsan bakımından), şevket sahibi olan zevat ve (cemiyet için) zarurî bulunan sanatkârla müsavi tutamaz. Lakin (onlara olan) umumi ihtiyaca ve umran ehli için zaruri olmalarına göre kendilerine (hazineden) bir pay ayırır. İşte bundan dolayı onların kısmetine ancak cüz'î bir şey düşer.

Bir de şu var: Onlar, (din alimleri) sahip oldukları (ilim) sermayelerinin şerefli olması sebebiyle halka karşı mağrur oldukları gibi izzet-i nefslerine de düşkündürler. Bu yüzden makam sahiplerine boyun eğmedikleri için bu yoldan rızklarını bollaştıracak bir payı da onlardan alma imkânına sahip değillerdir. Zaten bunu yapmaya vakitleri de müsait değildir. Zira meşgul oldukları şerefli (ilim) sermayesi, fikri de bedeni de faaliyete geçirmeyi ihtiva etmektedir. Daha açıkçası sahip oldukları (ilim) sermayesinin şerefli olmasından dolayı kendilerini dünya ehli (olan zenginlerin) yanında harcamaları caiz olmaz. Esasen onlar, böyle davranışlardan uzakta kaldıklarından umumiyetle büyük servetlere sahip olmazlar.

Bir kere fazilet sahibi bir zatla bu meseleyi tartışmıştım. Fakat bu hususta fikirlerimi reddetmişti. Lâkin Memun'un sarayındaki muhasebe dairelerinden kalan bir takım eski evrak elime geçti. O zamanki gelir ve giderlerin bir çoğu bu evrakta gösterilmişti. Tetkik ettiğim evrak arasında kadıların, imamların ve müezzinlerin maaş bordroları (erzak cetveli)de vardı. (Sözlerimin doğruluğuna şahitlik eden) bu evrakı tuttum kendisine gösterdim. Bu suretle sözümün sıhhati anlaşılınca o da bunu kabul etti ve biz Allah'ın halkındaki sırlara ve ilmindeki hikmetlere taaccüp edilmesi lazım geldiğine hükmettik.

Halk ve takdir eden Allah'tır.

VIII. Çiftçilik, zayıfların ve rızk temin etmek için uğraşan bedevîlerin geçim yoludur

Şunun için: Çiftçiliğin (ziraat) kökü tabiat olup ve (istihsâldeki) usûlü de basittir. Bunun için umumiyetle ne hadarîlerden ne de refah içinde bulunanlardan hiçbir kimsenin onu meslek edinmedikleri görülmektedir. Onu meslek edinenlerin hususiyeti de mezellet ve meskenettir. Ensara ait evlerin birinde saban demirini gören Hz. Peygamber (s.a.); "Bir kavmin evine (ve ülkesine) bu âlet girerse mutlaka oraya zillet de girer", demişti. Buharî bu ifadeyi -çiftçilikle fazla uğraşmak- şeklinde izah eder ve bu konuyu şu başlık altında zikr eder: "Ziraat aletleriyle meşgul olmanın akıbetlerinden veya (çiftçilikle meşguliyet konusunda riayet edilmesi) emr olunan sınırı tecavüz etmekten sakındırılmaya dair hadislerin nakl edildiği bölüm".

En doğrusunu Allah bilir ama bunun sebebi bu âletin peşinden gelen (ve çiftçilerden) alınan vergiler olsa gerektir. Çünkü vergi tahakküme ve başkasının idaresi altına girmeye (sömürülmeye ve ezilmeye) yol açar. Bu yüzden, kahir ve üstün bir elin hükmü altına girmeleri sebebiyle vergi mükellefleri zelil ve yoksul hale gelirler. Hz. Peygamberin (s.a); "Zekat, vergi gibi (zorla) ödenir hale gelmedikçe kıyamet kop-

maz," demesi, halkı kahr eden (ezen, sömüren) ısırgan mülke işarettir. Tasallut, zulüm, Allah Taâlâ'nın mal ve servet üzerindeki (zekât gibi bir takım) haklarını unutmak, tüm hakları (tebaanın) hükümdarlara ve hanedanlıklara (ödemesi zaruri olan) vergiler olarak kabul etmek bu çeşit bir mülkle beraber bulunur.

Allah, dilediğini yapmaya kadirdir.

IX. Ticaretin mânası, usûlleri ve çeşitleri

Malum olsun ki, ticaret, ticarî eşyayı ucuz almak ve pahalı satmak suretiyle malı nemâlandırmak (ve sermayeyi artırmak) için çabalamaktır. Ticaret metaı olan şeyler, ister köle ister ekin (hububat) ister hayvan ister silah (ve kumaş) olsun fark etmez. Sözü edilen artan miktara "kâr" ismi verilir.

Bahiskonusu kâr için çabalayan (ve teşebbüse geçen) zat, kâr daha da çok olsun diye pazarların ucuzluktan pahalılığa doğru değişmesi (*hivale, fluctuation*) zamanını kollamak üzere ticaret metaını ya depolar (iktisadî buhranlardan, malî krizlerden ve fiyat dalgalanmalarından medet umar), veya bu metaın satın alındığı beldeye nazaran daha çok talebin bulunduğu diğer bir beldeye nakleder, böylece daha fazla kâr elde eder.

Bundan dolayı, "ticaretin mahiyetini bana açıkça izah et", diyen bir şahsa yaşlı (ve tecrübeli) tacirlerden biri; "Ben sana onu iki kelime ile belleteyim: Ucuz olanı satın al, pahalı olanı sat, ticaret hasıl olmuştur", demişti. O, bu sözü ile bizim tesbit etmiş olduğumuz hususa (ve yapmış olduğumuz tarife) işaret etmiştir[3].

"Allah rızk verir, kuvvetli ve metindir" (Zariyat, 51/58).

X. Tüccarın, ticaret metaını nakl etmesi

Ticaret hususunda basiret sahibi olan bir tacir, ticarî eşyayı zengin-fakir, hükümdar-ahâli, herkesin o mala umumi bir şekilde ihtiyaç duyduğu bir yerden başkasına nakletmez. Zira malı, orada revaç (ve talep) bulmaktadır. Mal nakliyatını, sadece (havastan) bazılarının ona ihtiyaç duydukları bir yere tahsis ederse, metaının (geniş bir talep ve) revaç bulması imkânsız hale gelebilir. Çünkü mahdut sayıdaki bu kişiler, ortaya çıkan bir takım engeller sebebiyle o malı satın alma güçlüğü ile karşılaşabilir. Bu yüzden (emtia nakl eden tacirin) pazarına kesat gelir.

Aynı şekilde (basiret sahibi tacir), ihtiyaç duyulan bir malı naklettiği zaman, sadece orta kalitedeki mallarını nakleder. Çünkü her çeşit ticaret malının yüksek kalitede (ve pahalı) olanlarını satın almak, servet sahiplerine ve hanedanlığın çevresini teşkil eden kişilere mahsustur. Bunların sayıları ise azdır. Her çeşit malın orta kalitelisine ihtiyaç hususunda halk yekdiğerine müsavidir. Tüccar, elinden geldiğince bu hususu araştırmalıdır. Çünkü malının revaç (ve talep) bulması veya kesada uğraması buna bağlıdır.

3 Bu müteakip fasıllar için bk. Dımaşkî: *"el-İşare ila mehasini't-ticare"*, trc. H. Ritter, *Der Islam*, VII (1917).

Aynı şekilde uzak mesafedeki memleketlerden veya yolları çok tehlikeli olan beldelerden mal nakli tüccara daha çok fayda ve daha büyük kar temin eder. Pazarlardaki fiyat değişmelerini (ve bunun sağladığı avantajları) daha iyi garanti eder. Çünkü bu durumda nakledilen mal, yerin uzak veya nakliyede takip edilen yolların gayet tehlikeli olması sebebiyle az ve nadir bulunur. Bu durumda onları getirenler de az olur. Onun için de bu gibi şeyler nâdir bulunur. Az ve nâdir bulununca fiyatları yükselir. Mal nakledilen memleket yakın bir mesafede bulunur, yolu da emin ve işlek olursa o vakit de bu çeşit eşya taşıyanlar çoğalır. Bu yüzden taşınan mal da çoğalır. Ve neticede fiyatları düşer.

Bundan dolayı Sudan illerine sokulmaya düşkünlük gösteren tacirleri, halkın en müreffehi ve en çok servet sahibi olarak görmekteyiz. Çünkü buranın yolu uzun ve meşakkatlidir. Korku ve susuzluk gibi tehlikelerle dolu olan (geçilmesi) zor çöller araya girmektedir. Belli yerler hariç buralarda su yoktur. Suyun olduğu yere de ancak kervana yol gösteren kılavuzlar sayesinde ulaşılabilmektedir. Onun için çok az kimseler müstesna, bu uzun yolu ve ondaki tehlikeleri göze alamamaktadır. Bu sebeple Sudan illerinden getirilen emtianın bulunduğumuz yerlerde az olduğunu ve o yüzden de pahalı olma hususiyetine sahip olduklarını görmekteyiz. Bizim emtiamızın onlardaki durumu da böyledir.

Bundan dolayı bir yerden diğerine mal nakleden tüccarın ticarî mallarının değeri artar, sermayeleri çoğalır. Bu sebeple çabucak zengin ve servet sahibi olurlar. Aradaki mesafenin uzak oluşu dolayısıyla, (ticaret için) memleketimizden şarka sefer yapanların durumu da aynı şekildedir. Diğer taraftan (birbirine yakın bulunan) belli bir sahadaki şehir ve beldeler arasında dolaşanların, sağladıkları fayda az, elde ettikleri kâr cüzî olur. Çünkü (orada aynı cins) emtia çoktur ve bunları taşıyanlar da fazladır.

"Rızk veren, kuvvetli ve metin olan Allah'tır" (Zariyat, 51/58).

XI. İhtikâr

Şehirlerdeki basiretli ve tecrübeli zevat arasında, "fiyatların yükselme zamanını kollamak üzere hububatın ihtikârı (saklamak, spekülasyon, *hoarding*) meş'um bir hâdisedir, (akıbeti felakettir, onun için stok edilen malın) faydası telef olur, hüsranla neticelenir", diye meşhur olmuştur. En doğrusunu Allah bilir ama bunun sebebi şu olsa gerektir: Halk, gıdaya olan ihtiyaçları sebebiyle bu hususta para harcamak zorundadır. Nefsin (istemeyerek ve mecbur kalarak harcadığı) o paralarla olan alakası (para elden çıktıktan sonra da) devam eder, gözü onda kalır. Nefslerle onlara ait malların arasındaki alâkanın sürmesinde ve kişinin gözünün malında olmasında büyük bir şer, (zarar ve uğursuzluk) vardır ve bu şerrin vebali ve zararı da o malı meccanen almış olana aittir. Karşılığı ödenmeden alınan mal ve para, onu alana talihsizlik getirir[3/1]. Bâtıl ve gayr-i meşru yollardan halkın malını almak konusunda belki de Şâri' bu hususu (bir illet olarak) nazar-ı itibara almıştır. Yukarda zikredilen (ihtikâr) meselesin-

3/1 Bkz: İncil, Matta, 6/21. Çünkü "Definen nerede ise kalbin de oradadır".

de parayı meccanen vermek bahiskonusu olmasa bile yine de nefsin o mala bir taalluku vardır. Çünkü bu parayı zaruri olarak ve mazeret beyan etmek için geniş bir imkâna sahip olmadan vermiş olduğundan cebir altında bulunan (mükreh) bir kişi hükmündedir. (Onun için ihtikâr sebebiyle fiyatı yüksek olan bir gıda maddesini satın almak için para vermiştir ama canı da bu paranın peşinden gitmiştir. Zira parasını ve malını yok pahasına elden çıkarmıştır. "Ağlayanın malı gülene hayır etmez".

Alım - satım konusu olan yenecekler ve gıda maddeleri dışında kalan şeyler için halk yönünden böyle bir zaruret bahiskonusu değildir. Onları bu gibi şeylere sevk eden yegâne âmil arzularda görülen türlülüktür. O yüzden bu çeşit şeyler için mallarını sadece ihtiyari olarak ve gönüllü harcarlar. Bunun için verdikleri (bedel) ile alâkaları kalmaz. (Canları mallarının peşinden gitmez). İşte bundan dolayı ihtikâr yapmakla tanınan bir şahıs tüm ruhanî kuvvetlerin (kuva-i nefsâniye, *psychic powers*) takibatına uğrar. Zira onlara ait malları (cüzî bir karşılıkla ve bir nevi cebirle) almıştır. Onun için zarar ziyana uğrar, kâr edemez. Doğrusunu en iyi bilen Allah'tır.

Mağrib'teki (tecrübe görmüş) ihtiyarların birinden bu duruma uygun düşen zarif bir hikâye dinlemiştim. Hocamız Ebu Abdullah Âbilî bana şunu anlatmıştı: "Sultan Ebu Said zamanında Fas kadısı olan fakih Ebu Hasan Malikî'nin huzuruna (dairesine) varmıştım. O sırada (devletçe toplanıp) hazineye konan (vergi) gelirlerinden aylığını almak üzere (maaşla ilgili) unvanlardan birini seçmesi kadıya arz ve teklif olunmuştu. Kadı, başını eğerek bir süre düşündükten sonra bu teklifi getirenlerle "maaşım şaraptan alınan vergilerden ödensin", demiş bunun üzerine oradaki dostları gülmekten kendilerini alamamışlar, hayrete düşmüşler ve bunun hikmetini kendisine sormuşlar. O da şöyle demişti: (Gönülsüz verilen) "tüm vergiler haram olunca, ben ödeyenin gözü arkada kalmayan bir vergi nevinden maaşımın verilmesini tercih edebilirim. Bu da şarabtan alınan vergi olabilir. Zira çok nâdir haller müstesna içki alan herkes vicdanen rahat, gönül hoşluğu ile neşeli ve sevinçli bir şekilde onun için para harcar, masrafına üzülmez, gözü arkada kalmaz, canı parasının ardından gitmez". Bu gerçekten garip (hoş ve dikkate değer) bir mülahazadır[4].

"En doğrusunu bilen Allah'tır, (Gönüllerde olanı Hakk Taâlâ bilir)" (Kasas, 28/69).

XII. Fiyatlarda görülen düşüş, ucuz şeyler alıp satma (durumunda kalan) tacirler için zararlıdır

Bunun sebebi şudur: Önceden de belirttiğimiz gibi (şehirlerde) kazanç ve geçim

4 Aşikârdır ki, İbn Haldun burada stokçuluk, istifçilik ve mal depolama denilen ihtikâr (*hoarding*) konusunu iktisadî ve ictimaî bakımdan değil, ahlâkî, dinî, ruhî ve terbiyevî bakımdan ele almış, bu suretle *Mukaddime*'deki araştırma usûlünden burada az-çok ayrılmıştır. Zira malını satan veya ihtikâr sebebiyle bir şeyi çok pahalı satın alan kişinin gözünün malda ve parada kalması, malının ardı sıra canının da akıp gitmesi ve bunun uğursuzluk sayılması iktisadı doğrudan ilgilendirmemektedir. Halbuki ihtikar, iktisadî bakımdan incelenmeye değer geniş bir sahadır. Aynı şekilde *Mukaddime*'de rüşvete, faize ve zekata da temas edilmemiştir.

ya sanatlarla veya ticaretle temin edilir. Ticaret, ticarî eşyayı ve malları satın alarak, pazarlarda meydana gelecek değişiklikler (ve dalgalanmalar)la fiyatların artış zamanını beklemek üzere bunları ambarlamaktır. Sözü edilen artışa, **kâr** (*ribh, profit*) denir. Ticareti meslek edinenlerin kazancı ve geçimi daima bundan hasıl olur. Şu halde yenilen veya giyilen veyahut da umumiyetle sermaye olarak kullanılan ticaret metaı ve malı olan şeylerde ucuzluk devam eder de, tacirin beklediği pazarlardaki (fiyat yükselmesi şeklindeki) değişiklik gerçekleşmezse, sözü edilen sürenin uzun olması sebebiyle kâr ve nemâ fesada uğrar. O cins eşyanın pazarına kesat gelir. Netice olarak da ticaret erbabı bu çeşit emtiayı alıp satmak için gayret sarf etmekten vazgeçerler. Çünkü tacirlerin eline zahmet ve yorgunluktan başka bir şey geçmez. Öyle olunca da sermayeleri fesada ve kayba uğrar.

Bu hususu önce hububatta (ziraî mahsullerde) nazar-ı itibara alınız. Hiç şüphe yok ki, bu çeşit mallar sürekli ucuz ve fiyatı düşük olursa, muhtelif şekillerde geçimleri ziraata ve çiftçiliğe bağlı olan bütün meslek sahiplerinin halleri de bozulur. Çünkü o işte ya az ve çok cüzî bir kâr ellerine geçer veya hiç geçmez. O yüzden (sermayeleri olan) mallardaki nemâyı ya tamamen kaybederler veya bu nemâ pek az miktarda ellerine geçer. Bu takdirde sermayelerini harcama haline avdet ederler, böylece (iktisadî ve malî) durumları bozulur, fakr u zarurete duçar olurlar. Hububatı öğütme, ekmek haline getirme, kısaca mahsul ekilen tarlayı sabanla sürmekten, o mahsulü yenilir vaziyete getirene kadar araya giren işleri meslek edinenlerin durumlarının bozulması da onu takip eder. Aynı şekilde eğer hükümdar tarafından kendilerine verilen erzak (ulufe, maaş), çiftçiler üzerine iktâ' yoluyla tarh olunan ziraî ürün şeklinde ise, ordunun hali de bozulur. Çünkü bu yüzden (vergi olarak toplanan ve askerlerin maaşları olarak ödenen) erzakı azalmıştır. Onun için askerler, askerî hizmetleri ifa edemez, bir duruma düşerler. Zira bu tür hizmetlerin görülmesinin sebebi sultan tarafından kendilerine tahsis edilen erzaktır, erzakları kesilince onların da halleri bozulur.

Aynı şekilde şeker ve balın fiyatlarındaki ucuzluk devamlı olursa, onlarla alâkalı olan her şey bozulur, bu gibi şeyleri meslek edinenler o yolda ticaret yapmaktan vazgeçerler. Fiyatların düşük olması halinde giyim eşyasında da aynı durumla karşılaşılır.

Şu halde fiyatların aşırı derecede düşük olması, fiatı düşük bu çeşit şeylerin (istihsalini ve ticaretini) meslek edinenlerin geçimlerini berbat eder. Keza aşırı derecedeki pahalılık da aynı neticeyi meydana getirir. (Zira az miktardaki sermaye pahalı şeylerin alışverişine kâfi gelmez). Fakat seyrek ve nâdir hallerde tüccar, ihtikâr suretiyle sermayenin nemâlanıp muazzam miktarda bir kârın elde edilmesine de sebep olur. Halkın geçim menfaat ve kazançları, bu hususlar itibariyle orta (mutedil) olan yoldadır. Pazarların süratle değişmesinde (ve piyasanın gayet hareketli olmasına rağmen fiyatların istikrar halinde olmasında)dır.

Bahiskonusu husus hakkında; (alış-verişle ilgili olmak üzere) umran ehli arasında karar kılan âdetlere müracaatla bilgi sahibi olunur. Alım-satım konusu olan hususlarda sadece ziraî mahsullerde (gıda maddelerinde) ki, ucuzluk makbuldür. Zira bu-

na olan ihtiyaç umumidir, ister zengin ister fakir olsun, herkes gıda maddelerini temin etmek zarureti ile karşı karşıyadır. Diğer taraftan halkın yoksul olan kısmı, umranın ekseriyetini teşkil ederler. Onun için (gıda maddelerinin ucuz olması halka şefkat bakımından) umumiyetle faydalıdır. Bu özel sınıfa dahil olan mallarda, gıda cihetı ticaret cihetine, (ictimaî ve siyasî taraf, iktisadî tarafa) tercih edilir.

"Rızkı veren, kuvvetli ve metin olan Allah'tır" (Zâriyat, 51/58).

XIII. Hangi sınıftaki kişiler ticareti meslek edinir, hangilerinin edinmesi uygun olur?

Daha önce, "ticaretin mânası satın alınan emtia ile sermayeyi nemâlandırmak ve o emtiayı satın alınan fiyattan daha pahalıya satmak için çabalamakdır, demiştik. Bu da ya pazarlardaki (fiyat) değişikliklerini beklemekle veya bir malı daha pahalı ve daha ziyade revaçta olduğu bir yere nakletmekle veyahut o malı vaade karşılığı pahalı bir şekilde (veresiye) satmakla gerçekleşir. Ancak (bu gibi hallerde) sermayenin aslına nisbetle elde edilen kâr azdır. Fakat sermaye çok olursa kâr da büyük olur. Çünkü büyük bir yekunun içindeki az miktar büyüktür.

Sonra kâr dediğimiz, sözü edilen malın nemâsını elde edebilmek için (peşin veya veresiye) emtianın alınması satılması ve paralarının ödenmesi suretiyle bahsi geçen malın ticaret erbabının eline geçmesi şarttır. Fakat nasafat ehli denilen dürüst kişiler az olduğundan (ticarî muamelelerde satıcı bakımından) emtiayı mahv eden (müşteriyi) kandırmak, ölçüde ve tartıda hile yapmak ve (müşteri cihetinden) kârı mahv eden (alınan malın) bedelini zamanında ödememek mutlaka bahiskonusu olacaktır. Meselâ (satılan malın bedeli geciktirildi mi) o süre içinde (emtianın) nemâlanmasına esas teşkil eden ticarî faaliyet ve teşebbüs tatil edilecektir. Ve yine yazı (sened) ve şehadetle tesbit edilmemesi halinde, red ve inkârla sermaye kökten elden gidecektir. Diğer taraftan bu gibi hallerde hâkimlerin (tesiri ve) faydası çok az olacaktır. Çünkü hüküm, sadece zahire göre verilmektedir. (Şahid ve senedle tesbit edilmemesi halinde ihkak-ı hak mümkün olmayacaktır!).

Bütün bunlardan dolayı bir tacir bu hususta güç durumlara katlanmak zorundadır. O, bir sürü sıkıntı ve zorluktan sonra ancak sözü edilen cüzî kârı elde edebilir veya onu bile kazanamaz veya sermayesi dahi dağılır gider. Şayet tacir, ihtilaflı davalara girme bahsinde cüretli, hesap hususunda basiretli, yaman bir pazarcı, hakimlerin yanına gitme konusunda cesur (kavgacı, dövüşken, atılgan, girişken, cedelci, münakaşacı, hesapçı ve mahkeme kapılarını aşındırıcı) biri ise, atılgan ve yaman bir pazarlıkcı oluşu, onun hakkını alması için daha elverişlidir. Aksi takdirde zırh olarak kullanacağı bir makama (ve nüfuz sahibi kişiye) mutlaka ihtiyacı olacaktır. Bu makam alışverişçiler arasında onun için bir heybet meydana getirecek, alacaklılarından (ve muamelede bulunduğu kişilerden) hakkını alabilmesi için hakimleri adaletle hüküm vermeye sevk edecektir. Böylece birinci durumda ihtiyarî, ikinci durumda (ve bir makama dayanması halinde) ise cebrî bir yoldan onun için nasafat (hakkını almak) ve malını onlardan kurtarmak gerçekleşmiş olacaktır.

Diğer taraftan atılgan ve girişken olmayan ve hakimler (ve makam sahipleri) nezdinde bir istinatgahı bulunmayan bir şahsın ticareti meslek olarak seçmekten kaçınması icab eder. Çünkü sermayesi zayi ve yok olma tehlikesine maruz kalır, alım-satım işi ile uğraşanların yemi olur. Aşağı yukarı onlardan hakkını alma imkânına da sahip olmaz. Çünkü umumi olarak halk, hususi olarak âdi kişiler ve alım - satım işiyle uğraşan (simsar)lar, dolandırıcılar ve sahtekarlar kendilerinin dışında kalan kimselerin elinde ve avucunda bulunan mala göz dikmişlerdir. Bir fırsatını bulunca derhal o malın üzerine atılırlar, kanunların caydırıcılığı olmasa halkın malı emniyette olmaz, yağmalanır gider.

"Allah bazı insanları (ve onlardan gelen kötülükleri) diğer bazıları ile defetmeseydi arz harap olurdu. Lâkin âlemler üzerinde Allah'ın lutfu (olarak bu husus) vardır" (Bakara, 2/251).

XIV. Tacirlerin karakterleri, reis olan kişilerin karakterinden aşağı ve mürüvvetten uzak olur

Bundan evvelki fasılda demiştik ki, bir tacir alış-verişin zorluklarını göğüsleme, menfaatlar ve kârlar temin etme durumu ile yüzyüzedir. Bu konuda (aldanmamak için) kurnazca pazarlık yapma, inatla fiyat kesme, ustalıkla iş becerme, ihtilaflı davaların içinden çıkmaya alışık olma ve sıkı bir şekilde tartışma gibi hususlara kesinlikle ihtiyaç vardır. Bunlar, bu mesleğin hususiyetleri (avarızı)dır. Bu gibi şeyler beşerî safvete ve insanî faziletlere zarar verir ve onları tahrip eder. Çünkü fiillerin tesirleri, mutlaka ruha avdet eder. İmdi hayır nevinden olan fiiller yine hayır ve fazilet cinsinden olan eserleriyle ruha avdet ederler, (ona bunları kazandırırlar) . Şer ve sahtekârlık nevinden olan fiiller ise, ruha sözü geçen şeylerin zıddını kazandırır. İmdi (hayır çeşidinden olan fiillerden) evvel şer çeşidinden olan fiiller ruha gelir ve bunlar da tekerrür ederse orada iyice kökleşir ve adamakıllı yerleşir. Şayet bu çeşit fiiller ruha (iyi fiillerden) sonra gelirse, bu sefer de hayır cinsinden olan hasletleri eksiltir. Zira onun kötü tesirleri ruhun tabiatı haline gelir. Nitekim fiillerden hasıl olan bütün melekelerin hususiyeti budur.

Tavırları itibariyle tüccar sınıfının gösterdiği farklılığa göre, sözü edilen tesirler de farklılık gösterir. İmdi bunlardan aşağı bir tavır ve derecede bulunan, alışverişe konu olan malların bedelleri alınmadığı halde alındı diye ikrar, alındığı halde alınmadı diye inkâr ederek yalan yere yemin eden, adam kandıran ve çarpan şerli simsarlarla ortaklık kuran (ve onlarla haşırneşir olan) bir şahıs bahiskonusu edilen kötü ahlâk itibariyle çok daha fazla fena olur. Sahtekârlık onu galebesi altına alır. Mürüvvetten de mürüvveti kazanmaktan da tamamıyla uzaklaşır. Böyle (aşağı tabakadan) olmaması halinde bile bahsi geçen kurnazlık ve cedelcilik mutlaka onun mürüvvetine (bir ölçüde) tesir eder ve umumiyetle bu vasfı az da olsa ondan izâle eder.

Bundan evvelki fasılda bahis konusu ettiğimiz ikinci nevi tacirler makam zırhına girerler, bizzat ticaret yapmazlar, ticareti kendileri namına becerikli kişilere yaptırırlar. Bunlar çok nadir ve hatta gayet ender bulunur. Bu da şöyle olur: Böyle bir kimsenin yanında garip ve mutad olmayan bir yoldan defaten hasıl olan büyük mik-

tarda bir servet mevcut olabilir veya bu servet ailesi mensuplarından kendine miras kalmış olabilir. Bu suretle ele geçirdiği servet, hanedanlık mensupları (ve devlet adamları) ile sıkı bağlar kurmasına yardım eder, çağdaşları arasında ona nam ve ün kazandırır. Böylece ticaretle bizzat meşgul olmaya tenezzül etmeyecek bir seviyeye yükselir. Servetini kendisi namına nemâlandırmak üzere vekillerine ve (becerikli) adamlarına devreder. Hakimler (ve makam sahipleri) böyle kişilerin, başkaları üzerindeki haklarını (yüz suyu dökmeden) almaları için kendilerine kolaylık gösterir. Çünkü onların ikramlarına ve hediyelerine nail olmaya alışagelmişlerdir. Böylece bu nevi tacirler sözü edilen kötü huylardan uzak kalmış olurlar. Çünkü yukarıda da temas edildiği gibi o gibi kötü huyları gerektiren fiilleri göğüslemek durumunda değillerdir. Bu suretle mürüvvetleri daha esaslı olur (fazileti) tahrib eden söz konusu âmillerden daha uzak kalmış olurlar. Fakat yine de bu çeşit (kötü) fiillerin perde arkasından sirayet edecek olan tesirleri vardır. Çünkü bunlar, ticaret yapmaya memur ettikleri vekillerine nezaret etmek, onlar tarafından yapılan veya yapılmayan ticarî faaliyetlere ya muvafık veya muhalif kalmak zorundadırlar. Ancak bu nevi faaliyetlerden gelen (kötü) tesirler sınırlıdır, eserleri görülmeyecek derecede önemsizdir.

Ve "sizi de amellerinizi de Allah yaratmıştır" (Saffât 37/96).

Tacirlerin karakterleri, eşrafın ve hükümdarların karakterlerinden aşağıdır

Şunun için: Umumiyetle tacirler, zahmetli olan alış-veriş faaliyetlerinin içine bizzat girerler. Ticarette zaruri olarak mukayese (*cunning*) denilen kurnazlık (ve açık gözlülük) vardır. Şayet bir tacir daima kurnaz olacaksa, ister istemez bu durum onu tesir ve hakimiyeti altına alacak (ve kurnazlık onun huyu haline gelecek)tir. Kurnazlık (ve şeytanlık) ise hükümdarların ve eşrafın edinmiş oldukları bir huy olan mürüvvetten (civanmertlikten) uzak olan bir huydur.

Eğer bir tacir bu hususta alışverişçilerin (simsarcıların) süflî tabakasına tâbi olarak, kavga yaparcasına münakaşalar yapmak, adam kandırmak ve çarpmak, emtianın bedelleri konusunda "evet" ve "hayır" diyerek yalan yere yemin etmeyi âdet haline getirmek suretiyle huyunu düşük bir hale getirirse, bilinmekte olduğu üzere böyle bir huyun (netice itibariyle) azami derecede mezelletten, (meskenetten ve rezillikten) başka bir şey olmayacağı aşikârdır. Bu cins bir huy kazandırdığı için riyaset sahiplerinin bu meslekten kendilerini korudukları (ve uzak tuttukları) görülmektedir. İzzet-i nefse ve yüksek vasıflara sahip olmaları sebebiyle bu (kötü) huylardan salim kalan ve kendilerini muhafaza eden bazı tacirlerin bulunması mümkündür. Fakat cemiyette bu gibiler çok nâdir bulunur.

Allah, fazlı ve kererni ile dilediğini hidayete erdirir. Öncekilerin de sonrakilerin de Rabbı odur[5].

5 Burada 10. 11. 12. 13. 14. ve 14'ün alt başlığı olarak gösterilen fasıllar Mısır ve Beyrut baskılarında 12. 13. 14. 10. 11. ve 15. fasıllar olarak gösterilmiştir. *Mukaddime*'nin bazı baskılarında 14'ün alt faslı, 14. faslından evvel gösterilmiş, bazılarında ise metinden çıkarılmıştır. Meselâ Paris neşrinde ve

XV. Sanatlar için mutlaka bir ustaya ihtiyaç vardır

Bilinmelidir ki, sanat herhangi bir hususdaki amelî ve fikrî melekeden ibarettir. Amelî oluşu itibariyle bedenîdir ve hislerle idrâk edilir. Hislerle idrak olunan cismanî hususların bizzat (ve fiilen) bellenilmesi daha iyi ihata olunmalarını temin eder ve (bu diğer usûllerden) daha mükemmeldir. Zira bedenî-hissî ahvali (ve işleri) bizzat icra etmek gayet faydalıdır.

Meleke (itiyat, habit) belli bir fiilin icra edilmesinden ve arka arkaya tekrarlanmasından hasıl olan (ruhta) kökleşmiş bir sıfattır. Sözü edilen tekrarlama işine, fiilin sureti (ruhta) iyice yerleşene kadar devam edilir. Meleke aslı (olan fiil) nisbetinde olur. Gözle görülen bir şeyi nakl etmek, haber alınan ve (tarifle) bilinen bir şeyi nakl etmekten daha şümullü ve ihatalı olur. İmdi görmenin (ve bizzat müşahede etmenin) neticesinde hasıl olan bir meleke, (rivayet ve) haberden hasıl olan bir melekeden daha sağlam ve daha mükemmeldir. Bir çırağın, (müteallim ve öğrenci, *student*) sanatta hazakat (maharet, marifet ve hüner) sahibi olması ve meleke kazanması talimin iyiliği ve üstadın (pir, muallim, *teacher*) melekesi ölçüsünde olur.

Sonra sanatların bazısı basit (*simple*) diğer bazısı ise mürekkebtir (*composite*). Zaruri ihtiyaçlarla ilgili sanatlar basit, kemâli (ve lüks nevinden olan) ihtiyaçlarla ilgili sanatlar ise mürekkebtir. Bunlardan, talim itibariyle önce gelen basit sanatlardır. Çünkü bu nevi sanatlar önce basittirler, sonra zaruri ihtiyaçlarla alâkalıdır ve bellenilmeleri için de bir çok saik vardır. Bu sebeble talim cihetinden önce gelirler ama yine aynı sebepten dolayı onların talim edilmeleri (netice itibariyle eksik ve) aşağı derecede olur.

İnsan düşüncesi sanatların çeşitlerini ve terkip tarzlarını istinbat yolu ile peyder

Pîrîzâde tercümesinde 14'ün alt faslı yoktur. Bu iki fasıldan biri mufassal, diğeri muhtasar olarak aynı meseleyi ele aldığından mufassal faslın İbn Haldun tarafından sonradan *Mukaddime*'ye eklendiğini kabul etmek gerekmektedir.

İbn Haldun üretici ile tüketici arasında aracılık yapan tüccarın ahlâken düşük bir karaktere sahip olduğuna kanidir. Bedevîler, esasen hadarîlerden ahlâken iyi durumdadırlar. Hadarîlerin içinde ahlâken en iyi durumda olanlar da ticaret erbabı değildir. Gördükleri işin icabı, ticaret ehli olan kişilerin ahlâkı en aşağı durumda olmasa bile ona yakındır. Bunların gözü daima başkalarının el emeği ve alın teri ile kazandıkları ve ürettikleri mallardadır. Bu mallardan en az emek ve riskle, en fazla kazanç ve kâr sağlamaktan başka düşünceleri yoktur. Bunu gerçekleştirmek için her çeşit hileye ve kurnazlığa başvurmak, mesleklerinin icabıdır. Aksi takdirde bu meslekte tutunamazlar. Meslek, mutlaka onu icra ederek ahlâkını şekillendirir. Bu ahlâk vücuda gelirken ferdî irade fazla tesirli dağildir. Mesleklerin, sanatların, maişeti temin tarzlarının ve ilimlerin ahlakî neticeleri İbn Haldun'da önemlidir. İbn Haldun 2. fasılda da ticaretin bir bakıma kumara benzediğini ileri sürmüştü. Fakat ona göre ticarete ihtiyaç ve hatta zaruret vardır. Uzak memleketlerde yetişen ve üretilen mallardan sadece ticaret yolu ile istifade edilir. Fakat esasında bir aracılıktan başka bir şey olmayan ticareti zaruret ve ihtiyaç ölçüsü ile sınırlandırmalıdır. Fakat devletin ticarete karışmamasını ve iktisadî hayatta rekabetin esas alınmasını isteyen İbn Haldun burada da sadece müşahedelerini nakletmekle yetinir. Tavsiyede bulunmaz. "Rızkın ondokuzu ticarettedir", meâlinde bazı hadislerle ticarete teşvik edilmiş, lâkin "tüccar fuccardır, tacir olarak ölen facir olarak dirilir, ahirette en ziyade hüsranda olanlar, dünyada en fazla servete sahip bulunanlardır", (Bkz. Aclunî, I, 271) meâlindeki hadisler ile de aracılıktan ve ticaretten tahzir edilmiştir.

pey kuvveden fiile çıkarır ve bu durum sanatlar kemâle erinceye kadar tedrici bir şekilde sürüp gider. Fakat bahiskonusu husus defaten husule gelmez. Ancak zamanla ve (müteaddit) nesillerde gerçekleşir. Çünkü eşyanın kuvveden fiile çıkması defaten ve aniden olmaz. Bilhassa sanatlarla ilgili (teknik) hususlarda durum budur. Şu halde, bunun için behemehal bir zamana ihtiyaç vardır. Bundan dolayı küçük şehirlerdeki sanatların eksik (ve geri durumda) olduklarını ve buralarda sadece basit sanatlara rastlandığını görmekteyiz. Bu gibi yerlerde hadaret ilerlediği ve refahla ilgili hususlar sanatların işletilmesini icab ettirdiği zaman (sanatlar) kuvveden fiile çıkarlar.

Sanatlar (başka bir bakımdan) yine üç kısma ayrılır. İster zaruri olsun ister olmasın geçime mahsus olan sanatlar, insanın özelliğini teşkil eden düşünceye mahsus olan ilimler ve sanatlar, siyasete (sevk ve idareye) mahsus olan sanatlar; dokumacılık, ipekçilik, marangozluk, demircilik ve emsali sanatlar birinci kısma; istinsah ve ciltleme suretiyle kitaplarla alâkalı zahmetleri üstlenmek mânasına gelen sahhaflık (kitapçılık), mûsikî, şiir, ilim talim etmek ve bunun benzeri sanatlar ikinci kısma, askerlik ve emsali şeyler de üçüncü kısma dahildir.

En iyisini bilen Allah'tır.

XVI. Sanatlar, sadece hadarî umranın ilerlemesi ve kemale ermesi sayesinde mükemmelleşir

Sebep şudur: Hadarî umran ve şehirdeki temeddün (teşkilat) kemal mertebesinde bulunmadığı sürece halkın kaygısı sadece maişetin zaruri kısmı ile alâkalı olur. Bu ise, buğday ve benzeri gıda maddelerini elde etmekten ibaret olan birşeydir. Şehir teşkilatlanır (temeddün), oradaki emek artar, (iş hacmi genişler,) zaruri ihtiyaçları tam olarak karşılar ve bundan da fazla olursa, bu fazlalık (artık, *surplus*) lüks nevinden olan maişete sarf edilir.

Sonra insan; sanatlara ve ilimlere, kendisini diğer hayvanlardan ayırd eden fikir (ve düşünce istidadı) sebebiyle muhtaçtır. Halbuki gıda maddelerine hayvaniyeti ve beslenmeye bağlılığı itibariyle muhtaçtır. İmdi gıda, zaruri olduğu için ilimlerden ve sanatlardan önce gelir, ilimler ve sanatlar zaruri olan (gıda)dan sonra gelir. Diğer taraftan sanatlardaki (kalitece) iyileşme bir beldenin umranı nisbetinde (ileri durumda) olur. Çünkü bu takdirde sanatlar, refahın ve servetin meydana getirdiği taleb sebebiyle zarifleşir ve bunların kaliteli olanları rağbet görür.

Bedevî veya küçük çaptaki umran ise sadece basit sanatlara, bilhassa marangozluk, demircilik, terzilik, kasaplık ve dokumacılık gibi zaruri hususlarda kullanılan sanatlara ihtiyaç gösterir. Bu çeşit sanatlar buralarda mevcut ama henüz mükemmelleşmiş ve iyileşmiş bir haldedir. Çünkü bütün bunlar başka şeyler için vasıtadır. Zatı icabı maksut olan şeyler değildir.

Umran denizi coşup orada lüks şeyler talep olunmaya başladığı zaman, sanatların zarif ve kalitece iyi olması da buna dahil olur. Netice olarak sanatlar tüm tamamlayıcı unsurlarıyla kemâle erer. Ayrıca bunlara ek olarak refahtan gelen âdetlerin ve hallerin gerektirdiği ayakkabıcılık, debbağlık, ipek işlemeciliği, kuyumculuk ve ben-

zeri diğer bir takım sanatlar daha ortaya çıkar. Umranın engin bir hale gelmesi vaziyetinde, bu çeşit sanatların bir çoğu, mükemmel bir seviyeye ulaşabilir, bunlardaki zerafet son haddine varabilir, bu gibi şeyleri meslek edinenlerin geçimlerini sağladıkları yollar haline gelebilir. Hatta bu gibi sanatlardan temin edilen fayda insan emeğinin mahsulü olan faydaların en büyüğü olur. Çünkü şehirdeki refah bunları icab ettirmektedir. Itriyatçı (*Perfumer*), kalaycı, hamamcı, aşçı, simitçi, (şamdancı), keşkek ustası, musikî, raks ve makama göre davul çalma muallimliği gibi sanatların durumu böyledir. Kitapları istinsah, ciltleme ve tashih işi ile uğraşan sahhaflar (ve kitap üreticileri) de böyledir. Çünkü (insanları, son olarak zikredilen) bu sanata, fikrî hususlarla meşgul olmayı mümkün kılan şehirdeki refah sevk eder. Burada bunun emsali daha başka sanatlar da vardır. Umran, haddinden fazla olursa, bu çeşit sanatlar da haddinden fazla olur. Nitekim Mısır'dan bize ulaşan haberlere göre ora halkı arasında, batıda bizim aramızda bulunmayan bir takım mesleklerle uğraşanlar varmış. Bunlar (papağan gibi) yabani kuşları ve evcil eşekleri eğitiyor, maddelerin mahiyetlerinin değiştiği vehmini vererek acaib şeyler hayal ettiriyor (illizyonizm), deve (türkülerini söyleyip bu türkülerin nağmelerine göre develeri) sevk etmeyi, raks etmeyi, havada gerili ipler üzerinde yürümeyi (canbazlık) hayvan ve taş gibi ağır cisimleri kaldırmayı belletiyorlarmış. Bu ve benzeri sanatların burada değil de orada bulunmasının sebebi Mağrip şehirlerindeki umranın Mısır ve Kahire'deki umran seviyesine ulaşmamış olmasıdır.

Allah alim ve hakimdir.

XVII. Şehirlerde sanatların kökleşmesi yalnız buralardaki hadaretin kökleşmesine ve süresinin uzun olmasına bağlıdır

Bunun sebebi açıktır ve o da şudur: Tüm sanatlar umranın âdetlerinden ve renklerinden ibarettir. Âdetler ise sadece çok tekrarla ve uzun süre ile kökleşir. Bu suretle onların rengi sağlamlaşır, ve (ard arda gelen muhtelif) nesiller boyunca kökleşir. Bundan dolayı engin bir hadarete sahip bulunan şehirlerin umranı gerileyip noksanlaştığı zaman umranı yeni olan diğer bir takım şehirlerde bulunmayan sözkonusu sanatlarla ilgili eserlerin oralarda hâlâ mevcut olduğunu görmekteyiz. Umranı yeni olan şehirler öbürleri kadar gelişmiş ve ilerlemiş olsalar dahi durum budur. Bunun sebebi bahiskonusu eski umranla ilgili ahvalin üzerinden uzun asırların geçmesi, bu ahvalin elden ele intikal etmesi ve tekrarlanmasıyle sağlamlaşmış olması; buna karşılık yeni şehirlerdekinin henüz gayesine ulaşmamış bulunmasıdır.

Çağımızdaki Endülüs'ün hali böyledir. Zira biz burada sanat müesseselerinin (geleneklerinin) hâlâ ayakta durduğunu, şehir âdetlerinin icab ettirdiği her alanda bu sanatla ilgili hallerin sağlam ve köklü bir şekilde varlığını muhafaza ettiğini görmekteyiz: İnşaat, aşçılık, mûsikî âletleri, telli enstrümanlar ve bunların eşliğindeki türlü türlü çalgı ve eğlenceler, raks, konaklarda muntazam bir şekilde serilen nefruşat, binalardaki tertip ve nizam güzelliği, madenlerden ve topraktan yapılan kaplar, çömlekler (porselen), evlerde kullanılan her çeşit âlet-edevat, düzenlenen ziyafet ve düğün törenleri, refah ve onunla alâkalı âdetlerin gerektirdiği diğer sanatlar Endülüs'te bu

durumdadır. Bu gibi hususlarda Endülüslülerin çok başarılı ve becerikli olduklarını görmekteyiz. Bu türlü sanatlar onlar arasında sağlam bir şekilde yerleşmiştir. Her ne kadar umranı gerilemiş ve buradaki umranın bir çoğu, denizin öbür geçesindeki umrana müsavi değilse de Endülüs halkının, bu hususlardan, mükemmel bir nasip ve bütün şehirler arasında seçilecek şekilde bir pay aldıkları görülmektedir. Bunun yegâne sebebi tebarüz ettirmiş olduğumuz gibi Emevî hanedanlığının, ondan önce de Got hanedanlığının daha sonra ise mülûk-i Tavâif hanedanlığının vs. burada kök salmasıyla onlar arasında hadaretin kökleşmiş olmasıdır. Bu sebeple buradaki hadaret Irak-Suriye ve Mısır müstesna diğer herhangi bir mıntıkadaki hadaretin ulaşamadığı bir seviyeye varmıştır. Hanedanlıkların uzun zaman hâkim oldukları Suriye, Irak ve Mısır'da Endülüs'tekine benzeyen bir hadaretin bulunduğu nakledilmektedir. Buralarda da sanatlar sağlam bir şekilde yerleşmiş iyi ve zarif olmak şartıyla ve bütün çeşitleriyle birlikte mükemmelleşmiş ve bunların rengi o umranda baki kalmıştır. Sanatlar, umran büsbütün yıkılmadıkça ondan ayrılmaz. Nitekim bir kumaşa iyice yerleşen bir boyanın hali de böyledir. (Kumaş tamamen eskimedikce ondaki renk çıkmaz).

Tunus'taki hal de böyledir. Burada Sinhace (Ziridîler) ve ondan sonra Muvahhid hanedanlıklarına ait hadaret vücuda gelmiş, her sahadaki sanatlar gelişerek kemâle ermişti. Gerçi buradaki hadaret Endülüs'e nazaran geridir ama yine de Mısır'dan oraya nakledilen bir takım rüsum (ictimaî müesseseler) sebebiyle yine de bir hayli fazladır. Çünkü iki memleket arasındaki mesafe yakındır. Her sene Tunus'tan Mısır'a gidip gelenler eksik olmamaktadır. Tunuslular nice kere uzun süre Mısır'da ikamet etmekte, hoşlarına giden ora halkının refah cinsinden olan âdetlerini ve teknik bilgilerini (sağlam ve gelişmiş sanatlarını) ülkelerine nakletmektedirler. Bunun için Tunus'un bu hususlaki ahvali, zikrettiğimiz sebep dolayısıyla (bir bakıma) Mısır ahvaline (diğer bir bakımdan ise) Endülüs ahvaline benzemiştir. Zira Tunus sakinlerinin ekserisini VII./XIII. yüzyıldaki sürgünde Doğu Endülüs'ten buraya gelenler teşkil etmektedirler. Böylece Tunus'ta bahiskonusu ahval kökleşmiştir. Gerçi burasının umranı çağımızda bu durumla mütenasip değildir. Ancak (unutmamak lazımdır ki) bir boya bir yere iyice yerleşirse, mahallinin zail olması hali müstesna kolay kolay değişmez ve kaybolmaz. Aynı şekilde Kayravan'da, Merakeş'te ve Kal'atü İbn Hammad'da sözü edilen hadaretten kalan bir takım eserler görmekteyiz. Lakin bunların tümü bugün ya haraptır veya harap hükmünde olup basiret sahibi kişilerden başkası bunun farkına varamaz. Zeki bir kimse (bu sanatlardan kalan ve oradaki umrana ve hadarete) delâlet eden bir takım izler (emareler ve nişanlar) bulabilir. Tıpkı kitaptaki silik bir hattın izi gibi.

"Yaratan ve bilen Allah'tır" (Yasin, 36/81).

XVIII. Sanatlar ancak taliplerinin fazla oluşu ile iyileşir ve ilerler

Bunun sebebi bellidir, insan, emeğinin bedava harcanmasına razı olamaz. Çünkü emek, onun kazancıdır ve geçimini de ondan sağlamaktadır. Zira tüm ömrü boyunca ondan başka hiçbir şey kendisine fayda temin etmemektedir. Şu halde insan, menfaati bana ait olsun, diye bulunduğu şehirde bir değeri bulunan şeyden başkası-

na emeğini sarf etmeyecektir.

Şayet belli bir sanat hakkında taleb varsa ve halkın ona rağbet etmeleri sebebiyle revaçta bulunuyorsa, bu durumda o sanat pazarda revaçta olan ve satılmak üzere temin edilen (ve sonra da pazarlanan) ticaret eşyası hükmündedir. İşte bunun için o yoldan geçimlerini sağlamak üzere şehir halkı, sözü edilen sanatı öğrenmeye çabalar. Yok eğer belli bir sanat için talep yoksa, o sanat (marifet ve hüner) pazarında revaçta olmaz. Onu öğrenmeye kasd ve azm olunmaz. Bunun sonucu olarak terk edilmiş olmak o sanatın hususiyeti olur. İhmal edildiği için de ortadan kalkar. Bunun için Hz. Ali'ye (r.a.) atfen şöyle denilir: "Her kişinin kıymeti, yaptığı işin iyi (ve kaliteli) oluşu nisbetinde olur." Bu söz "bir kişinin (bildiği ve icra ettiği) sanatı, o kişinin kıymetinden ibarettir," yani "maişetine esas teşkil eden emeğinin değeridir" mânasını ifade eder.

Burada, dikkate alınması gereken diğer bir sır ve hikmet daha vardır. Sanatlara ve onların gayet iyi (ve zarif) bir şekilde icra edilmesine talip olan sadece devlet (ve hanedanlık mensupları)dır. Zira sanatların revaç bulmasına ve taleplerin onlara yönelmesine yol açan devlettir. Devletin talip olmadığı ve sadece onun dışında kalan şehir sâkinlerinin talip oldukları bir şeyin revaç bulması (ve rağbet görmesi) o nisbette değildir. Çünkü en muazzam pazar devlettir. Her şey orada revaç bulur. Az da, çok da orada aynı şekilde (rağbette ve revaçta) olur. Devlette (hanedanlık mensuplarına istinaden) revaç bulan bir şey, zaruri olarak çok fazla olur. Diğer taraftan halktan olan kişiler bir şeye talip olsalar, talepleri umumi ve pazarları revaçta (ve rağbette) olmaz.

Allah dilediğini yapmaya kadirdir.

XIX. Harap olmaya yüz tutan şehirlerde sanatlar noksanlaşır

Şunun için: Sanatlar yalnız ihtiyaç duyulması ve taliplerinin çok olması halinde (kalitece) iyileşir. Belli bir şehrin (ictimaî ve iktisadî) ahvali zayıflar, umranın gerilemesi ve sâkinlerinin azalmasıyla ihtiyarlamaya yüz tutarsa, oradaki refah eksilmeye başlar. Ora halkı (iktisadî) halleri itibariyle zaruri olan (geçim şekli) ile iktifa etme vaziyetine dönerler. Bu yüzden refahın peşini takip eden, sanatlar da azalır. Zira bu durumda sanatkârlar, orada doğru dürüst geçimlerini temin edemezler. Onun için başka yerlere kaçarlar veya halef bırakmadan (yeni ustalar yetiştirmeden) ölüp giderler, öyle olunca da sözkonusu sanatlarla alâkalı teşkilatlar (ve ananeler) tamamıyla ortadan kalkmış olur. Meselâ refahla alakalı ihtiyaçlara cevap veren nakkaşlar, kuyumcular, kâtipler, müstensihler ve benzeri sanatkarlar (peyderpey) yok olup giderler. Böylece şehirdeki gerileme devam ettiği sürece sanatlardaki noksanlaşma da izmihlale uğrayana kadar sürüp gider.

Allah yaratıcı ve bilicidir.

XX. İnsanların, sanatlardan en uzak olanları Araplardır

Sebep şudur: Bedevîlik bunların iliklerine işlemiştir. Hadarî umrandan, bunun gerektirdiği sanatlardan ve diğer hususlardan çok uzak kalmışlardır. Diğer yandan

Arap olmayan (Çinli, Hindli ve İranlı gibi) doğuluların ve Akdeniz'in karşı geçesindeki Hıristiyan milletlerin hadarî umran ruhlarına işlemiştir. Bunlar bedevîlikten de bedevî umrandan da azami derecede uzak kalmışlardır. Hatta Arapların çöllerde vahşileşmeleri ve sahralara açılmaları için yardımcı bir unsur olan deve onlar arasında umumiyetle mevcut değildir. Deve için gerekli meralar ve yavru yapması için lüzumlu olan kumluklar da oralarda yoktur.

Bunun için Arapların (ana) vatanlarının ve İslâm döneminde istilâ ettikleri yerlerin umumi olarak sanatlar bakımından geri olduklarını görmekteyiz. Hatta sanatlar (ve sanat ürünleri) buraya diğer mıntıkalardan ithal edilmektedir. Şimdi bir de Arap olmayan Çin, Hind illerine, Türk ve Hıristiyan milletlerin topraklarına bakınız. Onlar arasında sanatlar nasıl çok miktarda bulunmakta ve öbür milletler bunları nasıl onlardan ithal etmekte.

Mağrib'teki Arap olmayan *Berberler* bu hususta Araplara benzemektedirler. Çünkü uzun asırlardan beri bedevîlikle haşir - neşir olmuşlardır. Önceden de ifade ettiğimiz gibi onların havalisinde şehirlerin az oluşu buna şahitlik etmektedir. Bundan dolayı Mağrib'te sanatlar azdır ve mâhirâne de değildir. Sadece yün (debbağlık, saraçlık) sanatı, deri tabaklama ve ayakkabı yapma bir istisna olarak burada gelişmiştir. Zira bura sakinleri, hadarîlik dönemine girince, duyulan ihtiyacın umumi olması ve bir de bedevîlik hali üzere olmaları dolayısıyla, mıntıkalarındaki ticaret metaının ekseriya yün ve deri olması sebebiyle sözü edilen sanatlarda oldukça gelişme kaydetmişlerdir.

Öbür taraftan Fars, Nebat, *Kıbt* (eski Mısırlılar), İsrailoğulları, Yunan ve Rum (Roma ve Bizans) gibi en eski milletlere ait mülklerden itibaren ve uzun asırlar boyu doğuda sanatlar gayet sağlam bir şekilde kök salmıştır. Bu yüzden onlar arasında hadaret halleri kökleşmiştir ki ifade ettiğimiz gibi sanatlar da o cümledendir. Onun için de o sanatların izleri (henüz) silinmemiştir.

Yemen, Bahreyn, Umman ve Cezire'ye (Basra civarı) gelince gerçi buralara Araplar hâkim olmuşlardır (ve onun için de buralarda hadaretin ve sanatların olmaması gerekir), ancak buraların mülkü ve hâkimiyeti binlerce yıl süre ile bir çok Arap kavimleri arasında el değiştirmiştir. Bunlar oralarda şehirler ve kasabalar inşa etmişler, hadaretin ve refahın son haddine ulaşmışlardır. Meselâ Âd, Semûd, Amâlika onlardan sonraki Himyer, Tubba'lar ve Zûlar böyledir. Bu yüzden oralardaki mülkün ve hadaretin müddeti uzun sürmüş, yerleşik kültürün rengi sağlamca yerleşmiş, sanatlar çoğalmış, ilerlemiş, kökleşmiş ve bunlar (belli bir) hanedanlığın eskimesiyle eskimemiş, günümüze kadar yeni (ve iyi) olarak kalmış, bu çeşit sanatlar buraların hususiyeti olmuştur. Meselâ nakışlı kumaşlar, çizgili elbiseler, iyi kalitedeki elbise ve ipek dokumacılığı oraya mahsustur[6].

"Yerin ve yeryüzündeki şeylerin vârisi Allah'tır" (Meryem, 19/ 41).

6 İbn Haldun, Arapların medeniyet kurma ve kültür meydana getirme hususunda beceriksiz ve yeteneksiz olduklarını, başkaları tarafından vücuda getirilen medeniyeti, mamureleri ve kültür eserlerini muhafaza ve yaşatma kabiliyetine bile sahip olmadıkları için ele geçirdikleri şehirleri ve oradaki medeniyeti harap ettiklerini ısrarla belirtmiştir. Fakat bu Arapların zatlarının ve şahsiyetlerinin değişmez

XXI. Belli bir sanatta meleke sahibi olan bir kimsenin, ondan sonra diğer bir sanatta iyi bir meleke kazanması nadir görülür

Bu hususta misâl olmak üzere terziyi ele alalım. Terzi iyi sağlam ve ruhunda kökleşmiş bir terzilik melekesini (ve itiyadını) kazanınca artık ondan sonra iyi bir marangozluk ve dülgerlik melekesini elde edemez. Meğer ki evvelki meleke henüz sağlam bir şekilde yerleşmemiş ve boyası kökleşmemiş olsun[6/1].

Bunun sebebi şudur: Melekeler, nefsin (ve ruhun) sıfatları ve renkleridir. Bunlar defaten (ve üst üste) husule gelmezler. Bir kimse, fıtrat üzerine (zihnen ve bedenen hiç işlenmemiş ve dokunulmamış bir halde) bulunsa, o (sanat ve fenlerle ilgili) melekeleri çok daha kolay kabul eder. Onların husulü için daha iyi bir istidada sahip olma durumunda bulunur. Nefs, diğer belli bir melekeyle boyanıp fıtrattan çıkacak olsa, kendisinde hasıl olan bu melekenin boyası sebebiyle ondaki istidat zayıflar.

Bu durum gayet açık olup vakıa buna şahitlik etmektedir. Bir sanatı mükemmel ve muhkem bir şekilde elde eden, ondan sonra da başka bir sanatı (ve hüneri) muhkem ve mükemmel bir şekilde elde eden bir şahsın ustalık cihetinden her iki sanatta da aynı seviyede bulunmasına gayet ender rastlanmaktadır. Hatta fikrî (ve ilmî) bir melekeye sahip olan âlimler sınıfı dahi bu mesabededir. Bunların içinde herhangi bir ilimde meleke kazanmış ve bunu da son derece mükemmelleştirmiş olan bir kimsenin diğer bir ilimde aynı ölçüde meleke kazanması hâdisesine çok seyrek rastlanmaktadır. Daha doğrusu (eskiden kazandığı fevkalâde iyi bir melekeye ilaveten yeni) bir meleke kazanmaya girişen, çok ender haller müstesna mutlaka (ikinci melekede) geri durumda bulunur. Bunun temel sebebini, zikr ettiğimiz üzere istidat meselesi ve onun, nefste hasıl olan melekenin rengine boyanmış olması teşkil eder.

En iyi bilen Allah'tır.

bir vasfı değildir. Tersine onlara bu vasfı kazandıran göçebelik, geçimlerini temin için benimsedikleri hayat tarzıdır. Şayet maddi ihtiyaçlarını temin ve maişetlerini tahsil etmede tuttukları yolu değiştirecek olsalar bu vasıfları da değişir. Meselâ Yemen'de, Bayreyn'de, Umman'da ve Cezire'de yerleşik bir hayat süren Araplar buralarda belli bir nisbette bir medeniyet ve kültür vücuda getirebilmişlerdir. İslâm dönemindeki Araplar için de durum budur. Demek ki, milletlerin ve muhtelif kavimlerin medeniyet ve kültür hâdisesi karşısındaki durumunu tayin eden, geçimlerini sağlamak için tutmuş oldukları yollardır. Bu da geniş ölçüde iklim şartlarına ve coğrafî amillere bağlıdır.
Evvelce de söylediğimiz gibi bu gibi yerlerde İbn Haldun Arap kelimesini Arap ırkı ve milleti, için değil, bedevî, göçebe ve iptidaî mânasında kullanmaktadır. Buna göre her milletin hadaret öncesi nesilleri Araptır, yani göçebe ve iptidaîdir. Milletler hadaret dönemine girdikleri zaman hadaret öncesi gelenek, görenek ve sanatlarını küçümser ve beğenmezler. Bu küçümseme hadisesi, o kavmin ismi etrafında vücuda gelir. Onun için bizzat Araplar dahi bir şeyin kötü ve düşük kalitede olduğunu anlatmak için hâlâ "Bu Arap işidir..." gibi tabirler kullanırlar. Aynı şekilde Türk kelimesi de çağlar boyu kötü, çirkin, kaba, sert ve görgüsüz mânasında kullanılmıştır. Etrak-ı bî-idrak, deyimi bu anlayışın mahsulüdür. (bk. H. Kazım Kadri, Büyük Lugat) Türk kelimesinin bu manada kullanılması ile Arap kelimesinin aynı mânada kullanılması birbirine benzemektedir.

6/1 Bkz. bu kitap, s. 1031.

XXII. Temel sanatlara kısa bir bakış

Bilmek gerekir ki, umranda tedavül etmekte ve dolaşmakta olan emeklerin çok oluşu sebebiyle insan nevi içindeki sanatlar çoktur, haddi hesabı yoktur. Ancak bunlardan bir kısmının umranda mevcudiyeti zaruridir. Veya konu itibariyle önemli ve şereflidir. Onun için biz özelliği sebebiyle bu kısmı bahiskonusu edeceğiz. Geriye kalanlarını terk edeceğiz.

Zaruri sanatlar: Çiftçilik, bina inşaatı (mimari), terzilik, marangozluk ve dokumacılık. Konusu şerefli ve önemli olan sanatlar: Ebelik, kitabet (yazarlık), sahhaflık, mûsikî, tıb.

Ebelik (aynı zamanda) umranda zaruridir. Ona olan ihtiyaç umumidir. Çünkü ekseriya bebeğin hayatı bu sayede teminat altına alınır ve tam olarak korunur. Bununla beraber ebeliğin konusu bebek ve annesidir (ve onun için şereflidir).

Tababet: İnsan sıhhatini korumak ve hastalığı ondan defetmektir. İlm-i tabiatın (ve fiziğin) bir dalıdır. Bununla beraber mevzuu da insan bedenidir, (bunun için şereflidir).

Kitabet (yazı) ve ona tabi olan sahhaflık ise (hatırlanması için) ihtiyaç duyulan beşerî hususları (yazı ile tesbit ederek) muhafaza eder ve unutulmamalarını sağlar. Nefste (zihinde ve kalbte) gizli olan (mâna ve mefhum gibi) şeyleri uzakta olan gaip kişilere ulaştırır, fikirlerin ve ilimlerin neticelerini kitaplarda ebedîleştirir. (Vücud-ı haricî, vücud-ı zihnî, vücud-i lafzî ve vücud-ı hattî şeklinde sınıflandırılan) mânalarla ilgili varlık *mertebelerini* dörde çıkarır.

Mûsikî (çalgı) sesler arasındaki nisbetlerden ibaret olup onlardaki güzelliği kulaklara izhar eder. (Kulağa hoş gelen ölçülü seslerdir).

Bu üç sanat (tıb, kitabet, mûsiki) büyük hükümdarlarla münasebet tesis etmeye, üns ve halvet meclislerinde bulunmaya sebep olur ve bunun için de bunların, başkalarında bulunmayan bir şerefleri daha vardır. Bunların dışında kalan sanatlar umumiyetle (yukarıda sayılanlara tâbi olan) ekseriya aşağı ve tali sanatlardır. Bunların hali, (onlarla alakalı) maksatların ve gerektirici sebeplerin (milletten millete, nesilden nesile) farklı olmalarına bağlı olarak farklılık gösterir.

Allah yaratan ve bilendir (Yasin, 36/81).

XXIII. Çiftçilik sanatı

Bu sanatın (ve mesleğin) semeresi gıda maddelerini ve hububatı elde etmektir. Bunun için toprak sürülür, tohum ekilir, biten mahsule bakılır. Olgunlaşıncaya kadar mahsulü sulama ve yetiştirme işine devam edilir. Sonra başaklar hasat edilir, taneler kabuklarından çıkarılır. Bununla alâkalı işler doğru-dürüst bir şekilde icra edilir. Bunun için lüzumlu olan âlet ve edevat temin edilir.

Çiftçilik (felahet, ziraat), sanatların en eskisidir. Çünkü insan hayatını ikmal eden (ve yaşamanın tamamlayıcı zaruri bir unsuru olan) gıda maddeleri umumiyetle o vasıta ile elde edilir. Zira öbür şeylerin hiçbiri olmadan insanın var olması müm-

kündür ama gıda maddeleri olmadan mümkün değildir. Onun için bu sanat ve meslekle uğraşmak bedevîlerin hususiyeti olmuştur. Zira evvelce de ifade ettiğimiz gibi (Bölüm 2, Fasıl 3) bedevîlik, hadarîlikten eskidir ve ondan önce gelir. O yüzden bu sanat bedevîlere mahsustur. Hadarîler bu iş ile uğraşmaz ve ondan anlamazlar. Çünkü hadarîlerin tüm halleri ilk dönem olan bedevîliğe nazaran ikinci (dönem)dir. Şu halde bunların sanatları öbürlerinkine nisbetle ikinci (basamak)dır ve onların sanatlarına tabidir, (İlk merhalede bedevîler tarafından istihsâl edilen zaruri mal ve mahsuller ikinci merhalede hadarîler tarafından işlenerek mamul hale getirilir).

"Allah bilir ve yaratır" (Yasin, 30/81).

XXIV. Mimarî sanatı

Bu sanat (sinaatu'l-bina, bina yapma, mimarî) hadarî umranın ilk ve en eski sanatıdır. Bu da, ikamet etmek ve barınmak için evlerin ve konutların edinilmesi ile ilgili faaliyetin (ve usûlün) bilinmesinden ibarettir. Şöyle ki: İnsan, içinde bulunduğu durumların (ve şartların) neticelerini, cibilliyeti icabı düşünür. Onun için soğuk ve sıcak gibi şeylerden gelen ezayı kendisinden uzaklaştıran şeyler hususunda, meselâ üzeri tavanla örtülen ve her cihetten duvarlarla kuşatılan evler edinme konusunda mutlaka düşünmesi lazım gelir, insanlar sözü edilen fikrî cibilliyet (ve tabiî düşünce) hufusunda muhteliftirler. Kimi bu konuda az veya çok itidal üzere bulunur. Bunlar, mutedil bir şekilde ev edinirler. Meselâ 2, 3, 4, 5, ve 6 iklim ahalisi böyledir. Diğer taraftan bazıları ev edinmeyi bilmezler. Çünkü itidalden uzak (ve inhiraf üzere) bulunmaktadırlar, düşünceleri beşerî sanatları elde edebilme seviyesinin gerisindedir. Bunlar kaya oyuklarında ve mağaralarda yaşamanın yolunu tutuverirler. Nitekim bunlar gıda maddelerini de pişirmeden ve herhangi bir muameleye tâbi tutmadan yerler.

Sonra barınak edinen mutedil iklimlerdeki ahali birbirini tanımayacak ve yekdiğerine yabancı olacak şekilde çok sayıda (kabileler halinde) belli bir sahada toplanmış olabilir. Bunlar, birbirinin evine girmekten endişe ettikleri ve bir gece baskınına uğramaktan korktukları için toplandıkları yerleri surlarla kuşatarak muhafaza etmeye ihtiyaç duyarlar. Böylece (surların içinde kalan saha) bir tek kasaba veya bir tek şehir meydana getirmiş olur. Hâkimler (ve reisler) ise onları dahilden kuşatarak yekdiğerine tecavüz etmelerine engel olurlar. Bazan kendilerini hariçten gelen düşmana karşı koruma ihtiyacını duyarlar. Bundan dolayı hem kendileri hem de idareleri altında bulunanlar için hisarlar ve kaleler yaparlar. Meselâ hükümdarlar ve o hükümde olan emirler ve kasabalardaki kabilelerin büyükleri böyle hareket ederler.

Sonra kasabalardaki yapılar birbirinden farklıdır. Her şehrin durumu; ora halkının bilmekte oldukları hususlara, (gelenek ve göreneklere) vücuda getirdikleri (teknik) ıstılahlara, havalarının (ve iklim şartlarının) mizacına münasip düşen şeylere, zenginlik ve fakirlik cihetinden hallerinde görülen farklılığa tâbidir. Belli bir şehrin (evlerinde görülen farklı) durumlar da aynen böyledir. Bunlardan bazıları müteaddit yapılar, binalar ve konaklar (köşkler, saraylar, şatolar) yaparlar. Çünkü evlad ve ah-

fadı, hizmetçileri, ailesi ve adamları çoktur. Binanın duvarlarını taştan yapar, harç ile taşları birbirine kaynaştırır. Üzerini boya ve badana ile kaplar, daha zarif ve daha göz alıcı olması için bu konuda mübalağaya kaçar. Bu suretle meskenin vaziyetine verdiği büyük önemi ortaya koyar. Bununla beraber gıda maddelerini muhafaza etmek için kiler, ambar ve yeraltı depoları hazırlar. Şayet bir emir veya o hükümde biri olup askerleri ve çok sayıda taraftarı ve adamları bulunan biri ise, ayrıca at bağlamak için ahırlar yapar.

Bazıları bizzat kendisinin ve çocuklarının ikamet etmeleri için kulübeler ve küçücük evler yapar ve bunun ötesinde bir şey istemezler. Zira daha fazlasını yapmaya hali müsait değildir. (Bu yüzden de) insan için tabiî olan bir barınakla yetinmiştir. Bu ikisinin (azami derecede büyük evlerle, asgari derecede küçük barınaklar) arasında sayısız dereceler vardır.

Hükümdarlar ve hanedanlık mensupları büyük şehirler kurmaya ve ulu âbideler (*heyâkil*) yapmaya teşebbüs ettikleri vakit de bu sanata (mimarlığa) ihtiyaç duyulur. Bu binaların, muhkem olmakla beraber plânca mükemmel ve cesametçe muazzam ve yüksek olması hususunda mübalağa ettiklerinden mimari sanatı varabileceği noktaya ulaşmış (ve son derece gelişmiş) olur. Mimarî, bütün bu çeşit talep ve ihtiyaçları temin eden bir sanattır. Ekseriya bu sanat mutedil iklimlerden dördüncü iklimde ve havalide bulunur. Zira itidalden uzak iklimlerde bina (yapma faaliyeti) bile mevcut değildir. Bura ahalisi ya kamış ve çamurdan (kerpiçten) çevirdikleri evimsi şeyler yaparlar veya kaya oyuklarında ve mağaralarda barınırlar.

Bu sanatla uğraşan sanatkârlar (ve mimarlar) muhteliftirler. Kimi maharet ve basiret sahibidir; kimi geri durumdadır.

Sonra mimari sanatının bir çok çeşitleri vardır. Bazı binalar yontulmuş taş veya tuğla ile yapılır. Aralarına çamur ve harç konmak suretiyle yekpare bir cisim imiş gibi bütün taşlar veya tuğlalar yekdiğerine yapıştırılır, bağlanır, kaynaştırılır ve böylece duvarları yükseltilir.

Bazı binalar özel bir (şekil verilmiş) topraktan yapılır. Karılan çamur için tahtadan kalıplar yapılır. (Çeşitli yerlerdeki) âdetlere göre bu kalıpların eni ve boy itibariyle miktarları değişiktir. Ortalama eni iki, boyu dört arşındır (Kalıb olmak üzere) kullanılan iki tahta temele dikilir. (Karşı karşıya konan) iki tahta arasındaki mesafe bina sahibinin uygun gördüğü ölçüde tutulur. (Böylece duvarın genişliği tesbit edilir). İki tahtanın arasına bir kaç arşın (uzunluğunda takozlar ve) direkler konulur. Bunlar iplerle yukarıdan birbirine bağlanır. Sonra açık kalan yan taraflar iki küçük tahta ile kapatılır. Sonra bu kalıbın içi, kil (ve harç) ile karıştırılmış olan toprakla doldurulur. Buraya konulan malzeme hususi âletlerle iyice karışıp yumuşayana ve parçaları birbirine karışana kadar yoğrulur ve karılır. Sonra ikinci defa toprak ilave edilerek aynı işlem tekrarlanır. Üçüncü kere de aynı şey yapılır. Böyle böyle kalıbın arası doldurulur. Artık toprakla harç (çamurla kil) iyice birbirine girmiş ve bir tek kütle vaziyetini almıştır. Sonra kalıp çıkarma işine aynı şekilde tekrarlanır. Karma ve karıştırma ameliyesi bütün kalıplar üst cihetten aynı seviyeye gelene kadar devam eder. Bir kitaptaki satırlar gibi üst üste konulan kalıplardan çıkan duvar yekpare bir kütle

gibi muntazam bir kısım olarak ortaya çıkar. Bu işleme "tâbiya" (kalıp çıkarma) ustasına da "tavvâb" (kalıpçı, çine-çinekeş) denir.

Bina yapma ile ilgili sanatlardan biri de duvarların alçı (ve acı kireçle) kaplanmasıdır. Kireç önce suda söndürülür, bir veya iki hafta kadar bir süre, hamur olsun diye bekletilir. Maksat parçaların iyice kaynaşması için aşırı ısının zail olup hamurun mizacının mudetil hale gelmesini temin etmektir. Bu işlemin tamamlandığına kanaat getiren usta, bu maddeyi duvarın üst tarafından aşağıya doğru (mala ile) sıvar, kaynaşma hasıl olana kadar bu iş (duvarları kireçle sıvama ve badanalama muamelesi) devam eder.

İnşaatla ilgili sanatlardan biri de tavan yapmaktır. Rendelenmiş ve düzgün, sağlam ağaçlar evin (ve odanın) iki duvarı arasına uzatılır. Aynı şekilde bu ağaçların üzerine birbirine bitişik şekilde tahtalar çivilenir. Sonra bunun üzerine toprak ve kireç (karışımı bir halita) dökülür, bu madde parçaları birbirine iyice girsin ve kaynasın diye karıştırma aletleriyle karıştırılır ve yayılır. Sonra duvar sıvanır gibi tavan sıvanır.

Bina ile ilgili sanatlardan biri de tezyin ve nakıştır. Duvarların üzerine su ile hamur edilmiş kireçten (kabaca) kabartma (mücessem) şekiller yapılır. Sonra bu şekillerin suları çekilerek katılaşır. Fakat henüz nemli ve yumuşaktır. Kıvamına gelince cazip ve zarif bir manzara meydana gelinceye kadar bu maddenin üzerine demir matkaplarla simetrik şekiller oyulur.

Nice defalar mermer parçaları, tuğla, çini, sadef, inci (gibi kıymetli madde ve taşlar) ile duvarları kaplarlar. Aynı cinsten veya farklı parçalar ayırt edilir. Bunlar sanatkârlarca malum olan nisbetler ve ölçülü vaziyetler halinde hamur halindeki kireç üzerine yerleştirilir. Bu sayede duvar çiçeklerle süslü bahçelerin bir parçası imiş gibi görünür.

Bunlardan başka su akıtmak için kuyular ve sarnıçlar yapılır. Bu maksatla evlerde muhkem ve yuvarlak biçimde havuzlar hazırlarlar. Sarnıca akan suyun fışkırması için havuzun ortasında fıskiyeler yaparlar. Buranın suyu dışarıdan eve su getiren borular vasıtasiyle sağlanır.

Bundan başka daha bir takım bina nevileri ve mimarî şekilleri vardır. Bütün bu hususlarda sanatkârlar maharet ve marifet bakımından farklı durumlarda bulunurlar. Şehirdeki umran büyüyüp genişledikçe onların sayıları da artmış olur.

Nice kereler (şehirdeki hâkimler ve) emirler acaba bina yapma ile ilgili meselelerde hangisi daha mahirdir diye sözü edilen sanatkârları araştırma haline başvururlar. Sebebi şudur: Umranca ileri ve nüfusu kalabalık şehirlerdeki halk birbirine karşı çok cimrice davranır (ve çekişir)ler. Hatta saha ve havası yüksek veya aşağı olan yer ve binanın çevresinden faydalanma hususunda bile çekişirler. Meselâ duvarlara zarar vermesi muhtemel bir durum ortaya çıkınca komşularını bundan menederler. Meğer ki o hususta komşusunun bir hakkı bulunmuş olsun. Geçme hakkı, akar su yolları ve arklarda akan su artıkları ile alâkalı haklar konusunda da ihtilafa düşerler. Sıkışık olmaları sebebiyle nice kereler yekdiğerinin duvarı, çatısı ve su oluğu üzerinde hak iddia ederler. Diğer biri, yıkılmasından korktuğu komşusuna ait duvarın çökmek üzere olduğunu iddia eder. Bu zat, bu konuda bilgili olan bir zat nezdinde du-

varın yıkılması ve kendisine gelecek olan zararın bertaraf edilmesi için davalı aleyhine hüküm vermesi için müracaatta bulunmaya ihtiyaç duyar. Veya eve zarar gelmeyecek ve arsadan temin edilen istifade aksamayacak bir şekilde bir evin veya arsanın iki ortak arasında taksim edilmesine ve benzeri başka şeylere ihtiyaç duyulabilir. Bütün bunlar bina ve onunla ilgili hallere vakıf olan basiret sahiplerinden (ve bilir kişilerden) başkası için gizli kalır. Bu kişiler (ve mühendisler) evlerin kesitlerini, bitişme yerlerini, ağaçların, tesbit edildiği noktaları, duvarların (inhidama) mail veya dosdoğru olduklarını, faydaları ve vaziyetleri nisbetinde meskenlerin taksim edilmelerini, evlere giren ve çıkan su yollarının içinden geçtiği evlere ve duvarlara zarar vermeden akıtılmaları ve benzeri hususları dikkate alarak (ihtilaf konusu olan hususlarda) hüküm verirler. İmdi söz konusu zevat (ustalar, mimarlar ve mühendisler) bahsedilen hususların tümünü isabetle bilir ve bundan haberdardırlar. Fakat aynı şeyi başkaları bilmezler.

Bununla beraber onlar, hanedanlıkların hâkim ve güçlü olmaları (veya olmamaları) itibariyle, iyi kalitede veya geri durumda olma cihetinden muhtelif gruplar meydana getirirler. Biz daha evvel, "sanatların mükemmel olmaları sadece hadaretin kemâline, ileri seviyede (ve çok) olması da onlarla ilgili talebin fazla olmasına bağlıdır", demiştik (Bölüm 5, Fasıl 18, 19). Onun için bir hanedanlık hâkimiyetinin ilk döneminde bedevî (ve iptidaî) bir halde bulunduğu için bina yapma işinde başka bir mıntıkanın (teknik) yardımına ihtiyaç duyar. Nitekim Velid b. Abdülmelik bu durumla karşılaşmıştır. Medine, Kudüs ve Şam'daki kendi mescidini (tamir ve) inşâ etmeye karar verince, Konstantiniye'deki Bizans Kıralı'na elçiler göndererek inşaat için mahir işçiler (ustalar ve mimarlar) istemiş, bunun üzerine Kral sözkonusu camiler hususunda onun maksadını gerçekleştirmeye kâfî gelecek miktarda bu nitelikte işçiler (ve ustalar) göndermişti.

Bu sanatın ehli olan (mühendis ve mimar), hendese (geometri) ile ilgili bir takım şeyler bilmek durumundadır. Meselâ terazi (şakul) ile duvarları tesviye etmek, irtifa alarak suları akıtmak ve benzeri şeyleri bilmelidir. O halde mimarlar geometri ile ilgili bir takım meseleleri ehliyetle bilme ihtiyacı içindedirler. Makine ile ağır maddeleri çekmek (ve kaldırmak) de böyledir. Çünkü muazzam blokların kocaman taşlarla inşa edilmesi halinde işçilerin kuvvetleri o taşları kaldırıp duvardaki yerlerine koymaya yetmez. Bu durumda bu iş için geometrik nisbetler dahilinde ve belli aralıklardaki deliller dikkate alınarak makaralara sarılan ip ile kuvveti kat kat artırmanın çaresi (ve tekniği) düşünülür. Mimarlar ve mühendisler bu işi gören âlete "mihâl" (mancınık, makara) adını verirler. Bu suretle kaldırılmaya girişilen ağır cisimler hafifletilmiş, böylece (ağırlığa eş değerde) bir zahmete katlanmadan maksat gerçekleştirilmiş olur. Bu hususlar ise ancak insanlar arasında muteber (ve mütedavil) olan malum hendesî usûl ile gerçekleştirilebilir, işte bu usûl (ve teknik) ile çağımıza kadar ayakta durabilmiş olan muazzam âbideler (*heyâkil*) inşa edilmiştir. Halk o âbidelerin (insanlığın ilk ve) cahiliye çağında inşa edildiğini, o çağdaki insanların vücut büyüklüğü cihetinden bu âbidelerle mütenasip bedenlere sahip olduklarını zannetmektedir. Halbuki durum hiç de öyle değildir. Bahsettiğimiz gibi onlar bu binaların inşaatını sadece "hiyel-i hendesiye" yani

mekanik ve teknik âletlerle gerçekleştirmişlerdir. Bu nokta iyi kavranmalıdır.

"Dilediğini yaratan Allah'tır" (Maide, 5/20).

XXV. Marangozluk sanatı

Umranın zaruretlerinden olan bu sanatın maddesi (ve konusu) kerestedir. Şöyle ki: Şanı ulu ve yüce olan Allah vücuda getirilen her varlıkta insanoğlu için bir takım faydalar yaratmıştır. İnsanın zaruri veya lüzumlu çeşitten olan ihtiyaçları bu faydalarla tamamlanır, kemâle erer. İşte onlardan biri de ağaçtır. Hiç şüphe yoktur ki herkesçe bilindiği üzere ağaçta insanoğlu için sayılmayacak kadar çok faydalar vardır. Kuruduğu zaman kereste olarak kullanılması ağacın temin ettiği faydalardan biridir. (Fakat) ağacın temin ettiği faydaların ilki, insanların maişetlerini temin için onu ateş yakmak için yakacak, dayanmak ve kendini müdafaa etmek için değnek (ve sopa) olarak kullanmaları ve buna benzer daha başka zaruri ihtiyaçları için bulundurmaları, bir tarafa meyletmesinden ve ağmasından endişe ettikleri ağırlıkları için direk (destek dingil, tille ve payanda) olarak istifade etmeleridir. Gerek bedevîler gerekse hadarîler için ağacın sağladığı bundan başka bir takım menfaatlar daha vardır:

Bedevîler çadırları için direğe ve kazığa, deve üzerine kadınları bindirmek için kurdukları hevdec (taht, korunak), silahları için mızrak, yay ve ok olarak ağaçtan istifade ederler. Hadarîler ise evleri için tavan ve çatı, eve girişte kapı çerçeve, ve kasa, oturmak için sedir ve seki olarak ağaçtan faydalanırlar. Bunlardan her birinin maddesi ve malzemesi kerestedir. Sanat olmadan kereste hususi bir suret (form) almaz. Bu hususu temin eden ve (değişik maksatla kullanılan malzemelerden) her birine bir şekil kazandıran sanat marangozluk (dülgerlik, doğramacılık) olup bunun da muhtelif dereceleri mevcuttur.

Marangozlukta usta olan zat, keresteyi önce ya küçük parçalar halinde veya tahta şeklinde ayırır (ölçer, biçer, keser, tahlil). Sonra bu parçaları arzu edilen suretlere göre birleştirir (terkib). Usta, sanatına dayanarak, zikr edilen parçaları ve doğramaları, meydana getirilmesi arzu edilen bahis konusu hususi şeklin muntazam uzuvları olacak şekilde hazırlamak için uğraşır. Bu sanatla meşgul olan kimseye marangoz (*neccâr*) denir. Bunun umranda varlığı zaruridir. Sonra hadarîlik ilerleyip refah durumu ortaya çıktığı zaman halk tavan, çatı, kapı, sandalye veya diğer levazımat gibi şeylerin her çeşidinde zerafete ve kibarlığa düşkünlük gösterir. O vakit bahiskonusu sanat da zarifleşir, garip bir şekilde iyileşir (acaip bir tarzda gelişir). Artık marangozluk sanatının aldığı bu şekil hiç bir şekilde zaruri değildir, lükstür. Meselâ kapıların ve sandalyelerin işlenmesi (oyulması, kabartılması) böyledir. Rendeleme sanatı ile iyi bir tarzda işlenmiş ve belli şekillere sokulmuş kereste parçalarının hazırlanması da böyledir. Daha sonra bu parçalar miktarları belli olan nisbetler dahilinde birleştirilir ve çivilerle çakılarak yekdiğerine kaynaştırılır. Bu suretle yekpare bir cisim şeklinde görünür. Çünkü muhtelif şekiller simetrik bir şekilde orada yerlerini almışlardır. Keresteden imal edilen her şeyde bu şekilde hareket edilirse, mamul olan şey son derece zarif bir şekilde ortaya çıkar. Hangi çeşitten olursa olsun ağaçtan yapılan ve

ihtiyaç duyulan bütün âlet ve edevatta da durum böyledir.

Aynı şekilde tahtadan ve çivi ile tutturularak yapılan deniz nakliye vasıtalarının inşa edilmesi için de bu sanata ihtiyaç duyulmaktadır. Bunlar, suda yüzmek için faydalandığı yüzgeçleri ve göğsü gözönünde tutularak balığın kalıbı ve şekli üzerine yapılan hendesî vasıtalardır. Maksat su ve dalgalarla müsademe esnasında bu şeklin gemiye daha fazla yardımcı olmasıdır. Rüzgârın harekete geçirme gücü, candan ileri gelen balığın hareketi yerine ikame edilmiştir. Nice kereler donanmalarda olduğu gibi küreklerin hareket kabiliyetinden istifade edilir.

Temelde bu sanat (dülgerlik ve doğramacılık gibi) bütün çeşitleriyle büyük ölçüde geometrik esaslara ihtiyaç gösterir. Çünkü sağlam bir biçimde belli suretleri kuvveden fiile çıkarmak ya umumi veya hususi bir şekilde miktarlar arasındaki tenasübün (simetriğin) bilinmesine bağlıdır. Miktarlar arasındaki tenasüp için mutlaka geometriye başvurmak gerekir. Bundan dolayıdır ki geometri ilminde önde olan Yunanlı âlimlerin tümü aynı zamanda bu sanatın da üstatları idiler. *Kitabü'l-usûl fi'l-hendese* (*Book of the principles on geometry*) isimli eserin müellifi Euclid marangoz idi ve böyle tanınırdı. *Kitabu'l-mahrutât* (*Conik sections*) isimli eserin müellifi Apollonius ve Menelaus ve diğerleri de böyle idi.

Bu sanatın dünyadaki ilk muallimi (ustası ve piri) Nuh'tur (a.s.): Kurtuluşa vesile olan gemiyi bu sanata dayanarak inşa etmiştir. Bu gemi tufan esnasında onun mucizesi olmuştur, şeklindeki söylentilere gelince, bu rivayet, yani Hz. Nuh'un marangoz olmasına dair olan haber haddizatında mümkündür ama aradan geçen surenin çok fazla olması sebebiyle bu sanatı ilk defa bilen, öğreten, öğrenen (veya gemiyi ilk defa yapan) kimsenin o olduğuna dair hiç bir naklî delil mevcut değildir. (Allah daha iyi bilir ama) bunun mânası marangozluk (gemicilik) sanatının eskiliğine işaretten ibaret olsa gerektir. Zira bu konuda Nuh'la, (a.s.) ilgili rivayetten daha önceye ait herhangi bir sahih hikâyeye sahip değiliz. O yüzden bu sanatın (marangozluğun ve gemiciliğin) ilk muallimi ve piri olarak O imiş gibi kabul edilmiştir. Âlemde mevcut sanatlardaki sırları iyi kavrayınız!

"Yaratan ve bilen Allah'tır" (Yasin, 36/81).

XXVI. Dokuma ve dikiş sanatı

[Bilmek gerekir ki mutedil (iklimlerde yaşayan) halk, insan olmaları itibariyle, mesken meselesinde olduğu gibi ısınmak (ve bu maksatla giyinmek) konusu üzerinde düşünmekten kaçınamazlar. Bedeni soğuk ve sıcağa karşı korumak için dokunmuş elbiselerle örtmek zorundadırlar. Bunun için (yünden, pamuktan ve ketenden) iplik eğirirler. Bu suretle yekpare kumaşlar elde ederler. Bu işe "eğirme ve dokuma" adını verirler.

Bedevîler (peştemal ve ihram gibi dikilmemiş) yekpare kumaşları olduğu gibi kullanırlar. Şayet bahis konusu olan, hadarîliğe meyleden halk ise bunlar kumaşlarını bedenin ölçülerine göre biçer, parçalara ayırırlar. Bedenin, organların şekline ve yerine göre bu parçaları birbirine ulayarak dikerler. Böylece yekpare bir elbise orta-

ya çıkmış olur. Bu çeşit elbiseleri dikme sanatına "terzilik" (dikiş, *tailoring*) derler].

Bu iki sanat umranda zaruridir. Çünkü insanlar ısınmak (ve örtünmek) ihtiyacı içindedirler. İmdi birinci sanatta dokuma işinde kullanılan yün, keten ve pamuk iplikler (yukarıdan aşağıya doğru) uzunlamasına sarkıtılır, sonra bu ipliklerin arası enine doğru sağlam bir şekilde işlenerek dokunur, iyice kaynaştırılır. Bu suretle belli miktarlarda parçalar imal edilir. Bu parçalardan bazıları vücudun tamamını örten şal olarak, diğer kısmı giyinmek üzere yünden ve ketenden yapılan elbise olarak kullanılır.

İkinci sanata yani dikişe ve terziliğe olan ihtiyacın sebebi de şudur: Dokunan kumaşlar, önce muhtelif biçimler ve âdetler dikkate alınarak bedenlerdeki organlara uygun düşecek tarzda makasla parçalar halinde biçilir. Sonra bu parçalar sağlam ipliklerle sanatın nevine göre bitiştirilerek veya bağlanarak veya bükülerek veya açılarak (*vasl*, *tenbit*, *habk*, *tefessüh*) kaynaştırılır.

Bu ikinci sanat yani terzilik hadarî umrana mahsustur. Zira bedevîler bundan müstağnidir. Kumaşı (kesmeden, dikmeden peştamal gibi) bütün bedeni örten yekpare bir elbise şeklinde kullanırlar. Onun için giyilecek bir hale getirmek maksadıyla kumaşı ölçmek, biçmek ve iplikle dikmek, hadarîliğe has usûl ve fenlerdendir.

Hacda dikilmiş elbise giymenin haram kılınmasındaki (hikmete bakınca) bu sır anlaşılır. Çünkü haccın teşri kılınması (ndaki sır ve hikmet), tüm dünyevî bağları söküp atma, ilk defa yaratıldığımız şekilde Allah'a dönme hususunu ihtiva etmektedir (bk. En'am, 6/64). Taki güzel koku, kadın, dikilmiş elbise ve ayakkabı da dahil olmak üzere kul, refahı ile ilgili olan (itiyat ve) âdetlerden hiç birine gönül bağlamasın, ne avlanmaya ne de nefsini ve karakterini boyayan âdetlerinden herhangi bir şeye teşebbüs etmesin, bununla beraber öldüğüm zaman nasıl olsa onları zaruri olarak kaybedeceğim kanaatında olsun. Böylece mahşer günü kalben tadarru ederek halisane bir şekilde Rabbi'nin huzuruna çıkan bir şahıs gibi (hacc için Mekke'ye) gelecek ve bu hususta ihlasının tam olması halinde mükâfat olmak üzere bütün günahlarından çıkarak anasından doğduğu günde olduğu gibi günahsız hale gelecek. Yüce Rabbım tenzih ederiz seni! Sana gelen yolu bulmalarını talep etmen konusunda kulların hakkında ne de çok şefkatlisin! Bu hususta onlar için ne kadar fazla merhametlisin!

Bu iki sanatın dünyadaki geçmişi eskidir. Çünkü mutedil iklimlerde ısınmak beşer için zaruridir. İtidal derecesinden (aşırı) sıcağa kayan iklimlerdeki halk ise ısınmaya muhtaç değildir. Bundan dolayı Sudan'ın birinci iklim sahasına dahil olan kısmında yaşayan ahalinin umumiyetle çıplak olduklarına dair bize haberler ulaşmaktadır. Bu sanatlar eski oldukları için halk onları Hz. İdris'e (a.s.) nisbet etmekte (ve terzilerin piri İdris Nebi'dir demekte)dir. Peygamberlerin en eskisi de odur. Nice kere de bu sanatları Hermes'e nisbet etmektedirler. Bazan Hermes ile İdris aynı şahıslar diye de söylenmektedir.

"Yaratan ve bilen Allah'tır" (Yasin, 36/81).

XXVII. Ebelik sanatı

Bu, bir sanattır ki, insan yavrusunun ana karnından çıkarılması, bebeğin rıfk ile

ana rahminden dışarıya alınması, bunun için gerekli şartların hazırlanması, çıktıktan sonra bahsedeceğimiz üzere durumunu düzelten hususların temin edilmesi muamelesi o sayede bilinir. Bu sanat umumiyetle kadınlara mahsustur. Çünkü kadınlar yekdiğerinin mahrem yerlerini (daha rahat bir şekilde) görmektedirler. Kadınlar içinde bu işle meşgul olana "kabile" (kabul eden, karşılayan, ebe) adı verilmektedir. Verme ve kabul etme mânası, istiare suretiyle bu kelime ile ifade edilmiştir. Güya yeni doğum yapan ve nifas halinde bulunan bir kadın bebeğini ebeye vermiş ve o da bunu kabul etmiş gibi bir durum bahiskonusudur.

Bu da şöyle vukua gelmektedir: Tavırları itibariyle rahmindeki ceninin hilkati (ve beden yapısı) kemale erer (bk. Müminun, 23/14), son noktaya varır. Umumiyetle dokuz aydan ibaret olan ve Allah tarafından takdir edilen (rahimde) kalış müddeti dolar. İşte o vakit cenin dışarıya çıkmak ister. Çünkü Allah bunun için (henüz doğmamış) bebekte bir iç güdü (*insiyak*, meyil, *desire*) yaratmıştır. Dışarıya çıkmak isteyen bebek için menfez dar gelir. Onun için bebek menfezi zorlar. Çok zaman olur ki tazyik neticesinde vaginanın kenarları parçalanır. Nice kereler rahme yapışık ve bitişik durumda bulunan bazı zarlar paramparça olur. Bütün bunlar ağrısı şiddetli olan bir takım acılar şeklinde kendini gösterir. "Doğum sancısı" dedikleri şey budur. İmdi bu durumda ebe, doğum yapan kadının sırtını, uyluğunu ve aşağı cihetten, rahmin hizasında bulunan yerleri sığayarak ona yardım eder. Bu hareketiyle ceninin ihracı ile ilgili dafia kuvvetine (ve itiş gücüne) destek olur. Doğumla ilgili güçlükleri imkân nisbetinde ve onun (vücuda gelişindeki zorluğu bildiği mikyasta kolaylaştırır. Cenin (*embryo*) dışarıya çıkınca, onunla rahim arasında bir bağ baki kalır. Evvelce bu bağ (şerit) sayesinde bebek bağırsağı vasıtasiyle göbeğinden sürekli olarak gıda almakta idi. Artık bağ (*cord*), bebeğin hususi bir şekilde gıda almasına yarayan fazladan bir organ olduğu için ebe onun fazlalık teşkil eden kısmı ileriye geçmeyecek, bebeğin bağırsaklarına ve annesinin rahmine zarar vermeyecek şekilde keser. Sonra yara olan yeri dağlayarak veya uygun göreceği diğer ilaçlama usulleriyle tedavi eder.

Sonra bahiskonusu dar menfezden çıkan bebeğin kemikleri yumuşak, dolayısıyle kolayca eğilmeye ve bükülmeye müsait bir halde bulunur. Nice kere (organlardaki) maddelerin yumuşak ve teşekkül zamanının yakın oluşu sebebiyle uzuvlarının şekilleri ve vaziyetleri değişir. Bundan dolayı her bir uzuv tabii şeklini ve kendisi için takdir edilen vaziyeti alarak düpdüzgün bir hilkat kazansın diye ebe bebeği oğuşturma ve düzeltme muamelesine tâbi tutar. Sonra lohusaya döner, ceninin zarları çıksın diye onu yumuşak bir şekilde sıvazlar ve ovuşturur. Çünkü (bebeği çepe çevre saran) zarlar ekseriya onun çıkışından biraz sonraya kalır. Bu esnada mâsikenin (yani tutma ve sıkma kuvvetinin), zarların tamamen çıkmasından evvel eski ve tabii hale dönmesinden (onun için dışarıya çıkmamış zarların ve perdelerin içerde kalmasından) korkulur. Zarlar (*membranes*, *ağşiye*) bir takım fazlalıklardan ibarettir. (Bunlar içerde kalınca) kokar (çürür). Kokuları rahme sirayet ettiği için de ölüme yolaçar. Ebe buna karşı tedbir alır. Şayet sözü edilen zarların dışlanması gecikmişse, onların dışarıya atılmaları maksadıyla kuvve-i dâfiaya (kasların itiş gücüne) yardımcı olmaya çalışır.

Sonra ebe bebeğe yönelir. Endamı düzgün olsun ve rahimden gelen rutubetler kurusun, diye çeşitli yağlar ve hind tozu ile yavrunun organlarını oğuşturur. Küçük dilini çıkarmak için onu tahrik eder. Dimağındaki lüzumsuz şeyler dışarıya çıksın diye ona aksırtıcı şeyler koklatır. Bağırsaklardaki açıklık kapanmasın ve birbirine yapışmasın diye gargara yaptırır (salyalar yudumlatır).

Sonra doğum sebebiyle lohusada meydana gelen zafiyeti ve doğum sancısı dolayısıyla rahme ârız olan şeyleri tedavi eder. Çünkü bebek her ne kadar (ana rahminde müstakil ve) tabiî bir uzuv olarak mevcut ise de, rahimdeki teşekkül hali, kaynaştırma suretiyle onu bitişik bir uzuv imiş gibi bir duruma sokmuştur. Onun için bebeğin (ana rahminden) ayrılışı sırasında hâsıl olan acı (bir organın vücuttan) kesilmesi sırasında hâsıl olan eleme yakındır. Diğer taraftan ebe, bebeğin çıkışı sırasında görülen tazyikin husule getirdiği parçalanmanın yol açtığı vaginadaki yaraları ve bundan meydana gelen acıları tedavi eder.

Bütün bunlar bir takım hastalıklar olup, bu hastalıkların tedavisini en iyi bilenlerin de ebeler olduklarını görmekteyiz. Aynı şekilde sütten kesilme zamanına kadar devam eden süt emme müddeti içinde bebeğin bedenine ârız olan hastalıkları ebelerin, mahir tabiplerden daha iyi bildiklerine şahit olmaktayız. Bunun yegâne sebebi şudur: Bu durumdaki insan bedeni sadece bilkuvve insanî bir bedendir. Sütten kesilme çağını geçince bilfiil insanî beden haline gelir. O vakit bu durumdaki çocuklar, tabibe (ebeden) daha fazla ihtiyaç duyarlar.

Görüldüğü gibi insan nevi için bu sanatın umranda mevcut olması zaruridir. Umumiyetle bu sanat olmadan fert fert onların varlıkları tam olarak gerçekleşmez. İnsan nevinden olan bazı şahıslar için bu sanattan müstağni olma durumu ortaya çıkabilir. Bu da Allah'ın bahiskonusu durumu onlar için ya bir mucize ve harikulade hal olarak yaratması suretiyle olur. Nitekim Peygamberler (s.a.) hakkında bu durum bahiskonusudur.

Veya ilham ve hidayet (içgüdü) suretiyle olur. Bu durumda bu husus bebeğe ilham edilmiş ve bebek bu fıtrat (ve tabiat) üzerine yaratılmıştır. O yüzden bu sanat olmadan onların var olmaları hali gerçekleşir.

Bahsedilen hususlardan mucize hali çok vaki olmuştur. Bunlardan biri, Hz. Peygamber (s.a.) göbeği kesilmiş, sünnet olmuş, elini toprak üzerine koymuş ve gözünü semaya dikmiş bir halde doğmuştur, diye nakledilen rivayettir. Hz. İsa'nın beşikteki (konuşma) hali ve diğer hususlar (ve mucizeleri) de böyledir.

İlham durumuna gelince bu da inkâr olunamaz, (insan gibi hayvan-ı nâtık olmayan) arı ve diğerleri gibi dilsiz hayvanlara dahi ilham (içgüdü) kabilinden bir takım garip hususlar tahsis edildiğine göre (bk. Nahl, 16/68) onlardan daha üstün olan insan için, bilhassa kendisine Allah'ın kerameti (lutfu) tahsis edilmiş bulunan kimseler (ve veliler) hakkında acaba ne tasavvur olunur? (bk. İsra, 17/70). Sonra (kendiliğinden annenin) memelerine yönelmeleri tarzında bebeklerde mevcut olan umumi ilham insanlara ait umumi bir ilhamın (iç güdü, sevk-i tabiî) mevcut olduğunun en açık şahididir. İlâhî inayet ihata olunamayacak kadar muazzamdır.

Farâbî'ye ve Endülüs hukemasına ait görüşlerin bâtıl olduğu bundan anlaşılır.

Bunlar, "(muhtelif varlık) nevileri yok olmazlar, mükevvenatın bilhassa insan nevinin inkıtaa uğraması imkansızdır", diye hüccet getirmişler ve şöyle demişlerdir: Şayet (tüm beşer) fertlerinin (nesli) bir kere kesilecek olsa, ondan sonra bir daha var olmaları imkânsız hale gelir. Çünkü fertlerin varlığı bu sanata (ebeliğe) bağlıdır. O olmadan insanlık olmaz. Zira bu sanat ve sütten kesilme çağına kadar süren bu sanatın kefaleti bulunmadan bir bebeğin mevcudiyeti farz olunsa bile esas itibariyle böyle bir bebeğin bekasının gerçekleşmeyeceğini (ve hayatının idame ettiremeyeceğini) anlarız. (Ebeleri, koruyucuları ve bakıcıları olmayan sütten kesilme çağına gelmemiş bebekler tabiatta kaderleriyle başbaşa bırakılsalar mahvolup giderler). Sanatların (ve ebeliğin), fikir olmadan mevcut olmaları imkânsızdır. Zira sanat fikrin semeresidir ve ona tâbidir.

Bu görüşe muhalif olan İbn Sina onu reddedeceğim diye zorlanıp durmuştur. Zira onun kanaatına göre nevilerin inkıtaı ve hilkat âleminin harap olması, sonra bir takım felekî ve semavî icablara ve garip vaziyetlere göre ikinci defa (varlık durumuna) avdet etmesi mümkündür. Ancak iddiasına göre bu çeşit semavî icablar ve garip vaziyetler çok uzun asırlar içinde çok nâdir olarak vukua gelir ve münasib bir hareretle insanoğlunun mizacına münasip düşen bir hamurun mayalanmasını gerektirir. Böylece onun insan olarak varlığı gerçekleşmiş olur. O insan için hayvan hazırlanır, bu hayvanda onu terbiye etme ve ona analık şefkati gösterme ilhamı (ve iç güdüsü) yaratılmıştır. Mevcudiyeti, tamamiyetini kazanıp sütten kesilme (ve başkasının bakımına muhtaç olmama) çağına gelene kadar o kişiye o hayvan tarafından bakılır. İbn Sina *Risâletü Hayy b. Yakzan* adını verdiği risalede bu görüşünü uzun uzadıya izah etmiştir.

Bu istidlal sahih değildir. Gerçi nevilerin inkıtaı konusunda biz de İbn Sina gibi düşünüyoruz. Fakat bizim istidlalimiz onunkinden başkadır. Onun delilinin temeli fiillerin "mucib (bizzat olan) illete" istinat etmesi (ve fiiller, varlıklarını icab ettiren illet olmadan mevcut olmazlar demesi)dir. Halbuki fâil-i muhtar'a kail olmak onun bu görüşünü reddeder. Fâil-i muhtar görüşünün kabul edilmesi halinde fiillerle kadim kudret arasında (mucib illetler şeklinde) herhangi bir vasıta bulunmaz. Onun için de bu nevi zoraki izahlara ihtiyaç yoktur. Sonra biz onun delillerini bir cedel olmak üzere bir an için kabul edelim. Sözkonusu muayyen şahsın (ve bahsi geçen bebeğin) varlığı onun terbiye edilmesi için dilsiz bir hayvanda ilham yaratılmasıyla izah edilmektedir. Bu delilin esasını bu nokta teşkil etmektedir. Şimdi soralım: Bizi böyle bir kanaati kabule sevkeden zaruret nedir? (Bir bebeğe baksın diye) dilsiz ve yabani bir hayvanda ilham yaratıldığına göre evvelce ortaya koyduğumuz tarzda aynı ilhamın bebekte yaratılmasını kabul etmeye mâni olan sebep nedir? Muayyen bir varlıkta o varlığın maslahatlarıyla alâkalı bir ilham yaratılması, o varlıkta başkalarının maslahatlarıyla alâkalı olarak ilham yaratılmasından daha makul değil midir? (Madem ki bebeğin bakımı için bir ilhamın yaratılması bahiskonusu oluyor neden bu ilham o bebeğin kendisinde değil de ona yabancı olan bir yabani hayvanda yaratılıyor? İmdi izah ettiğimiz husus sebebiyle (Farabî ve İbn Sina'ya ait) her iki görüş de kendileriyle anlatılmak istenen maksadın batıl olduğuna bizzat şahitlik etmektedirler. (Farabî neviler inkıtaa uğramaz derken, İbn Sina inkıtaa uğrayabilir dedikten sonra bunun izahını yaparken hata etmişlerdir).

"Yaratan ve bilen Allah'tır" (Yasin, 36/81).

XXVIII. Tababet sanatına ve buna bâdiyede değil, meskûn bölgelerde ve şehirlerde ihtiyaç duyulduğuna dair

Bilinmekte olan faydası sebebiyle tababet (hekimlik) sanatının kasabalarda ve şehirlerde mevcudiyeti zaruridir. Çünkü bu sanatın semeresi sağlamların sıhhatini korumak, hastalıklarından kurtularak şifa bulsunlar diye tedavi ile hastalardan hastalığı defetmektir.

Bilmek gerekir ki, tüm hastalıkların kökü alınan gıda maddeleridir. Nitekim Hz. Peygamber tabipler arasında söylenegelen ve ulema arasında sıhhati ve mevsûkiyeti şüpheli görülen ve tıbbın esaslarını ihtiva eden bir hadiste; "Mide dert yuvasıdır. Perhiz baş ilaçtır. Tüm hastalıkların menşei oburluktur", diye buyurmuşlardır. "Mide dert yuvasıdır" sözünün mânası açıktır. "Perhiz baş ilaçtır" sözüne gelince, perhiz açlıktır. Bu da yemekte diyet etmekten ibarettir. Bunun mânası, açlık, (sair tüm) ilaçların aslı olan büyük (ve harika) bir ilaçtır. "Tüm hastalıkların kökü oburluktur" sözü tıka basa yemek, bir evvelki yemeğin midedeki hazmı tamamlanmadan oraya yeni yemek göndermek ve boğazlı olmaktır.

Bunun izahı şudur: Şanı yüce olan Allah insanı yaratmış ve hayatını gıda ile muhafaza etmiştir. O bu gıdayı yiyerek almakta, beslenme ve sindirme (*digestive, nutritive*) kuvvetleri bedendeki et ve kemik parçalarına mülayim bir kan haline dönüşene kadar onda tesir icra etmektedir. Sonra bu gıda, nâmiye / yetişme kuvvetinin eline geçmekte ve bu suretle ete ve kemiğe dönüşmektedir. Hazmın / sindirmenin mânası şudur: Gıda bir tavırdan diğer bir tavıra geçerken tabiî hararetin tesiriyle pişer. En sonunda fiilen bedenin bir parçası haline gelir. Bunun izahı şudur: Gıda, ağıza girip avurtlar arasında çiğnenince, az da olsa ağızın harareti onda bir pişme (ve hazm olma) tesiri bırakır ve onun mizacını (ve yapısını) kısmen değiştirir. Nitekim yenmek üzere ağıza alınan, sonra da iyice çiğnenen bir lokmanın mizacının yenmeden evvelki halden başka olduğu görülmektedir. Sonra bu yemek mideye inmekte midenin harareti onu kaynamış bir hale getirene kadar pişirmektedir. İşte sözü edilen yenilmiş gıdanın özü budur. Mide o özü karaciğere gönderir. Ondan geriye kalan şeyleri bir artık (ve dışkı) olmak üzere bağırsaklara sevk eder. Bağırsaklar da bunları iki mahrece doğru iter. Sonra taze ve halis bir kan haline getirene kadar karaciğer sözü edilen keymusu yani özü pişirir (ve hazm eder işler). Pişme sebebiyle onun üzerinde süt kaymağı gibi bir köpük hasıl olur. (Sarı renkteki o köpük) safradır. Ondan hasıl olan bir takım kuru artıklar dibe çöker. Sevda (siyah safra) da budur. Onun katı olan kısımlarını pişirmeye tabii hararet kısmen kâfi gelmez. Bu da balgamdır. Sonra bunların tümünü karaciğer, damarlara ve atardamarlara gönderir. Tabii hararet onu burada da pişirmeye devam eder. İmdi halis kandan sıcak ve nemli bir buhar hasıl olur ki (insandaki) hayvanî ruhu o besler (ona destek olur), Nâmiye kuvveti kandan alması gereken payını alır ve bu et haline dönüşür. Bunun katı kısmı ise kemikleri meydana getirir. Sonra beden ihtiyacından fazla olan bu gibi şeyleri dışarı atar. Bu artıklar ter, salya, sümük ve göz yaşı gibi çeşitli şeylerdir. Gıdanın sureti ve kuvve halinden çıkarak bilfiil ete dönüşmesi bundan ibarettir.

Hastalıkların kökü ve büyük bir kısmı ateşli hastalıklar (hummalar-*fevers*)dır. Bunun sebebi şudur: Tabiî hararet sözkonusu tavırlardan hiç birinde (alınan gıdayı) pişirme işini tam olarak olgunlaştıramayacak şekilde zayıf kalır. Onun için sözkonusu gıda (tam olarak pişmemiş bir şekilde) ham olarak kalır. Umumiyetle bunun sebebi midedeki gıda maddesinin tabiî hararete galip gelecek derecede çok oluşudur. Veya ilk önce alınan gıda midede tam olarak pişmeden (ve hazm edilmeden) mideye yeni gıda maddelerinin ithal edilmesidir. Bunun için tabiî hararet evvelce alınan gıdayı (hazm etmeden) hali üzere terkederek sadece yeni gıdaya yönelir veya her ikisine tevzi olunur. Bu yüzden pişirme ve olgunlaştırma (hazm) muamelesini tam olarak gerçekleştirmeye yetmez. Mide o gıdayı aynı şekilde karaciğere gönderir. Karaciğerdeki hararet de onu olgunlaştıracak derecede kuvvetli değildir. Nice kereler ilk defa alınan gıdalardan karaciğerde olgunlaşmamış ham artıklar kalır. Karaciğer bütün bunları olduğu gibi ham bir şekilde damarlara gönderir. Vücud kendisine mülayim düşen ihtiyacını alınca, şayet kudreti kâfi geliyorsa diğer artıklarla birlikte bu gıdaları da ter, gözyaşı ve salya şeklinde dışarıya ifraz eder. Fakat nice defa bunun bir çoğunu dışa atmaktan âciz kalır. Onun için bu gibi şeyler damarlarda, karaciğerde ve midede kalır. Zamanla daha da artar, imtizaç halinde bulunan rutubetli şeylerin tümü, şayet tam olarak pişmemiş ve olgunlaşmamış bir halde kalırsa, kokar (bozulur ve çürür). O yüzden sözü edilen ham kalmış gıda maddeleri de kokar. "Hılt" (terkib) adını verdikleri şey budur. Kokmuş (ve bozulmuş) her şeyde garip bir hararet mevcuttur, insan bedeninde humma ismi verilen işte bu hararettir.

Bu hususu, kokana kadar terkedilen yemeklerde deneyiniz. Aynı şekilde kokan (ve çürüyen) gübreden nasıl hararet yayılmakta ve o madde bunun neticesinde hangi hale gelmektedir, buna da dikkat ediniz. İnsan bedeninde mevcut olan hummalı hastalıkların mânası budur. Şu halde hadiste de geçtiği gibi (sair) hastalıkların başı ve kökü hummadır. Bu hummaların (ateşli hastalıkların) tedavisi muayyen haftalar süresince hastayı gıdadan kesmek, sonra tam olarak iyileşinceye kadar kendisine mülayim olan gıdaları vermek suretiyle yapılır. Sıhhat halinde alınan gıdanın keyfiyet ve miktarına dikkat etmek de bedeni, hummalardan ve diğer hastalıklardan muhafaza etmek için bir esastır. (Hadiste de geçtiği gibi bu hastalıktan ve onun kaynağını teşkil eden şeylerden sıhhat vaziyetinde korunmanın yolu da perhizdir). Bahsedilen kokma (ve bozulma) hali bazan belli bir uzuvda (mevzii olarak) bulunur. O yüzden bahsi geçen uzuvda bir hastalık hasıl olur ve bedende yaralar meydana gelir. Bu durum ya uzuvların başlıcalarında veya diğerlerinde görülür. Bazan belli bir uzuv hastalanıp ve bu da onda mevcut olan kuvvetlerin hastalanmasına yol açabilir. (Artık o organ görev yapamaz). Bütün bunlar her çeşit hastalığı bünyesinde toplayan şeylerdir. Umumiyetle bunların aslını ve kaynağını da gıdalar teşkil eder. Bütün bunlar için tabibe baş vurulur.

Bahsedilen hastalıklar daha çok meskün yerlerdeki halkta ve şehirlilerde görülür. Zira bunların geçimleri boldur, yedikleri şeyler çoktur, bir tek gıda çeşidi ile iktifa etmeleri nâdirdir. Bir şey yemek için de vakit (ve öğün) beklemezler. Çoğu zaman pişirdikleri şeyleri terbiye etmek maksadıyla gıda maddelerine kuru baharat,

sebze ve meyveler karıştırırlar. Yemeklerin bir veya bir kaç çeşidine kanaat etmezler. Nebatî ve hayvanî kökenli olmak üzere bir tek günde kırk çeşit gıda maddeleri için garip (tuhaf) bir mizac (terkib) oluşur. Nice kere bu nevi gıda maddeleri bedene ve onun parçalarına mülayim olmaktan uzak kalır, vücuda yabancı olur. Sonra artıklarının çok olması sebebiyle kokmuş buharlarla karıştığı için şehirlerdeki hava bozulur. Halbuki hava, ruha neşe (ve güç) verir. Bu neşe vasıtasıyla hazım üzerinde tesirli olan tabii harareti takviye eder.

Sonra şehir halkında riyazet (idman, *exercise*) diye bir şey yoktur. Umumiyetle hareketsiz ve sâkin bir halde bulunurlar. Hayatlarında riyazetten (spor) hiç nasip almamışlar ve onun tesirinde kalmamışlardır. Bu yüzden şehirlerde ve kasabalarda hastalıklar çok görülür. Çok görüldüğü nisbette de buralarda yaşayan insanlar tababet sanatına ihtiyaç duyarlar.

Bedevîlerin yedikleri şeyler umumiyetle azdır. Hububatın azlığı sebebiyle üzerlerinde daha ziyade gâlip olan açlıktır. Hatta bu hal onların âdeti haline gelmiştir. Sürekli olması sebebiyle nice kere bu hal onların cibilliyeti ve tabiatıdır, diye zannedilir. Sonra bedevîler arasında katıklık maddeler ya azdır veya hiç yoktur. Yemekleri baharat ve sebzelerle terbiye etme hususuna insanları sevkeden şey, hadarîlerde görülen refahtır. Halbuki bedevîler bu çeşit lüksten çok uzakta bulunmaktadırlar. O yüzden aldıkları gıdalar basit ve sadedir. Karmakarışık olmaktan uzaktır. Onun için gıda maddelerinin mizacı bedenlerine muvafıktır. (Aldıkları gıdalarla beden yapıları arasında bir uygunluk mevcuttur).

Bedevîlerin teneffüs ettikleri hava şayet bir yere yerleşmiş vaziyette iseler orasının fazla rutubetli ve pis kokulu olmaması sebebiyle; eğer göçebe iseler (intikal sebebiyle) değiştiği için fazla pis kokulu (ve kirli) değildir. Bundan başka fazla hareket sebebiyle bedevîlerde riyazet (spor, idman) mevcuttur. Meselâ at koşturmak, veya avlanmak veya ihtiyaçlarını temin etmek için koşuşturmak onlar için idman yerine geçer. Bütün bunlar hazmı kolaylaştırır ve iyileştirir. Ayrıca sık sık ve tıkabasa yemek yeme hali de onlarda yoktur. O yüzden mizaçları (hadarîlere nazaran) daha sağlam ve hastalıklardan daha çok uzaktır. Bundan dolayı tababete olan ihtiyaçları azalır. Onun içindir ki hiç bir şekilde bedevîlerde tabip yoktur. Bunun yegâne sebebi ondan müstağni olmalarıdır. Zira eğer ona ihtiyaç duysalardı, elbetteki mevcut olurdu. Çünkü tabip için bu vesile ile bedevîler arasında maişetini temin etme imkânı mevcut olur ve bu durum onu orada ikamet etmeye sevkederdi.

Allah'ın kulları arasında öteden beri süregelen nizamı budur ve "Allah'ın nizamında herhangi bir değişiklik görülmeyecektir" (Feth, 48/23).

XXIX. Hat ve kitabet, beşerî sanatlardandır

Yazı, nefste (ve zihinde) olan şeye delâlet etmek üzere kulak vasıtasıyla işitilen kelimeleri gösteren harf biçimindeki bir takım şekiller, çizgiler (ve işaretler)dir. Bunun için yazı, şifahî ifadelere (ve lafzî tabirlere) nazaran ikinci mertebede bulunur. Bu, şerefli bir sanattır. Çünkü yazı (kitabet) insanı hayvandan ayıran beşerî özellik-

lerdendir. Ayrıca yazı zihinde olana (zemâir) insanı vâkıf kılar. Uzak ülkelerde olanlara o vasıta ile maksatlar anlatılır ve iletilir. Böylece ihtiyaçlar görülür. Doğrudan görüşme külfeti ortadan kalkar, ilimlere, marifetlere (tarihte yaşamış) eski kavimlerin bıraktıkları kitabelere, bilgileri ve tarihleri ile ilgili olmak üzere onlar tarafından yazılan hususlara yine onun sayesinde vakıf olunur. Bu gibi yönlerden ve faydalardan dolayı yazı şerefli bir sanattır.

İnsanda yazının kuvve halinden fiil haline çıkışı münhasıran talimle olur. İctima (sosyal teşkilat), umran ve kemâl (lüks) nevinden olan hususlarda ilerleme ve bununla ilgili olan talep nisbetinde bir şehirdeki hat (*calligraphy*) iyileşir. Çünkü o da sanatlar cümlesindendir ve biz daha evvel, "sanatların durumu budur, sanatlar umrana tâbidir", diye yazmıştık. İşte onun içindir ki, ekseriya bedevîler, okuma - yazma bilmeyen ümmîler (eğitim görmeden analarından doğdukları gibi yaşayan kimseler) olarak görmekteyiz. Bunların içinden okuma veya yazma bilenlerin okuması ve yazması da kusurludur, işlek değildir. Diğer taraftan umranı haddinden fazla olan şehirlerde yazı taliminin usûl itibariyle daha mükemmel daha güzel ve daha kolay olduğunu görmekteyiz. Çünkü buralarda sanatlar sağlamca yerleşmiştir. Nitekim çağımızda Mısır'dan bize nakl ve hikâye edildiğine göre orada mesailerini hat (hüsnühat) talimine hasretmiş bulunan muallimler varmış. Bunlar talebelere her harfin vaziyeti ve yazı şekli ile ilgili bir takım kaideler ve hükümler belletiyorlarmış. Hatta bunun da ilerisine giderek talebeye (her bir harfin yazılış) vaziyetini bizzat öğretiyor (ve tatbik ettiriyor)larmış. Bundan dolayı talim, cihetinden talebedeki ilim ve his, *(bilgi ve idrâk) mertebesi pekişmekte ve bu suretle o, melekesini (itiyadını)* en mükemmel bir şekilde ortaya koymaktadır. Buradaki bu durum sanatlardaki mükemmelliğin ve bolluğun bir neticesi olarak ortaya çıkmıştır ki, bunun da sebebi umranın gelişmiş ve geniş mikyasta bir emek (ve iş gücünün) mevcut olmasıdır.

Endülüs ve Mağrib'te hat talimindeki durum öyle değildir. Öğretmen tarafından verilen bir takım kaidelere göre her harf tek tek öğrenciye belletilmez. Talebe kelimelerin yazılışını, onları komple taklid suretiyle öğrenir. Şâkird (kelimelerin imlâsını olduğu gibi taklid ve) tekrar eder, üstat ise onu kontrol eder. Talebenin yazısı iyileşip parmaklarında sağlam bir meleke (itiyat) yerleşene kadar (öğretme ve öğrenme ameliyesi) böyle devam eder. O vakit talebe "mücîd" (iyi yazı yazan, bir nevi hattat) adını alır[7].

7 Burada, A. Ali Vâfî; "Eğitimcilerin Geştalt (külden cüze intikal) metodu veya, "kelime ve cümle usulü" dedikleri, kelime ve cümlelerin resm edilmesini esas alan usûl, vaktiyle Endülüs'te ve Mağrib'te tatbik edilmekte idi. Hecelerin ve kelimelerin belletilmesinde harfleri esas alan ve cüzden külle geçen Mısır'daki eğitim usûlünü tercih eden İbn Haldun bu noktada hata etmektedir", diye yazıyor. Bu nokta doğrudur. Ancak İbn Haldun için esas mesele bu değildir. O, yazıyı bir umran hâdisesi olarak ele almakta, bedevîlik - hadarîlik nazariyesini burada da tatbik etmektedir. Öyle olunca umranca ileri durumda olan Mısır'da yazının daha ileri durumda olacağı gayet aşikardır. İbn Haldun, kitabet ve hattan (*writing* ve *calligraphy*) bahsetmekte, kitabet ve hattı sırf öğrenme kolaylığı bakımından ele almamakta, yazılardaki güzelliği ve muhtelif çeşitleri bilhassa dikkate almaktadır. Ona göre umran ne kadar ilerlerse, yazı sanatı da o nisbette iyileşir ve çeşitlenir. Bu bakımdan Endülüs ve Mağrib'e nazaran umranca ileri durumda bulunan Mısır'daki yazının daha güzel ve daha çok çeşitli olacağı açıktır. Burada anlatılmak istenen esas mesele budur. Diğer taraftan okuma ve

Arap hattı Tubba'lar hanedanlığı zamanında işlek, iyi ve mükemmel olmanın azami noktasına ulaşmıştı. Çünkü bu hanedanlık hadaret ve refah bakımından oldukça gelişmişti. Bu yazıya "hatt-ı Himyerî" (*Himyarite script*) adı verilmişti. Sonra bu oradan (yani Yemen'den, Irak'taki) Hire'ye intikal etti. Çünkü asabiyet bakımından Tubba'larla soydaş olan Âl-i Münzir hanedanlığı burada kurulmuştu. Irak topraklarında Arap mülkü onlar tarafından yeniden tesis edilmişti. Fakat bunlar tarafından kullanılan yazı Tubba'lar arasında mevcut olan yazı kadar iyi değildi. Çünkü iki hanedanlık arasında (zaman) kısa idi ve buradaki hadaret ve ona bağlı bulunan sanatlar vesaire orada olandan geri idi. (Onun için iki hanedanlık arasında hadaret itibariyle fark vardı). Anlatıldığına göre Taif halkı ve Kureyş bu yazıyı Hire'den öğrenmişlerdir. Rivayete göre bu yazıyı Hire'den öğrenen (ilk zat) Süfyan b. Ümeyye veya Harb b. Ümeyye idi. O bunu Eslem b. Sidre'den bellemişti. Bu görüşün (doğru) olması mümkündür ve bu görüş, "Kureyş bunu Irak sakinleri olan İyad'dan öğrenmiştir", kanaatına sahip olanların görüşünden (hakikate) daha yakındır. Gerçi bunlar İyad kabilesine mensub bir şairin:

"Irak sahasına malik bulunan (İyad kabilesi öyle) bir kavimdir ki, hep birlikte yürüyüşe geçtiklerinde (kendilerine mahsus olan) hatt ve kalem de onlarla birlikte yürür", şeklindeki bir beytini delil diye zikretmişlerdir. Lakin bu (kabule şayan olmaktan) uzak bir görüştür. Zira her ne kadar İyad (kabilesi) Irak sahasına konmuş ve yerleşmişse de, o sıralarda bedevîlik hususiyetlerini hâlâ muhafaza etmekte idi. Halbuki hat, hadarîlere mahsus olan sanatlardandır. Bahsi geçen şairin beyti "İyad kabilesi, hat ve kaleme öbür Araplardan daha yakındır. Çünkü şehirlere ait sahaya ve meskûn yerlere yakındırlar" mânasına gelir. Kabule en çok şayan olan görüş şudur: Hicaz halkı yazıyı Hire'den, Hire ahalisi de Tubba'lardan ve Himyer'den öğrenmişlerdir.

İbn Abbar'ın *Kitabu't-tekmile*'sinde görmüştüm: Bu zat İmam Malik'in ashabından olan İbn Ferruh Kayravanî Fasî Endelusî'yi (öl. 175/791) tarif ederken şöyle demiştir: "İsmi Abdullah olan İbn Ferruh, Abdurrahman b. Ziyâd b. En'um (Öl. 156 - 161/772-778 arası)'dan, o da babasından şunu nakletmiştir: Abdurrahman'ın babası (Ziyad), Abdullah b. Abbas'a sordum, diyor:

— Ey Kureyş topluluğu! Bana Arap yazısından (resm-i Arabîden) haber veriniz. Allah, Muhammed'i (s.a.) peygamber göndermeden evvel o hatla yazı yazıyor muydunuz? Meselâ şimdi elif, lam ve nûn harflerini yazarken yaptığınız gibi bu yazının bitişik yazılan harflerini bitiştirerek, ayrı yazılan harflerini ayırarak mı yazıyordunuz?

yazmaya yeni başlamış olan bir talebe için Geştalt usûlü şüphesiz ki daha kolay ve daha faydalıdır. Ancak hocanın talebesine bunun ötesindeki harflerin, yazı stillerine göre kaç türlü ve ne şekilde yazılacağını tek tek göstermesi icab eder; Nesih, sülüs, rik'a ve divanî gibi yazı stillerinin harflerini birer birer yaparak, yaptırarak ve hataları düzelterek öğretmesi lazım gelir. Yazıyı ilk defa öğretmede Geştalt usûlü faydalı olsa bile aynı zamanda incelik ve hüner isteyen hüsnü hatta harflerin önemini anlatmak isterken İbn Haldun, hece, kelime ve cümleleri bir bütün olarak ve ayırmadan taklid suretiyle resmetmenin temin ettiği faydayı ve kolaylığı dikkatten kaçırmıştır.

— Evet.
— Peki bunu kimden öğrendiniz?
— Harb b. Ümeyye'den
— Harb bunu kimden belledi? Üstadı kim?
— Abdullah b. Cud'ân'dan
— Abdullah b. Cud'ân kimden öğrendi?
— Enbar halkından
— Enbar halkı kimden öğrendi?
— Kendilerine uğramış olan bir Yemenliden.
— Sonradan kendilerine katılmış olan bu Yemenli kimden öğrenmiş?
— Hûd Peygamber'e (a.s.) vahiy katipliği yapmış olan Hullecân b. Kâsım'dan.

Şu şiiri söyleyen o zattır:

Her sene yeni bir âdet mi çıkarıyorsunuz?
Veya usûle uygun olmadığı için değişecek olan bir görüş mü?
Sövülen bir hayattan, ölüm bizim için daha hayırlıdır.
Hele sövenler içinde Cürhüm ve Himyer de varsa!"

İbn Abbar'ın *Kitabu't-tekmile*'de naklettiği (asılsız) rivayet burada bitmektedir. İbn Abbar rivayetin sonuna şunu da ilave eder: "Bunu bana Ebu Bekir b. Ebu Cemre (veya Ebu Hamza), Ebu Bahr b. Asi'den (öl. 520/1126) naklederek kitabında bana haber vermiştir. Ebu Bahr bunu Ebu Velid Vekkaşî'den (öl. 489/1096), O Ebu Ömer Talamnakî'den (öl. 429/1038), Ebu Abdullah Müferric'den nakletmiştir. Ben onun hattı ile şu senetle naklettim: Ebu Said b. Yunus'tan (öl. 347/958), o Muhammed b. Musa b. Numan'dan, o Yahya b. Muhammed b. Huşeyş'ten, o Osman (veya Ömer) b. Eyyüb Megafî Tunusî'den, o Buhlûl b. Ubeyde Tücîbî'den, o da Abdullah b. Ferruh'tan (bahis konusu rivayeti) nakletmişlerdir".

Himyer'in "*müsned*" adı verilen bir yazısı vardı. Yazının harfleri ayrı ayrı yazılırdı (bitişmezdi). İzinleri olmadan bu yazının öğrenilmesine müsaade etmezlerdi, Arap yazısını mudar (Kabilesi ve Kureyş), Himyer'den öğrenmişti. Ancak bâdiyede yaşamaları sebebiyle diğer sanatlarda olduğu gibi bu yazıyı da iyi bilmiyorlardı. Bundan dolayı yazı usûlleri sağlam olmadığı gibi mükemmele ve zarafete meyyal de değildi. Çünkü bedevîlik ile sanat arasında (kolay kolay kapatılamayan bir mesafe ve) açıklık vardır. Ekseriya bedevîler yazıya ihtiyaç duymazlar. Onun için Arap yazısı, çağımızdaki Arap yazısı gibi veya bu yazıya yakın bir seviyede bedevî (ve iptidaî) idi. Veya çağımızdaki Arap yazısı o yazıdan daha güzeldir de diyebiliriz. Çünkü çağımızdaki Araplar hadarete daha yakın bulunmakta, şehirlerde ve hanedanlıklarda karışık halde yaşamaktadırlar. (Mudar kabilesi ve Kureyş) ise bedevî hayatın içine daha ziyade dalıp gitmişler ve Yemen, Irak, Suriye ve Mısır ahalisindeki hadaretten çok daha fazla uzak kalmışlardır. Şu halde İslâmın başlangıç döneminde Arap yazısı sağlam, işlek ve iyi olma (*ihkâm*, *itkan* ve *icad*) bakımından son haddine ulaşmış değildi. Hatta orta halli bile değildi. Bu da Arapların bedevî, vahşi (iptidaî) ve sanatlardan uzak kalmış olmalarından ileri geliyordu.

Bahsedilen sebepten dolayı sahabenin kendi hatlarıyla yazdıkları Kur'an yazısında (resm-i Mushaf) görülen hususa dikkat ediniz. Bu yazı iyi ve sağlam (bir imlâ ile yazılmış) değildi. O yüzden sahabenin yazısı bir çok yerde, ehline göre hat sanatındaki resmin (ve imlâ kaidelerinin) icabına muhalif düşmüştü. Sonra seleften olan tâbiûn, teberrüken (mübarek olduğuna inanarak yanlışlığına bakmadan) onları takip (ve taklid) etti. Çünkü Kur'an'ı ilk defa yazanlar Allah Resûlü'nün (s.a.) ashabı idi. O'ndan sonra insanların en hayırlıları da bunlardı. Ona gelen vahyi, Allah'ın kitabından ve kelâmından telakki etmişlerdi. Nitekim çağımızda da bir velinin veya âlimin yazısı aynen taklid edilmekte, doğru veya yanlışlığına bakılmadan onlara ait yazıya (tıpatıp) tâbi olunmaktadır. Üstelik sahabenin yazdığı Kur'an'ın ulviyeti ve kudsiyeti nerede, bunların ki nerede! (Arada kıyas kabul etmez farklı bir durum vardır). Bundan dolayı (sahabe tarafından ortaya konan hatt-ı Mushaf'a aynen) uyulmuş, bu yazı şekli muhafaza edilmiş ve (yanlış okunmaya müsait yerlere gelinince), ulema buna dikkati çekmiş (ve hatalı kıraati işaretlerle önlemiş)tir.

"Sahabe hat sanatına gayet iyi vâkıftı. Bazı kimselerin onların hatları yazı kaidelerine ve imlâ esaslarına muhaliftir diye hayal etmeleri hayal ettikleri gibi değildir. Daha açıkçası bunlardan herbirinin bir izah şekli (sırrı ve hikmeti) mevcuttur," şeklinde bir iddia ortaya atan bazı gafillerin bu konudaki sözlerine sakın kulak asmayınız! Meselâ bunlar لَا أَذْبَحَنَّهُ (Neml, 27/21) ifadesinde fazladan bir elifin bulunduğunu görünce; "Bu, boğazlama fiilinin vaki olmadığına işaret içindir". بِأَيِيد (Zariyat, 51/47) ifadesinde (okunmayan) bir "Ye"nin ziyade edildiğini görünce, "Bu, Rabbanî kudretin kemâline dikkati çekmek içindir", derler. Buna benzer aslı esası olmayan saçma sapan sözler söylerler, (tamamıyle keyfi ve zoraki hükümler verirler). Onları buna sevk eden âmil, "Sahabe yazıyı pek iyi bilmezdi", denilmesi halinde ortaya çıkmasını vehmettikleri kusurdan bu suretle onları tenzih etme gereğine itikat etmeleri, hattın kemâl olduğunu zannettikleri için (yazı bilmemekten hasıl olan) kusurdan onları tenzih etmeleri, yazıyı iyi bilme şeklindeki kemâli (fazileti) onlara nisbet etmeleri (onlar tarafından yazılan) Kur'an yazısının iyi yazıya muhalif olduğunu görünce, bunun için bir takım (sunî) sebepler bulmaya koyulmuş olmaları (ve telaşa düşmeleri)dır. Halbuki onların bu hareketi hiç de doğru değildir.

Bilmek gerekir ki yazı yazmayı bilmek sahabe hakkında bir kemâl (ve fazilet) değildir. Zira evvelce de görüldüğü gibi hat geçim temin etme vasıtası olan şehir sanatları cümlesindendir. Sanatlardaki kemâl (ve fazilet) ise mutlak değil, izafîdir. Zira bir sanatta görülen eksiklik (ve kemâl derecesinden aşağı olma hali) din ve ahlâk itibariyle bir şahsın zatı ile alâkalı bir husus (ve fazilet) değildir. Sadece maişet vasıtalarıyla ilgilidir. Hat, umrana ve umrandaki yardımlaşma haline göre (ileri seviyede) mevcut olur. Çünkü yazı (zihinlerde) ve nefslerde olan şeye delâlet eder. Peygamber (s.a.) ümmî idi. Bu durum, şerefinden dolayı onun hakkında ve makamına nazaran kemâl (ve fazilet) idi. Çünkü o maişetin ve tüm umranın sebepleri ve vasıtaları olan amelî sanatlardan uzak bulunuyordu. Halbuki ümmî olmak bizim hakkımızda kemâl değildir. Çünkü Hz. Peygamber her şeyden kesilerek kendini tamamiyle Rabb'ına vakfetmişti. Biz ise dünya hayatına karşı birbirimizle yardımlaşıyor

(ve böylece geçinip gidiyor)uz. Tüm sanatlarda hatta nazarî ilimlerde (ulûm-ı ıstılahıyye) bile durum budur. Şüphe yok ki Hz. Peygamber hakkında kemâl, bunların hepsinden uzak kalmaktır. Bizim durumumuz ise onunkinin aksinedir.

Sonra Araplar mülk sahibi oldular, şehirler fethettiler, ülkelere hâkim oldular. Basra'ya, Kûfe'ye (ve benzeri merkezlere) yerleştiler. Hanedanlık yazıya ihtiyaç duydu. O vakit yazıyı kullanmaya başladılar. Yazı sanatına ve onun öğrenilmesine talip oldular, onu umumi bir hale getirdiler. Bunun neticesi olarak yazıdaki iyileşme ilerledi. Sağlamlaştı ve Kûfe ve Basra'da mükemmellik derecesine ulaştı. Ancak yine de henüz (mükemmellikte) son noktaya varmamıştı. Hatt-ı kûfî (Kûfî yazısı) çağımızda da bilinmekte olan bir yazı şeklidir.

Sonra Araplar çeşitli bölgelere ve ülkelere yayıldılar. İfrikiye'yi ve Endülüs'ü fethettiler. Abbasîoğulları Bağdat şehrini kurdular. Burada hat (mükemmelliğin) son noktasına ulaştı. Çünkü burası umranca engin hale gelmiş İslâmın yurdu ve Arap hanedanlığının merkezi olmuştu.

(Bağdat'taki hat kaideleri ve şekilleri) Kûfe'dekinden farklı bir hale gelmiş, şekillerin (ve harflerin) iyi, parlaklığın cazip ve görüntüsünün güzel oluşu istikametine meyletmiş, asırların geçmesiyle bu farklılık daha da sağlamlaşmış, nihayet bu yazının bayrağını Bağdat'da Vezir Ebu Ali b. Mükle (272/886-328/940) yükseklerde dalgalandırmıştı. Sonra bu hususta onu İbn Bevvâb diye meşhur olan Kâtib Ali b. Hilâl (öl. 403/1022) takip etmişti. IV / X. asırda ve daha sonra (hüsn-i) hattın talim edilmesi senedi (bu iki şahsa inhisar etti, onlarda) sona erdi. Kaideleri ve şekli itibariyle Bağdat hattı kûfî hattan uzaklaştı. Hatta büsbütün ondan ayrı bir hale geldi. Bu çağlardan sonra büyük üstatların (ve meşhur hattatların) hat sahasındaki sağlam kaide ve şekilleriyle (aklâm) türlü türlü biçimler alarak farklılık daha da fazlalaştı. Yakut Musta'sımî (öl. 698/1299) ve Veli Ali Acemî (Veliyyu'l-Acemî, diye maruf olan Ebu Hasan Ali b. Zengî) gibi sonraki hattatlara gelinceye kadar gelişme devam etti. Yazıyı (hat) talim senedi onlarda durdu. Bu yazı üslubu Mısır'a intikal ederek burada Irak'taki yazı üslubundan azçok farklı bir şekil aldı. Arap olmayan unsurlar, Irak tarzındaki yazıyı burada öğretmeye devam ettiklerinden buradaki yazı tarzı Mısırlıların yazısından farklı, hatta tamamiyle ondan ayrı bir şekil aldı.

Çağımıza gelinceye kadar bilinegelmekte olan hatt-ı İfrikînin (*İfrikî script*) eski tarzı, şark tarzı yazıya yakındır. Mülklerini Endülüs'te yerleştiren Emevîler hadarette, sanatlarda ve hatlardaki halleri itibariyle temayüz ettiler. Bunun neticesi olarak onların Endülüs tarzı hatları belirgin hale geldi. Nitekim bu yazının (kendisine has) şekli çağımızda da bilinmektedir.

Her bölgedeki İslâm hanedanlıklarında umran ve hadaret deryası coştu, mülk büyüdü, ilimler pazarı revaç buldu, kitaplar istinsah olundu. Bunlar güzel bir şekilde yazıldı ve ciltlendi. Saraylar ve hükümdar hazineleri eşi bulunmayan (nadide ve nefis) eserlerle doldu. Muhtelif bölge sakinleri bu hususta rekabete girişti ve yekdiğeriyle yarıştı.

Sonra İslâm hanedanlığı çözülüp gerilemeye başlayınca bahsi geçen şeylerin tümü (ona muvazi bir surette) geriledi. Hilafetin yıkılmasıyla Bağdat'daki (ilim ve ic-

timaî) müesseseler çöktü. O yüzden burada mevcut hat ve kitabet sahasındaki faaliyetler, hatta ilmî çalışmalar Mısır'a, Kahire'ye intikal etti. Buradaki (ilim ve sanat) pazarları hâlâ canlılığını korumaktadır. Burada, bir takım kaidelere istinaden talebelere harflerin resm (ve meşk) edilmesini öğreten hat hocaları vardır. Harflerin vaziyetleri ve şekillerini (yerleri ve biçimleri), aralarında biline gelmekte olan bu kaidelere göre tesbit etmektedirler. Çok geçmeden talebe bahiskonusu harflerin (yazı) şekillerini, sözü edilen vaziyetlere göre sağlam bir biçimde bellemekte, bunu hissen (görerek ve idrâk ederek) öğrenmekte, tecrübe ederek ve (fiilen) yazarak bu hususta maharet kazanmakta ve bunları ilmî kaideler biçiminde kendine maletmektedir. Böylece harfler ve yazı mümkün olan en güzel bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Endülüs halkına gelince oradaki Arap mülkü ve onlardan sonra gelen Berber devleti parçalandığından ahali, muhtelif bölgelere dağılmış, Hristiyan milletler onları hâkimiyetleri altına almış ve bundan dolayı tâ Lumtûne (Murabıt) hanedanlığından çağımıza gelinceye kadar (Müslüman halk Akdeniz'in) bu geçesindeki Mağrip'e ve İfrikiye'ye doğru yayılmış, yanlarında getirdikleri sanatlarla (buradaki) umran ehlinin (medenî faaliyetlerine) iştirak etmişler ve hanedanlığın eteğine sarılmışlardır. Onun için yazılan İfrikiye hattına galebe çalmış ve onu silmiştir. Böylece Kayravan ve Mehdiye hattı buralardaki âdetlerin ve sanatların unutulmuş olması yüzünden unutulup gitmiş ve Tunus ve o civardaki bütün İfrikiye halkının yazıları, Endülüs tarzındaki hattan ibaret kalmıştır. Çünkü Doğu Endülüs'ten sürülen Endülüs halkı (daha ziyade) buralara yığılmışlardı. (İfrikiye'nin eski) yazı tarzı sadece Cerid'te kalmıştı. Çünkü bura sakinleri Endülüslü kâtipler (ve o tarz yazı yazanlar) ile karışık bir şekilde yaşamıyor ve onlarla yakın temasları olmuyordu. Zira Endülüs'ten gelenler sadece başkent Tunus'ta konaklıyorlardı.

Böylelikle İfrikiyelilerin hattı, Endülüslüler tarafından kullanılan hatların en güzellerinden biri olmuş ve bu durum kısmen de olsa Muvahhid hanedanlığının kabuğuna çekilme dönemine girip umranın gerilemesi sebebiyle hadaret ve refah faaliyetinin de gerilemesi zamanına kadar devam etmiştir. O vakit hattın hali de gerilemiş, şekilleri (ve üslupları) bozulmuş, umranın gerilemiş ve hadaretin bozulmuş olması yüzünden o konudaki talim tarzı da bilinmez bir hale gelmişti. Şimdi orada baki olan Endülüs tarzı hatla ilgili eserler, vaktiyle ora sâkinlerinin bu hususta hangi durumda olduklarına şahitlik etmektedir. Zira evvelce de belirtmiş olduğumuz gibi (Bölüm 5, Fasıl 18) hadaret sebebiyle sanatlar iyice kökleşirse onu (ve izini) silmek güçtür.

Daha sonra uzak Mağrib'teki Merinîler hanedanlığı da Endülüs tarzındaki yazıdan bir renk almıştır. Çünkü bunlar Endülüs'ün yakınında bulunuyor, oradan ayrılanlar kendilerini hemen yakınlarındaki Fas'a atıyor ve hanedanlıkta bu gibi kimseleri daima devlet hizmetlerinde istihdam ediyordu. Fakat mülkün merkezinden ve başkentinden uzak kalan yerlerde hattın durumu unutulmuş ve sanki hiç bilinmemiş ve tanınmamış gibi bir hale gelmiştir. Neticede İfrikiye ve iki Mağrip (uzak ve orta Mağrip)'teki muhtelif yazı şekilleri güzellikten uzak bir çirkinliğe yüz tutmuş ve (bu fena yazı ile) istinsah edilen kitaptan onu karıştıran (araştırıcı)lar için zahmet ve meşakkatten başka bir fayda husule gelmez olmuştur. Çünkü istinsah edilen eserlerde

bozukluğa, imla yanlışlığına, hat şekillerinin değişerek iyi ve güzel olma niteliğini kaybetmesine bolca rastlanıyordu. Nerede ise yazı müşkilat çekmeden okunamaz bir hale gelmişti.

"Allah hükmeder ve kimse onun hükmünü geri çeviremez" (Ra'd, 13/41).

İbn Bevvâb diye meşhur olan Bağdatlı yazar üstat Ebu Hasan Ali b. Hilâl'in (öl. 413/1022) basit (doğrusu: kâmil) Bahr'ında ve revisi Ra olan bir kasidesi vardır. Burada hat sanatı ve maddeleri, bu konuda yazılanların en güzeli olacak şekilde ifade edilmiştir. Bu sanatı öğrenmek isteyen istifade etsin, diye bu eserin bu bölümüne onu alıp kayd etmeyi uygun gördüm. Şöyle başlıyor:

Ey güzel yazı (tahrir) yazmak isteyen,
Ve maksadı hüsnü hat ve (güzel) tasvir olan,
Şayet kitabetteki azminde samimi isen,
Bunu kolaylaştırması için (Rabbi yessir,... diye) Mevlâna yönel!
Kalemleri hazırlarken düzgün,
Ve sağlam (kamış seç) ki yazı sanatını iyi (ve harfleri güzel) döktürsün.
Kalem açmaya teşebbüs ettiğinde, yaptığın kıyasta,
Orta olan ölçüyü tercih et
(Kamışın) iki ucuna bak ve kesmeye başla.
Kalemin kesilen yerinden, başına kadar olan boyu
Orta uzunlukta olsun,
Uzun veya kısa olmasın
(Kamışı) tam ortasından yar, o biçimde ki yarığın iki tarafı aynı şekilde ve ölçüde olsun
Bütün bunları ustaca yaptığında,
Maksadını iyi bilen becerikli bir şahsın ustalığı ile
O vakit bütün dikkatini kalemin ucunu açmaya teksif et.
Çünkü tüm maharet burada gösterilir.
Bunun sırrını faş etmemi hiç umma
Çünkü o gizli sırrı ifşada çok hasîsimdir.
Lakin bu hususta söyleyeceklerimin hepsi şu olsun:
Kalemin ucu yuvarlağa çalacak, şekilde eğik (yamuk) olsun
Divitini terbiye edilmiş kuruma (is) batır.
Sıkılmış koruk şırası ve sirke ile işlenmiş kurum'a.
San zernih (*orpiment*) ve kâfur ile
Sulandırılmış kızıl balçığı ona ekle
Hamur mayalandığı vakit hemen yönel
Temiz yumuşak ve denenmiş kağıda
Kağıdı (ihtiyaç nisbetinde) kestikten sonra
Onu cendere ile sıkıştır presle ki
Kırışmış ve tozlanmış bir halde bulunmasın
Sabr ederek meşki, alışkanlık haline getir
Sabırlı kadar kimse muradına nail olmamıştır.
Yazıya (siyah) tahtada başla (ve) onu (tekrarlarla) aşındır.

Kollarını sıvayarak bu işe derhal azm et
Başlangıçta yaptığın meşk ve temrinlerin
Kötü hat olmaları, utanmana sebep olmasın
Çünkü bir şey önce zor olur ama sonra kolaylaşır,
Güçlüğü takiben ortaya çıkan nice kolaylıklar vardır
Muradına kavuştuğun zaman
Bütün neşe ve sevinçler senin olur
O vakit Mevlâna şükr et, rızasını gözet
Şüphe etme ki Mevlâ, tüm şükr edenlerin dileğini yerini getirir.
Elindeki parmaklarının hayırlı şeyler yazmasına heves et
Yazdıkların, fânî dünyada senden yadigâr kalsın
Çünkü yarın (ahirette) insan bütün fiilleriyle karşı karşıya gelecek
Amel defteri açıldığı zaman her şeyi orada bulacak.

Bilinmelidir ki hat, söz ve konuşmanın (kavl ve kelâmın) beyan edilmesidir. Nitekim söz ve konuşma da nefste ve zamirde (zihinde ve kalbte) olan mânaların açıklanmasıdır. Şu halde her ikisinin de delâlet itibariyle vâzih olması şarttır. Ayeti-i Kerîme'de; "Allah insanı yarattı ve ona beyanı (maksadını açıklama tarzını) öğretti" (Rahman, 55/3) buyurulmuştur. Bu âyet, (ister lafzî ister hattî olsun) bütün delillerin ve delâletlerin beyan edilmesine şâmildir.

Şu halde güzel hatta kemâl, delâletin vazılı olmasıdır. Bu da mutat yerlerini alan harflerin açık, herbirinin diğerinden belirgin olacak tarzda şekil ve vaziyetlerinin iyi tanzim edilmesi suretiyle olur. Ancak hattatların (ve yazarların), bir kelimedeki harflerin yekdiğerine bitişik yazılması hususundaki kaideleri (ve ıstılahları) dikkate alınır, kaide olarak ayrı yazılan harfler ise bir istisna teşkil eder. Mesela kelimenin başındaki elifin ayrı yazılması böyledir. Ra, Dat, Dal, Zal ve diğerleri (va) de aynı şekildedir. Diğer taraftan bu harfler kelimedeki bir harfi takiben gelirlerse (sadece arka taraftan) bitişik yazılırlar. Diğer bütün harflerde durum budur.

Daha sonra muteahhir denilen yazarlar (ve hattatlar) kelimeleri dahi birbirine vasl etmeyi ve kendilerince malum bulunan bir takım harfleri hazf etmeyi bir ıstılah ve kaide haline getirdiler. (Bir nevi *steno, stenografi* gibi). Onların yazı tekniğini (kodunu) bilenlerden başkası (divanî ve siyakat denilen) bu hattan anlamaz. Onun için bu yazı şekli mütehassıslarından başkası için okunmaz bir halde kalır. Hükümdarların divanlarını (ve fermanları) kaleme alan ve kadıların sicillerini tutan kâtipler bu hattı kullanırlar. Bunlar sözü edilen teknik ile başkalarından ayrılmış gibidirler. Bunun da sebebi yazılmak üzere kendilerine havale edilen varakın çokluğu, yazılarının meşhur oluşu ve madunlarında bulunan bir çok kimsenin onların tekniğini ihata etmiş olmalarıdır. Şayet bunlar kendi tekniklerinden habersiz olan birine hitaben bir şey yazacak olurlarsa o takdirde bundan (ve şifreli yazılarından) vazgeçip imkân nisbetinde açık bir yazı kullanmalıdırlar. Aksi takdirde yazılan ecnebi bir hat mesabesinde kalır. Zira bu ve yabancı bir yazı, (taraflarca) üzerinde anlaşma hasıl olmadığından aynı hükme tabi olurlar, (ikisi de anlaşılmazdır). Askerî ve malî konularda çalışan devletin resmî kâtipleri hariç, bu kadar (açık yazmama konusu)nda kimse

mazur görülemez. Devletin resmî kâtipleri ise, bahsedilen hususları halktan gizli tutmakla mükelleftirler. Çünkü bu hususlar, gizli tutulması icab eden bir devlet sırrıdır. Bu yüzden devletin resmî kâtipleri kendilerine has teknikle yazdıkları hatta o kadar çok mübalağa ederler ki yazılan bir nevi muamma haline gelir. Muamma güzel koku, meyve, kuş veya çiçek gibi isimleri ifade eden bir takım kelimelerin, harflerin yerine ifade vasıtası olarak kullanılması veya malum harflerin şekillerinden ayrı olarak yazı ile maksatlarını anlatmak için muhatapların üzerinde anlaştıkları bir takım şekiller vaz' etmeleri tekniğidir. Bir çok defa bu çeşit yazıları çözmek için mahir katipler (şifre anahtarı vazifesi gören) bir yazı tertip ederler. Gerçi remizli yazılar, daha evvel belli bir takım kıstaslara istinat eden kaidelere göre yazılmış değildir. Ama yinede usta kâtipler (şifre tarzındaki) yazıyı kendi idrak ve zekalarıyla çözerler. Ve buna, "muamma çözmek", adını verirler. Bu konuda ilgili kişilere ait meşhur bir takım defterler (ve anahtar kitaplar) vardır[8].

"Alim ve hakim olan Allah'tır" (Yusuf, 12/83).

8 İbn Haldun, *Mukaddime*'nin tamamına şâmil olan önemli bir kanaatini burada açık bir şekilde örneklendirmektedir. Şöyle ki: Bazılarına göre Taifliler ve Kureyş, yazıyı Hîrelilerden, diğer bazılarına göre İyad'dan öğrenmiştir. Şimdi acaba bu iki rivayetten hangisi doğrudur? İbn Haldun'un usûlüne göre bu hususta hak olanı tesbit etmenin yolu, nakd-i rical esasına göre haberlerin senedlerini tahkik ve tetkik değildir. Bu konuda umran ilminin esaslarına müracaat etmek gerekir. İctimaî kanunlar, medenî şartlar, kültürel âmiller, tarihî inkişaflar ve beşerî imkânlar neyi icab ettiriyorsa gerçek odur, isterse bu yoldan varılan netice bütün menkûlâta ve merviyata aykırı olsun. Bu takdirde nakillere ve rivayetlere hurafe nazariyle bakılması icab eder.
İctimaî kanunlar bu meseleye şu şekilde tatbik edilir: Acaba Hîreliler mi yoksa İyâd kabilesi mi daha hadarî ve medenîdir? Eğer İyâd kabilesi, Kureyş gibi bedevî ise, Kureyşin yazıyı onlardan öğrenmiş olması imkânsızdır, bunun aksini ifade eden rivayetlerin, ictimaî gerçeğe aykırı olduklarından hiç bir kıymetleri yoktur. İyad kabilesinin, Kureyş gibi bedevî olduğunu, Hîrelilerin daha ziyade hadarî olduklarını dikkate alan İbn Haldun'un ne yolda tercihler yapacağını tahmin etmek hiç de zor bir şey değildir. Bu bölüm dikkatle okunduğu zaman, beşerî hâdiseleri ve ictimaî vakaları izah ederken İbn Haldun'un bedavet ve hadaret nazariyesine ne kadar sıkı şekilde bağlı kaldığı daha iyi görülür. Bazılarına göre İbn Haldun'un felsefesinin esası asabiyet değil, bedevîlik - hadarîliktir. Bedavetten hadarete, iptidaîlikten medenîliğe geçiş, bir kavmin ve cemiyetin bünyesinde köklü, şümullü ve sürekli değişiklikler meydana getirir. Bu geçiş, adeta o kavimler ve cemiyetler için yeniden doğuştur. Bu geçişi temin eden mânevi âmil asabiyettir, umran bir madde, devlet bir suret mesabesinde olduğundan, asabiyete dayanılarak kurulan bir devlet, bütün ictimaî faaliyetleri ve medenî müesseseleri yönlendirip şekillendirmektedir. Ama asabiyeti vücuda getiren de bedevîliktir. Bedavet şartları içinde doğup gelişen asabiyeti yok eden ise hadarettir. Asabiyetin beşiği bedevîlik, mezarı hadarîliktir. Bir bakıma bedavete ve hadarete hareket ve canlılık veren asabiyet, diğer bir bakımdan onların elinde esir gibidir. Kaderini o iki âmil tayin etmektedir. Onun için ictimaî ve bilhassa tarihî tetkiklerde kavimlerin ve cemiyetlerin, önce bedevî iken sahip oldukları veya sahip olmaları kabil olabilen umranlarını, sonra hadarî umrana geçiş tarzlarını, daha sonra da hadaretteki hallerini dikkatli bir şekilde göz önünde bulundurmak kat'î bir zarurettir. Tarihî gerçekler, o pek çoğu hurafeden ibaret bulunan asılsız rivayetlerle değil, ancak bu suretle tesbit edilebilir. İslâmiyet doğduğu zaman Mekke'de ki Kureyş, Medine'deki Evs ve Hazrec kabileleri tamamiyle bedevî olduklarından, yaşadıkları döneme Cahiliye çağı ve ümmîlik tavrı deniliyordu. Cahil, ümmî ve bedevî bir kavimde okuma - yazmanın bulunmayacağı gayet açıktır. Böyle bir kavmin içinde tek - tük okuma yazma bilenler olsa bile, bunların eksik ve geri bir durumda bulunacakları, bu kavmin hadarîlik dönemine geçmesi esnasında, da bu halin görüleceği tabiîdir. Bu itibarla, bedavet tavrı ve şartları içinde yaşayan

XXX. Sahaflık sanatı (ve kitap imalatı)

Eskiden ilmî eserlerin ve (dairelerde tutulan) sicillerin (kuyudat ve muamele defterlerinin) istinsah edilmelerine, ciltlenmelerine, rivayet ve zabt cihetinden tashih edilmelerine önem verilirdi. Bunun sebebi hanedanlıkta görülen azamet ve hadarete tâbi olan hususlardaki ilerlemedir[9]. Çağımızda (büyük İslâm) hanedanlığının yıkılmış ve umranın gerilemiş olması sebebiyle bu sanat da ortadan kalkmıştır. Halbuki eskiden İslâm ümmetindeki sahhaflık, Irak ve Endülüs'te coşan bir umman idi. Çünkü bu sanat tümü ile umrana tâbi olan bir şeydir (mevcudiyeti ve inkişafı, hükümet eden) hanedanlığın sahasının genişliğine, bu sanatla ilgili pazarın umranda ve devlette revaçta olmasına bağlıdır. Bu yüzden eskiden ilmî eserler ve kitaplar (divanlar) çoktu. Bu nevi eserler ve kitaplar her yerde ve her zaman büyük bir arzu ile halk arasında elden ele dolaşır, istinsah edilir ve ciltlenirdi. Böylece sahaflık sanatı ortaya çıktı. Sahhaflar (verraklar) istinsah, tashih, ciltçilik ve kitap ve eserlerle (divanlarla) alâkalı sair hususlarla uğraşmayı meslek edinmişlerdi. Bu sanat, umranı büyük olan şehirlere mahsustu.

Eskiden ilmî eserlerin istinsahında devletle ilgili resmî evrakın; iktaların ve beratların (*sukûk*, şehadetnâme) yazılmasında sanatkârlar tarafından hususi surette hayvan derisinden hazırlanmış bulunan parşömenler (ve defterler) kullanılırdı. Bunun

Mekkeli ve Medineli Müslümanlar, Kur'an'ı yazarlarken muttarid, mazbut ve muntazam bir imlâ kaidesiyle yazamamışlardı. Zira o vakit şimdi olduğu gibi imla kaideleri yoktu. Bunun için Kur'an'da yazıldığı halde okunmayan, okunduğu halde yazılmayan ve yazıldığından başka türlü okunan harfler ve ibareler yer almıştı. Bunun sebebi Kur'an'ı yazan sahabenin iyi bir yazı tekniğini ve güzel bir imlâ şeklini bilmemiş olmalarıdır. Kur'an'da, yer alan sözkonusu ibareler, imlâ itibariyle yanlıştır, denilebilir. Ama sonradan vücuda getirilen imla kaidelerine bakarak, bu kaidelerin mevcut olmadığı bir zamanda yazılan mezkûr ibarelere yanlış, demek de doğru değildir. Bu bakımdan meseleyi bir bedavet - hadaret ve tarihî gelişme şeklinde görmek icab etmektedir. Diğer taraftan, sonradan geliştirilmiş bulunan yazı şeklinin ve imla tarzının aynen ashap tarafından bilindiğini, ashabın buna rağmen Kur'an'ı malum biçimde yazdığını, binaenaleyh, bahsedilen tarzdaki Mushaf'ın resm-i hattında nice esrar, hikmet, dekaik ve hakaik bulunduğunu iddia edip duranlar vardır. İctimaî ahvalden gafil olan bu kişiler, cemiyetin gelişme sürecini ters çevirdiklerinden dinî ve tarihî hakikatları anlama imkân ve kabiliyetini de kaybetmişlerdir. Ahlâkî ve dinî fazileti ve kemâli, sanattaki mükemmellikten ayırt edemediklerinden, ashabın iyi bir imlâ ve güzel bir hat bilmeyişini aynı zamanda dinî ve ahlâkî bir noksanlık ve kusur olarak görmekte, ashabın mükemmel şekilde bir imlâ ve fevkalâde bir hat bildiğini iddia etme hususunda ısrar etmektedirler.

Araplar, bedevî olduklarından ve umumiyetle de hep bedevî kaldıklarından hüsnü hat onlar arasında ya hiç gelişmemiş, veya bir dereceye kadar gelişmişse de sonradan yine gerilemiştir. Emevîler ve Abbasîler döneminde, o çağın kültür merkezlerinde yazıyı geliştirenler ekseriya Arap olmayan unsurlardır. Hüsnü hattın en güzel şekilleri ve bir çok yeni nevileri ise Selçuklu ve Osmanlı hattatlarının usta elleriyle vücuda getirilmiştir. Bunlar bu yazıyı mükemmel ve fevkalade güzel bir şekilde yazarlarken, Araplar aynı yazıyı çok iptidaî bir şekilde yazıyorlardı. Zira hadaret ve bedavet şartları bunu gerektiriyordu. O yüzden "Kur'an -Hicaz'da nazil oldu, Mısır'da okundu, İstanbul'da yazıldı", sözü meşhur olmuştur. Aslında aynı durum bilhassa mûsiki ve mimaride de bahiskonusudur.

9 Verâket ve sahhaflık eskiden kitap alışverişi, ciltlenmesi, istinsah ve tashihi işine, kısaca kitap imalatına denirdi. Bu işle uğraşanlara "*verrak*" ve "*sahhaf*" ismi verilirdi. Buna yayıncılık, kitapçılık ve kitapçı da denebilir.

sebebi ilerde izah edeceğimiz veçhiyle İslâmın başlangıç döneminde refahın (ve servetin) çok, telif eserlerin ise az olması idi. Buna ilaveten resmî devlet evrakı ve kuyudâtı (resâil ve sukûk) da az idi. Bunun için yazılan yazıların şerefini ve önemini belirtmek, sıhhatli ve mükemmel olmalarını temin etmek maksadıyle parşömenler (deri kağıtlar, rukûk) üzerine yazı yazmakla iktifa ettiler. Sonra telif ve tedvin deryası coştu. Resmî yazışmalar ve kuyudat çoğaldı. Parşömenler bu ihtiyacı karşılamaz hale geldi. (Abbasî vezirlerinden) Fadl b. Yahya, bir kağıt imalathanesinin kurulmasını tavsiye etti. Kağıt imalatına geçildi. Resmî devlet evrakı ve kuyudatı için bu kağıtlar kullanıldı. Bundan böyle halk resmî ve ilmî yazılar için kağıttan mamul sayfalar kullanmaya başladı. Bu suretle kağıt imal etme sanatı bir hayli mükemmelleşti.

Sonra ilim ehlinin ilgisi ve devlet adamlarının himmeti, ilmî eserleri zabt ve bu eserlerin müelliflerine ve râvilerine ulaşan rivayet senetlerini tashih etme hususuna inhisar etti, bu noktada durdu. Çünkü tashih ve zabtta en mühim husus budur. Zira sözler sahiplerine (ilmî ve hukukî akval kaillerine), usûlüne göre istinbat edilen fetvalar ise bunlarla, hükmeden müctehidlere bu vasıta ile isnat edilir. Metinleri, onları tedvin edenlere isnad etmek suretiyle tashih etme durumu olmasa, onlara yani müctehid imamlara ne bir kavl ne de bir fetva isnad etmek (ve falan imamın reyine, filan müctehidin kavline göre meselenin hükmü şudur, demek) sahih olmaz.

Muhtelif bölgelerde, dönemlerde ve zümrelerde mevcut olan ilim ehlinin ve ihtisas sahiplerinin hali işte böyle idi. (Her ilim ve sanat mensubu üzerinde çalıştığı ilmin ve sanatın kurucusunu ve bu ilim veya sanatın kendisine intikal etmesinde vasıta olan isnadı bilirdi). Bilahere bunun faydası sadece hadis sanatına (fennine) inhisar edene kadar durum böylece sürüp gitmişti. Çünkü hadis sahasında isnadın (ve rivayet zincirinin) en büyük faydası, "sahih, hasen, müsned, mürsel, maktu' ve mevkuf" olan hadisleri "mevzu" olanlardan ayırt etmektir. Artık o da ortadan kalkmış ve onun kaynağı (özeti) ümmetçe kabule mazhar olan şu (meşhur hadis mecmualarında ve) ana eserlerde toplanmıştır. Bununla meşgul olmak, (hadislerin sened ve isnadlarıyla uğraşmak bugün için) beyhude bir iş haline gelmiştir. Artık rivayetin ve onunla meşgul olmanın bir semeresi kalmamıştır. Sadece sözü edilen hadisle ilgili kaynak ve temel eserlerin, bunun dışında fetva (ve hüküm vermek) için gerekli olan kitapların ve daha başkaca yazıların (divanların) ve ilmî eserlerin tashihi ve bunlara ait senetlerin müelliflerine muttasıl olmaları (bugün için de) bahiskonusudur. Bu suretle onlardan nakl ve onlara isnad sahih olur. Doğuda ve Endülüs'te bu usûlün caddesi düzgün ve yolları açıktı. Ondan dolayı o çağlarda onların bölgelerinde istinsah olunan yazıların gayet muhkem, mükemmel ve sıhhatli olduğunu görmekteyiz. O çağlardan zamanımıza kadar gelen ve her tarafta insanların ellerinde dolaşan eski metinler (ve ana kaynaklar, usûl-ı atîka) bu hususla onların son derece ilerlediklerine şahitlik etmektedir. Her memleket halkı bu eserleri günümüze kadar nakledegelmiş ve üzerinde titremiştir.

Şimdi bu usûller Mağrib'te ve bura halkı arasında tamamıyla ortadan kalkmıştır. Çünkü buradaki umranın gerilemesi ve aslının da bedavet olması (veya sakinlerinde bedavetin mevcut olması) sebebiyle hat sanatı, zabt ve rivayet inkıtaa uğramış (ana eserler ve yazılar bir takım iptidaî yazılar (hutût-ı bedeviye) ile istinsah edilir olmuş-

tur. Berber talebeleri elyazılarının fena, fazla bozuk ve karışık olması sebebiyle, bu kitapları bir şey anlaşılmaz bir takım sayfalar halinde istinsah etmişlerdi. İncelemek için bu sayfaları karıştıranlar, büyük bir müşkilatla karşılaşmışlar, çok nadir haller müstesna bu çeşit yazı ile yazılan eserlerden hiç bir fayda temin edememişlerdir.

Bir de yine aynı vaziyet sebebiyle fetvalarda da bir takım aksaklıklar görülmüştür. Zira umumiyetle nakledilegelmekte olan (fıkhî ictihadlar ve) akval, mezhep imamlarından değil, sadece bahsedilen kitaplardan olduğu gibi rivayet ve telakki edilmekteydi. Bundan başka telifin tekniği hakkında fazla bir şey bilmeyen ve o maksada yetecek kadar sanatlara (ve fenlere) sahip olmayan (onun için de telif ettikleri eserlerin kaynaklarını yanlış okuyan ve onlardan hatalı nakiller yapan) bazı fıkıh imamlarının eser telif etmeye kalkışmaları da zikredilen durumu takip etti. Bu usûlden (ve fenden) Endülüs'te silik bir izden başka bir şey kalmamıştır ve o da mahv olmaya yüz tutmuştur. Nerede ise Mağrib'te ilim tamamıyla yok olmak üzeredir.

Allah işinde gâlib ve hâkimdir.

Şu çağda bize ulaşan haberlere göre şark (İslâm dünyasın)da rivayet sanatı payidardır. Çünkü buralardaki ilim ve sanat pazarları revaçtadır. Onun için yazılı metinleri (ve divanları) tashih etmek isteyenler maksatlarına ulaşmak için fazla bir müşkilatla karşılaşmazlar. Nitekim ilerde bundan bahsedeceğiz. Ancak istinsahta kullanılmak üzere burada mevcut olan iyi vasıftaki güzel hat, Arap olmayan kavimlere aittir. Yoksa Mısır'daki nesh (ve kitap istinsahı) de Mağrib'te olduğu gibi, hatta ondan da fazla bozulmuştur[10].

Emrinde galib olan Allah'tır.

XXXI. Mûsikî sanatı

Bu sanat, (mûsiki fenninde var olduğu) bilinen muntazam nisbetler üzerine takti' olunan seslerle, mevzun şiirlerin ahenkli (besteli) hale getirilmesinden ibarettir. Takti' esnasında her ses üzerinde tam olarak tevki olunur (bir gam meydana getirilir). Böylece bir nağme (*rhythmic mode*, *tûne*) teşkil edilmiş olur. Sonra sözü edilen nağmeler, bilinen bir takım nisbetler dahilinde yekdiğeriyle terkip edilir. Bundan dolayı bahiskonusu tenasüb (*harmony*) ve zikredilen seslerde hasıl olan keyfiyetler sebebiyle o nağmeleri dinlenmek kulağa hoş (zevkli, *pleasant*) gelir. Zira mûsikî ilminde izah edilmiş olduğu üzere sesler arasında bir tenasüp vardır. Bir ses; yarımses, çeyrek-ses, beştebir-ses veya diğer bir sesin onbirde bir parçası olan ses olabi-

10 Yazı ve kitapçılık sanatları ve meslekleri medenî ve kültür hayatı ile yakından ilgilidir. İbn Haldun, çağında bu sahadaki faaliyetlerin gerilediğinden ve yok olmaya yüz tuttuğundan bahsederken şüphesiz ki, İslâm medeniyetinin gerilediğini ve yıkılmak üzere olduğunu anlatmak istiyordu. Endülüs ve Kuzey Afrika'dan ibaret olan Batı İslâm âlemi için bu kanaatini kesin bir dille ortaya koyuyor. Ancak doğu İslâm dünyasından gelen haberleri dikkate alarak ve oradaki büyük hanedanlara bakarak buralarda medenî faaliyetlerin canlı ve ileri bir durumda olduğunu tahmin ediyor. Bazan da bu tahminin doğruluğundan şüphe ediyor. Aslında başta Osmanlılar olmak üzere yazı, hüsnü hat, kitapçılık, ciltçilik, mimarî, mûsikî ve edebiyat gibi güzel sanatlar doğu İslâm ülkelerinde daha sonraki asırlarda da gelişmeye devam etmiş, ancak bütün aklî, tecrübî ve dinî ilimler gerilemeye devam etmiştir.

lir. Bu sesler kulağa gelirken bahiskonusu nisbetlerdeki fark onu basit halden çıkarak mürekkep olma vaziyetine sokar. Mürekkep (ve besteli) seslerin hepsi kulağa hoş gelmez. Daha doğrusu kulağa hoş gelen (seslerin) bir takım hususi terkibleri (ve besteleri, makamları) vardır. Mûsikî ilminin ehli olanlar bu terkipleri tesbit etmişler ve bunların üzerinde konuşmuşlardır. Nitekim yeri gelince bu husus anlatılacaktır[10/1].

Müzikal nağmelerdeki bu ahenk cansız maddelerden hasıl olan diğer bir takım seslerin takti' edilmesiyle de vücuda getirilebilir. Bu da bu maksatla hazırlanan çalgı âletlerine (enstrüman) ya vurularak veya üflenerek olur. (Vurulma veya üflenme neticesinde hasıl olan) seslerin kulağa hoş geldiği görülür. Bu âletlerin çağımızda bir takım çeşitleri vardır. Bunlardan birine "şebbâbe" (mizmar-i Irakî ney) adı verilmektedir. Bu âlet içi boş bir kamıştan yapılır. Kamışın üzerinde (belli yerlerde) belli delikler açılır. Üflenen nefesi, bu âlet ses haline getirir. Bunun içinden ve sözü edilen deliklerden düzgün bir ses çıkar. Her iki eldeki tüm parmaklar bahsedilen deliklerin üzerine bilinen bir tarzda konulmak suretiyle takti' edilir. (Belli ölçüdeki ses parçalarına ayrılır). Bu suretle onda mevcut olan sesler arasında belli nisbetler hasıl olur. Aynı şekilde mütenasip olarak (yekdiğerine) bitişir. O yüzden bunu idrâk eden kulak haz alır. Bunun sebebi de bahsettiğimiz tenasüp (*harmony*)dür.

Bu cins âletlerden biri de "zulâmi" adı verilen mizmardır, (kara ney, zurna). Bu da kamış şeklinde olup ağaçtan yapılır. Ağacın iki tarafı yontulur, içi boştur (ama ney gibi muntazam bir) yuvarlaklığı yoktur. Bunun sebebi ayrı ayrı iki parçadan meydana gelmiş olmasıdır. Aynı şekilde bu âletin üzerinde de belli sayıda delikler vardır. Âlette ucuna takılan küçük bir düdükle üflenir. Ses bu vasıta ile âletin içine girer, nağmeleri keskin olan bir ses çıkarır. Şebbâbede olduğu gibi bunda da sözü edilen deliklerden sesleri takti' ameliyesi parmaklarla icra edilir.

Zamanımızdaki çalgı âletlerinin en iyisi "bûk" (*trompet*)tur. Trompet uzunluğu bir arşın kadar olan içi boş bakırdan yapılır. (Baştan sona doğru gidildikçe) git gide genişler. Son noktada açıklık el ayasına yakındır. Ucu kesik kalem biçiminde (yamuk)dir. Buna, ucuna takılan küçük bir düdükle üflenir. O (Yamuk) açılmış bir kaleme benzeyen) bu düdük, nefesi trompete iletir. O vakit aletten kaim ve kaba bir ses çıkar. Bunda da belli sayıda delikler vardır: Bu deliklerden çıkan nağmeler aynı şekilde tenasüp üzere parmaklarla takti' olunur. Onun için çıkan ses haz verir.

Bunlardan diğer bir kısmı telli çalgı âletleridir. Bunların hepsinin içi boştur, bir kısmı yarım küre gibidir. Meselâ: "Berbat ve rebab" böyledir. Diğer kısmı dört köşe (ama yamuk) dur. Meselâ "kanun" böyledir. Âletin yüzeyine belli sayıda teller yerleştirilmiştir. Bu teller kanunun baş tarafına yerleştirilen oynak bir çiviye bağlıdır. Bu çivi döndürülmek suretiyle ihtiyaç nisbetinde tellerin gerilmesi veya gevşetilmesi temin edilir. Sonra teller ya mızrabla veya kavisin iki ucu arasına ve tellerin üzerinden geçen diğer bir telle çalınır. Daha evvel bu tele mum veya kündür (*mastic*) sürülür. Mızrab (veya tel) hafif bir surette âlet üzerindeki tellerden geçirilerek veya bir telden

10/1 Bkz. bu kitap, s. 510.

öbür tele nakledilerek ondaki sesler takti' olunur. Aynı zamanda sol elin parmakları bütün telli âletlerde tellerin uçlarına vurarak veya teli kaşıyarak bir tevki (ahenk) meydana getirir. Bu suretle haz veren mütenasip sesler hasıl olur.

Bazan mütenasip bir ahenk (tevki') ile, pirinçten mamul dümbeleklere bir çomakla vurulur. Veya aynı şekilde çomaklar yekdiğerine vurulur. Bunun neticesinde de kulağa hoş gelen bir ses meydana gelir.

*
* *

Şimdi mûsikîden hasıl olan hazzın sebebini açıklayalım: Yerinde, (hazzın ne olduğunu izah eden eserlerde) sabit olduğu gibi haz (lezzet, zevk, *pleasure*) mülayim bir şeyin idrakinden (ruhun, kendisine münasib düşen bir şeyi elde etmesinden) ibarettir. Diğer yandan hisle bilinen şeylerin (mahsusun) sadece keyfiyeti idrâk olunur. Bu keyfiyet, onu idrâk eden şahsa mülayim ve münasip düşürse zevkli olur. Şayet ona zıt ve ters düşerse acıklı (*painful*) olur. (Haz ve elem budur). İmdi tatların mülayim olanı, keyfiyeti itibariyle tat alma hassasının mizacına münasip düşenidir. Dokunma duyusuna mülayim düşen şeylerde de durum aynıdır. (Haz veren) kokular, kalpteki ruhun buharının (kalpte bulunan buhar şeklindeki ruhun) mizacına münasip düşer. Zira bu ruh idrâk etme hususiyetine sahiptir ve koku alma duyusu bunu ona iletir. Bundan dolayı rayihalı bitkiler ve kokulu çiçekler ruh için daha hoş kokuludur ve daha fazla mülayimdir. Çünkü kalpteki ruhta mevcut olup, onun mizacından ibaret olan hararete galebe eder. Görülen ve işitilen nesnelerde mülayim, olan husus, keyfiyetlerinde ve şekillerindeki vaziyetler itibariyle onlarda mevcut olan tenasüptür. Buysa nefse göre çok münasip ve gayet mülayim (hoş) bir şeydir[10/2].

Görülen bir şey, maddesi sebebiyle kendisinde mevcut olan hat ve şekillerindeki tenasüp itibariyle hususi maddesinin gerektirdiği kemâl derecedeki tenasüp ve vaziyetin haricine çıkmıyorsa –ki idrâk konusu olan her şeydeki cemalin ve hüsnün (hoş ve güzel olmanın) manası budur– bu takdirde bu vaziyet, idrâk sahibi nefs için münasip (tenasüplü, ahenkli, *harmony*) olur. O yüzden onun mülayemetini idrâk eden nefs haz alır. İşte bunun içindir ki mahabbette meftun olma derecesinde bulunan âşıkların "ruhlarımız sevgilinin ruhu ile imtizaç etmiştir" diyerek muhabbet ve aşklarındaki nihaî noktayı ifade ettiklerini görmekteyiz.

[Bunda bir sır vardır, şayet ehli isen, onu anlayabilirsin. Bu, mebde (ve menşe) deki ittihadı ifade eder. Senin dışında kalan her şeyi iyi düşünür ve taşınırsan, bidayet ve menşe itibariyle onunla senin aranda bir ittihadın mevcut olduğunu görürsün. (Maddî) varlıklar âleminde seninle diğer şeyler arasındaki ittihad bunu sana gösterir].

Başka bir bakımdan bunun manâsı şudur: Hükemanın söylediği gibi "vücud" (kavramı) bütün mevcudat arasında müşterektir. Onun için (nefs), kendisinde kemâl müşahede ettiği bir şeyle, ittihad etmek üzere onunla imtizaç etmeyi arzu eder. [Daha açıkçası, bu durumda nefsin meraını, vehim (ve hayal âlemin)den çıkarak, mebde'in

10/2 Bkz. bu kitap, s. 509.

kevn ile (Tanrının masiva ile) ittihad etmesinden ibaret olan hakikate ulaşmaktır][11].

Mevzuundaki tenasübü itibariyle insan için kemâli, idrâk etmeye en münasip ve en elverişli olan şey bizzat kendisinin insanî şeklidir (*human form, ahsen-i takvim*). O yüzdendir ki insanın, kendi hatlarında ve sesindeki cemâli ve hüsnü idrâk etmesi, fıtratına en uygun olan idrâklerden (ve his konusu olan hususlardan) olmuştur. Onun için her insan fıtratı gereği görülür ve işitilir cinsten olan güzeli arzu eder. (Göze ve kulağa hitap eden güzel sanatlara tabiî bir ilgi duyar), işitmeye ve dinlemeye mevzu olan hususlardaki güzellik ise seslerin mütenâfir değil, mütenasip (nahoş değil, hoş) olmalarıdır.

Bunun izahı şudur: Seslerin pestlik, tizlik, yumuşaklık, sertlik, titreklik ve sıkışıklık (yoğunluk) ve saire gibi bir takım keyfiyetleri mevcuttur. Bunların güzel olmalarını icap ettiren husus aralarında mevcut olan tenasüptür. İmdi önce belli bir sesten onun zıddına veya misline aniden geçilemez, belki tedricî olarak geçilir. Sonra aynı şekilde (tedricen) geri dönülür, iki sesin arasına, her ikisinden de farklı olan bir (üçüncü) sesin girmesi şarttır. Mütenâfir (tenafur-i hurûf) ve mahreçleri birbirine yakın olan harflerden meydana gelen terkipleri lisancıların çirkin bulmalarını dikkate alarak bu husus üzerinde düşününüz. Çünkü bu (mûsikî) da o çeşitten bir şeydir, ikinci olarak bölümün başında da geçtiği gibi ses parçaları arasında bir tenasüp temin etmelidir. İmdi tam bir sesten onun yarısına veya üçtebirine veya onun belli bir parçasına geçilir. Mûsikî sanatının üstadı olan kişilerin tesbit ettikleri münasip geçiş esaslarına göre hareket edilir. Bu sanatın üstadları olan zevatın anlattıkları gibi keyfiyetleri itibariyle sesler belli bir tenasüp üzere olursa (ruh için) mülayim ve hoş olur.

Bahiskonusu tenasübün, bir de basit ve sade bir nevi mevcuttur. Ne bir sanata ne de bir talime muhtaç olmadan bir çok kimsenin tabiatında bu tenasüp (ve mûsikî kabiliyeti) vardır. Nitekim tabiatında (edebiyat okumadan) vezin üzere şiir söyleme, âhenge göre raks etme ve benzeri şeyler (ve istidatlar) mevcut olan kimseleri görmekteyiz. Halk arasında bu kabiliyete; "*müsabaka meydanı*" (*midmâr*, at koşturma sahası, *musicalness*) adı verilmektedir. Kur'an okuyucularının (kurra) bir çoğu bu mesabededir. Bunlar Kur'an okudukları zaman tıpkı bir mûsikî âleti (bir mizmar) gibi seslerine güzel (ve tabii) bir ahenk verirler. O yüzden (icra ve) ifadelerindeki güzellikten ve nağmelerindeki tenasühten dolayı haz alır (ve dinleyicilerini neşelendirir)ler.

Bahiskonusu tenasübün diğer bir kısmı terkibten (ve bestelerden) meydana gelir. Bunu bilme hususunda herkes birbirine müsavi olmadığı gibi bilen her şahsın tabiatı da, bildiğini icra etmesi için kendisine muvafakat etmez. Mûsikî ilminin inceleme sahasına giren telhin budur. Nitekim ilerde ilimlerden bahsederken bunu izah edeceğiz.

İmam Mâlik (r.a.) tegannî (telhin ve melodi) ile Kur'an'ın okunmasını inkâr et-

11 Köşeli parantez içindeki metin, *Mukaddime*'nin Bursa yazmasında, Paris baskısında ve Pîrîzâde tercümesinde yoktur. Fakat Mısır ve Beyrut baskılarında mevcuttur. Bu ifadelerin vahdet-i vücûdu savunduğu aşikardır. Halbuki ilerde tasavvuf bahsinde İbn Haldun, vahdet-i vücûda karşı tavır alacaktır. Bundan dolayı bu ifadelerin İbn Haldun'a aidiyetinden şüphelenen Rosenthal, bu metinleri dip notta vermiştir. Fakat maksat âşıkın maşukta, sanatkârın sanatta ve güzelde fani olması şeklinde anlaşılırsa bu ifadeler İbn Haldun'un vahdet-i vücûd konusundaki telakkisi ile bir bakıma çelişmez.

miş (caiz görmemiş), İmam Şafiî (r.a.) ise, buna cevaz vermiştir. Buradaki melodiden (telhin) maksat, mûsikîdeki sanatkârane melodiler değildir. Çünkü bunun mahzurlu olduğu hususunda bir ihtilafın olmaması lazım gelir. Çünkü hangi şekilde olursa olsun gına (*singning* ve çalgı) sanatı Kur'an'la uyuşmaz. Zira kıraat ve eda, (tecvid kaideleri ile tesbit edilen) bir miktar belli seslere ihtiyaç gösterir. Bu suretle yerlerine göre harflerin işbâ'ı tûl veya kasr ile okuyanlara göre medlerin miktarı ve emsali hususlar tayin edilmiş olur. Diğer taraftan mûsikî melodileri (telhin) de muayyen miktardaki belli seslerden meydana gelir, bunsuz olmaz. Telhinin hakikati konusunda söylediğimiz tenasübün mevcut olabilmesi için buna ihtiyaç vardır. Tearuz etmeleri (ikisinden birinin tercih edilmesi mecburiyeti hasıl olması) halinde, ikisinden birine itibar edilmesi, öbürünü ihlâl edebilir. (Onun için mûsikî kaideleri ile kıraat kaideleri bağdaşmaz). Bu yüzden her şeyden evvel Kur'an tilavetinin nazar-ı dikkate alınması lazım gelir. Tâ ki nakledilegelmekte olan Kur'an kıraati ile ilgili (meşhur ve mütevatir) rivayetlerde bir tegayyür (tahrifat) vukua gelmesin. Şu halde mûsikî melodileri ile, Kur'an kıraatında muteber olan eda, hiç bir şekilde telif edilemez. (Bazı imamların caiz gördükleri telhin ve melodiden) maksat bahsettiğimiz gibi midmâr (ve istidat) sahibinin (eğitime ve sanata ihtiyaç göstermeden) kendi tabiatıyla erişebildiği, musikişinasların ve (onların durumundaki) diğer kişilerin (fark ve) idrâk edebilecekleri bir takım nisbetler üzere sesini terdid (ve tertip) etmesidir. Bu (nakarat ve teganni), İmam Mâlik'in de söylediği gibi hiç bir şekilde uygun bir şey değildir, ihtilaf konusu olan nokta da budur.

Öyle görünüyor ki bu gibi şeylerin tümünden Kur'an'ı tenzih etmek lazım gelir. Nitekim İmam Mâlik'in (r.a.) benimsediği kanaat budur. Zira Kur'an, ölümü ve ondan sonrasını hatırlamak suretiyle, huşu ve hudû halinde bulunma mahallidir; güzel sesler idrâk etmek suretiyle haz alma makamı değildir. Hayat hikâyelerinde bahiskonusu edildiğine göre sahabenin (r.a.) kanaati böyle idi. (Makam, melodi ve teganni ile Kur'an okumak, hadarîlerin, bunlarsız sade, basit ve tabii olarak okumak ise bedevîlerin tilavet tarzıdır).

Hz. Peygamber'in (s.a.) Ebu Musa Eş'arî'ye, "Sana Âl-i Davud'un mizmarlarından bir mizmar verilmiştir", demesinden maksat terdid (terci') ve telhin (mûsikî melodileri) değildir. Bundan murad, sesteki (tabiî, basit ve sade) güzellik, kıraattaki eda, harflerin mahreçlerinde ve telaffuzlarındaki açıklık - seçikliktir.

Gınanın (*singing*, çalgı) mânasını anlattığımıza göre şu hususu da biliniz: Gına (ve mûsiki) yüksek seviyeye ulaşmış, zaruri ihtiyaç safhasını aşarak mutad ihtiyaç merhalesine ve oradan da lüks ihtiyaç mertebesine (zaruri - hâcî - kemâlî) varmış bulunan sonra da türlü türlü bolluklar içinde yaşayan bir umranda meydana gelir, bunun neticesinde bu sanat vücut bulur. Zira bu sanatlara, bütün zaruri ihtiyaçlarını temin; maişet, ev ve diğer konularla ilgili önemli hususları tatmin eden kimseler lüzum görürler. Bütün kaygılardan kurtularak türlü türlü zevkler edinenlerden başkası bu sanata talip olmaz. İslâmdan önce Arap olmayan devletlerin şehir ve kasabalarında bu sanat coşkun bir deniz vaziyetinde idi. Onların hükümdarları buna rağbet etmekte ve düşkünlük göstermekte idi. Hatta İran hükümdarları bu sanat sahasında hüner

sahibi olan sanatkârlara ihtimam gösterirlerdi, musikişinasların, onların hanedanlıklarında ayrı bir yerleri vardı: Hükümdarların düzenledikleri tören ve toplantılarda hazır bulunur ve oralarda çalgı çalarlardı. Çağımızda Arap olmayanlara ait tüm bölgelerde ve ülkelerde durum gene budur.

Araplara gelince, başlangıçta bunların sadece şiir sanatları vardı. Şiir vücuda getirmek için kelimeleri (ve cümleleri) birbirine eşit parçalar halinde terkip ederlerdi. Muhtelif harflerin müteharrik ve sakin olması itibariyle bu parçalar arasında bir tenasüp vardı. Bahiskonusu parçalardaki kelâmı (ve ibareyi), kesin bir şekilde ayırırlardı. Onun için bunun her parçası ifade bakımından müstakil idi. Diğer bir parçaya matuf olmazdı. Bu parçaya "beyt" ismi verilirdi. Bu, önce parçalara ayrılması (takti'), sonra matla' (mebadi) ve makta'da mevcut bulunan parçaların tenasübü, sonra maksud olan mânanın eda edilmesi ve kelâmın bu (mânanın) üzerine tatbik edilmesi sebebiyle tab'a hoş gelirdi.

Bu sebeple Araplar şiire fazlaca düşkünlük göstermişlerdi. Kelâmları (ve ibareleri) arasında şiir, şereften pay almıştı. Öbür söz çeşitlerinde bu (derecede bir) şeref yoktu. Bunun sebebi de sözü edilen tenasübün onda mevcut olması idi. Araplar şiiri tarihleri, hikmetleri ve şerefleri için bir divan (*archive*), mânalardaki isabet, usluplardaki güzellik itibariyle karihaları için bir mihenk haline getirmişler ve bu yolda devam edip gitmişlerdi.

(İbarelerdeki belli ve ölçülü) parçalarla müteharrik ve sakin harflerden doğan bu tenasüp, seslerde mevcut olan tenasüp deryasından sadece bir katredir. Nitekim mûsikîye dair olan eserlerde bu husus bu şekilde bilinmektedir. Ancak Araplar şiirden başka bir şeyin (bilhassa mûsikînin) şuuruna ulaşamamışlardı. Çünkü o zaman henüz ilmi meslek edinmemişlerdi. Sanatın ne olduğunu bilmiyorlardı. Gâlip ve hâkim meslekleri, bedavet ve göçebelikti.

Sonra deve çobanları, develerini sürerlerken, ve (boş vakitlerde ve dinlenme zamanlarında) sahrada ve ıssız yerlerde gençler tegannîde bulunmuşlar (türküler söylemişler), sesleri terci' (nakarat) ve terenüm etmişlerdi. Şiir terennüm etmeye "gına" (*singing*) ismini verirlerdi. Şayet tehlil (kelime-i tevhid, ilâhi) veya bir kıraat nevini terennüm edecek olurlarsa, ona da "tağbir", derlerdi. Ebu İshak Zeccac (bu çeşit terennümlere bu ismin verilmesinin) sebebi olarak, "Çünkü bu çeşit terennümler Bâkî (âlem) mânasına gelen gâbir'i yani ahiret ahvalini hatırlatmaktadır", demiştir. (Lâ-dini nağmelere ğınâ, dinî terennümlere, tezkir-i gâbir mânasına gelmek üzere tağbir, derlerdi).

İbn Reşîk'in *Kitabu'l-umde* isimli eserinin sonunda ve daha başkalarının kaydetmiş oldukları veçhiyle Araplar gınâlarındaki nağmeler arasında ekseriya basit ve sade bir tenasüp vücuda getirmişlerdi. Buna "*sinâd*" demişlerdi. Bunun da çoğu (Bahr-i) hafifin terennüm edilmesi şeklinde idi. Bununla raks edilir, def ve mizmarla (söylenen marşlar refakatinde) yürünürdü. Böylece neşelenir ve düşünceli olma halleri hafiflerdi. Buna *hezec* (hoş avaz, terennüm) derlerdi. Bütün basit terennümler, iptidaî mahiyetteki mûsikî melodilerinden ibaret olup, eğitim görmeyen insan tabiatının onları hissetmesi ve (sezgi ile kavraması) uzak bir ihtimal değildir. Zaten sanatların bütün basit (ve iptidaî) şekillerindeki durum da bundan ibarettir. Cahilliye ve bedevîlik dönemlerinde Arapların hali hep bu olagelmiştir.

*
* *

Sonra İslâm dini zuhur etti. O vakit Araplar dünyadaki (bir çok memleketleri) istilâ ettiler. Arap olmayan sultanlıkları ele geçirdiler. Onlara galip gelerek ülkelerini zabtettiler. (Bununla beraber gene de ilk zamanlarda) bedavet ve darlık itibariyle malum hal üzere bulunuyorlardı. Buna ilaveten de sade bir dinî hayat yaşıyorlardı. Dinleri icabı boş zamanlarda yapılan bütün (lüzumsuz ve faydasız) işlerden, din ve maişet itibariyle menfaati dokunmayan şeylerden titizlikle kaçınıyorlardı. Bundan dolayı bir dereceye kadar mûsikiyi terk etmişlerdi. Onlara göre sadece Kur'an'ı terci' ile okumak ve âdetleri olan şiiri terennüm etmek zevkli idi.

Sonra müreffeh bir hayatın içine girdiler. Bolluk onlara gâlip ve hâkim oldu. Çünkü malum milletlerin mal ve servetleri ganimet olarak ellerine geçmişti. O vakit alâyişli bir hayat yaşama, zarif bir çevre ile düşüp kalkma ve boş zamanların tadını çıkarma durumuna girdiler. İran ve Bizans ülkelerinden dağılan muganniler (hanende ve sazendeler) Hicaz diyarına düştüler, Arapların köleleri oldular. Bunların hepsi ud, tanbur, erganun (*mi'zâf, iyres*) ve mizmar (flüt) çaldılar, seslerindeki melodileri Araplar dinlediler ve şiirlerini bu melodiler (telhin) üzere (besteleyip) terennüm ettiler. Medine'de Naşit Farisî, Tuvays ve (Hz. Ali'nin torunu) Abdullah b. Cafer'in kölesi Sâib Hasır (gibi ses sanatkârları) zuhur ettiler. Bunlar, Arap şiirini dinlediler, (bellediler), bestelediler, (telhin) ve bunda maharet kazandılar. Şöhretleri her tarafa yayıldı. Sonra Ma'bed ve tabakasındaki muganniler, İbn Süreyc ve onun emsali bunu onlardan öğrendiler. Mûsikî (gına) sanatı Abbasîler zamanında, İbrahim Mehdî, İbrahim Mevsılî, bunun oğlu İshak ve bunun oğlu Hammâd elinde kemâl mertebesine ulaşıncaya kadar tedricî olarak gelişmeye devam etti. Abbasî hanedanlığı zamanında Bağdat'da mûsikî öyle bir dereceye ulaştı ki ondan sonra oradaki mûsiki sanatı ve meclisleri zamanımıza kadar dillerde destan olagelmiştir.

(Bu çağdaki halk) oyun ve eğlenceye özel bir ilgi duydular. Lata için değnek ve terennüm edilerek oynanan şiirler gibi bir takım raks âletlerine (ve teçhizatına) sahip oldular. (Raks için özel bir kıyafet giydiler, şemşir oynarken ve şiir dinlerken hususi bir değenek kullandılar, raks için kullandıkları şarkı ve türkülere sahip oldular). Bunu, hususi bir eğlence (şiir ve mûsiki) nevi haline getirdiler. Raks için başka bir takım âletler (ve levazımat) daha ittihaz edildi. Buna "**kürrec**" denildi. Kürrec, eğerli ata benzeyen ve ağaçtan yapılmış olan bir takım figürlerdir. Bunlar (raks eden kadınların, raks etmek için) giydikleri elbiselere bağlanır. Raks edenler bu suretle üzerine binilmiş atları temsil ve taklid ederler. (Yekdiğerine) bir saldırır, bir kaçar ve birbirini yakalamaya çalışırlar, (silahşörler gibi maharet gösterirler). Buna benzer oyun ve eğlenceler, ziyafetler, düğünler, bayramlar, boş vakitleri geçirmek için gidilen meclisler ve eğlenceler vesiylesiyle de tertip ederlerdi. Bu gibi şeyler, Bağdat ve Irak şehirlerinde çoğalmış, oralardan da başka yerlere yayılmıştır.

Musulluların Ziryâb ismindeki gulamları, gınayı (ve çalgıyı) onlardan öğrenmiş ve bu hususta maharet kazanmıştı. Buradaki sanatkârlar, onu (ve maharetini) çekemediklerinden kendisini Mağrib'e savdılar. Ziryâb, Endülüs emiri I. Hakem b. Hişam b. Abdurrahman'a intisap etti. Emir ona gayet fazla alâka gösterdi. Bizzat kar-

şılayarak ona "Hoşgeldin", dedi. Hediyeler, arpalıklar ve tahsisat takdim etti. Hanedanlık mensupları ve nedimleri arasında ona ayrı bir yer ayırdı. Mülûk-i Tavaif zamanına kadar nakledilegelen Endülüs'teki mûsikî sanatı ondan miras kaldı. Sonra bu sanat İşbiliye'ye geçerek orada bir umman gibi coştu. Sonra oradan (Akdeniz'in) İfrikiye geçesine ve Mağrib'e intikal etti. Çünkü oradaki bolluk oradan Kuzey Afrika illerine dağıldı. Umranı gerilemiş ve hanedanlıkları (şevket ve kudret itibariyle) zayıflamış olduğu halde, hâlâ burada o sanattan döküntüler mevcuttur.

Bir umrandaki sanatlar içinde en son olarak mûsikî vücuda gelir. Çünkü kemâlî (lüks)dir. Boş zaman ve neşeden (eğlenceden) başka, (hanedanlık bünyesinde bulunan müessese, daire ve) vazifelerden hiç bir vazife ile ilgili de değildir. (Sadece hanedanlıkların ferağ ve zevk u safa dönemlerinde ortaya çıkar). Umranın gerilemesi ve harap olmaya yüz tutması halinde de yine ilk defa onun sonu gelir.

"Allah, hâlik ve âlimdir" (Yasin, 36/81).

XXXII. Sanatlar, özellikle kitabet ve hesap, bunlarla uğraşanların zekâlarını geliştirir

Bu eserde daha evvel demiştik ki (Bölüm 5, Fasıl 16), nefs-i natıka (*rational soul*) ancak bilkuvve olarak insanlarda mevcuttur. Bunun kuvve halinden fiil haline çıkması, önce duyulur nesnelerden hasıl olan yeni yeni bilgilerin ve idraklerin vücuda gelmesiyle, sonra bunu takiben kuvve-i nazariye ile kazandığı (istidlalî ve kıyasî bilgiler) ile olur. (Bu yoldan giderek) nihayet o bilfiil idrâk ve akl-ı mahz haline gelir. Bu suretle nefs-i natıka ruhanî bir zat (*spiritual essence*) olur. O vakit varlığı kemâle ulaşır.

İmdi bahsedilen sebepten dolayı her çeşit ilim ve nazar, zaruri olarak nefs-i natıkaya fazla bir bilgi kazandırır. Diğer yandan daimi surette gerek sanatlardan ve gerekse sanat melekesinden "ilmî bir kaide" hâsıl olur. Bu, burada sözü edilen melekenin bir neticesidir. İşte bundan dolayıdır ki yoklama ve sınama tarzındaki "deneme" (tecrübe) bir akıl ifade eder. (Zekâyı, *intelligence*, geliştirir, akla yeni bir akıl katar). Sanatlarla ilgili melekeler de ayrı bir akıl ifade eder, (bir fikir kazandırır) ve kâmil bir hadaret de bir akıl ifade eder (bir düşünce verir). Çünkü hadaret; "ev idaresi (*domestic economy*), insanlarla muaşeret ve onlarla münasebette bulunma âdabının tahsil edilmesi, sonra din işlerinin ifâ olunması, onun âdâb ve şartlarına riayet edilmesi gibi hususlara dair olan sanatların (hal ve hareketlerin) toplamıdır". Bütün bunlar (neyin ne şekilde yapılacağına dair olan) bir takım kanunlar va kaidelerdir ki, bir takım ilimler olarak nizama girerler, (düzenli disiplinler halinde ortaya çıkarlar). Neticede, bundan akılda bir ziyadelik (zekâda bir gelişme) hasıl olur.

Bu neticenin hasıl olmasında sanatlar içinde en çok faydalı (ve tesirli) olan kitabet (yazarlık)tır. Çünkü bu, diğer sanatların aksine bir çok bilgiler ve görüşler (ulûm ve *enzâr*) ihtiva eder. Bunun izahı şudur: Kitabet çizgi şeklindeki harflerden, hayaldeki lafız biçimindeki kelimelere ve lafız biçimindeki kelimelerden nefsteki mânalara intikal etme esasına dayanır. Kitabetle haşir - neşir olan nefs (tahrir meşgalesi ve faaliyeti içinde bulunan muharrir) hiç durmadan bir delilden (ve sembolden) diğer bir

delile (ve sembole) intikal eder. Nefs bunu daimî bir alışkanlık haline getirir. Böylece nefste delilden medlule, (eserden müessire, lafızdan mânaya) intikal melekesi hasıl olur. Bilinmeyen bilgileri kazandıran "aklî nazar"ın (nazar-ı aklî, *intellectual speculation*) mânası budur. İmdi (aklî nazar ve istidlal) bu ameliye ile bir taakkul (ve düşünme) melekesi kazanır. Bu da akılda ziyadelik (ve zekâda gelişme demek) olur. Bu sayede (ve aklî nazar vasıtasıyle her çeşit) işlerle ilgili kuvvetli bir zekâ ve cin fikirlilik husule gelir. Zira bu intikal (ve delilden medlule istidlal akıl için) alışkanlık haline gelmiştir. Bundan dolayı; kâtiplerini, (bürokratları) bahiskonusu, zekilik ve açık gözlülük (fıtnat ve kiyaset) hali üzere gören Kisra, onlara "divâne" yani şeytanlar ve cinler (cinfikirli kişiler) deyivermişti. Derler ki, kâtiplerin (ve sekreterlerin) çalıştıkları daire mânasına gelen "divân" kelimesinin iştikakına esas teşkil eden bu olmuştur. Hesabı (*calcution*) da kitabetle aynı hükümde tutmak lazım gelir. Çünkü hesap sanatı toplamak ve bölmek (zam, tefrik, terkib - tahlil) suretiyle sayılarda bir nevi tasarrufta bulunmaktır. Bunu yaparken de bir çok istidlallere ihtiyaç duyulur (onun için hesapla uğraşan ve hesap adamı olan bir kimse daima) istidlal ve nazarı itiyad edinmiş bir durumda bulunur. Zaten aklın (*entelligence*) mânası da budur[12].

"Allah sizi bir şey bilmez durumda olduğunuz halde annenizin karnından çıkardı. (Sonra bilgi sahibi olmanız için) kulak, göz ve kalb verdi. Belki şükredersiniz diye. (Halbuki siz çok az şükrediyorsunuz)" (Nahl, 16/80).

12 İbn Haldun'a göre hadarîlik ve oradaki sinaî ve ilmî faaliyetler zekâyı geliştirir, aklî istidadın en geniş şekilde ortaya çıkmasına sebep olur. Aynı derecede ve seviyede bir sanat kabiliyetine sahip olan iki ustanın birinde daha çok sayıda ve daha iyi vasıfta âletler bulunsa, diğerine nazaran kemiyet, ve keyfiyetçe çok daha mükemmel ve fazla eser ortaya koyar. Bu imkânı ona veren âlet ve edevattır. Aynı şekilde fenlerin, tekniğin ve sanayinin geliştiği yerlerdeki insanlar, öbürlerine nazaran çok daha fazla iş, icad ve keşif yapma durumunda bulunurlar. Ayrıca ortaya koydukları eserler de daha sağlam, daha kullanışlı ve daha mükemmel olur. Bu yüzden geri kalmış ve gelişmemiş ülkelerin, ilerlemiş ve gelişmiş ülkelerle rekabet etmeleri zorlaşır. Çünkü sonuncular hem daha iyi, daha çok düşünme, hem de daha iyi ve daha çok iş, icad ve keşif yapma imkânına sahiptirler. Zira bir düşüncenin, bir icadın ve bir keşfin neticesi olan her fikir, buluş ve eser yeni bir düşüncenin, icadın ve keşfin bir âleti malzemesi ve vasıtası mesabesindedir.
Halbuki aşırı zeka zararlıdır, (Bölüm 3, Fasıl 24) Çok zeki, kurnaz, şeytan ve açıkgöz bir kimse egoizmini tatmin için her türlü hileli yolu bilir ve bu yoldan başkalarını kandırır, kendi emellerine hizmet ettirir. Sırasıyla göçebe, köy, kasaba, ve şehirlere; daha ileri merhalede geri kalmış, az gelişmiş, gelişme halinde ve gelişmiş ülkelere doğru gidildikçe sınaî ve ilmî gelişme arttığından zekâ ve aklî gelişme de o nisbette fazlalaşmakta, bunun neticesinde gelişmemiş milletler gelişmiş milletlerin yüksek bir zekâya dayanan siyasî ağlarına düşmekten kurtulamamakta, onlar tarafından sömürülmektedir. Buna karşılık bedavet ahlâkı, vicdanı ve hissi geliştirmekte, bunun neticesi de saflık, samimiyet, sadakat, vefakârlık olmaktadır. Kurnaz ve şeytan kişiler tarafından kandırılmak ve sömürülmek saf adamın kaderidir. Milletler için de durum budur. Milletleri akıllı veya saf yapan iktisadî durumlarıdır, tüccar ahlakça aşağıdır, aritmetik ve geometri gibi dosdoğru ve kesin ilimlerle uğraşanların karakterlerinde doğruluk vücuda gelir, diyen İbn Haldun hayret edilecek kadar metoduna sâdık kalmaktadır. Devlet dairesi mânasına gelen "divan" kelimesinin Farsçada cin ve şeytan mânasına gelen "div" kökünden gelmesi, buralarda çalışan kurnaz bürokratların rüşvet, iltimas ve her türlü istismar ve suistimallerle masum halkı nasıl sömürdüklerini göstermesi bakımından bilhassa önemlidir. Kent sâkinlerinin ve hadarîlerin, kır kesimdeki bedevî halkı aldatmamaları, ezmemeleri, sömürmemeleri ve emellerine âlet etmemeleri kolay kolay mümkün olmaz.

ALTINCI BÖLÜM

İLİMLER VE ÇEŞİTLERİ, ÖĞRETİM VE USÛLLERİ, BÜTÜN BU HUSUSLARA ÂRIZ OLAN HALLER, BU BABIN İHTİVA ETTİĞİ BİR MUKADDEME VE MÜTEADDİT EKLER

Mukaddeme

Mukaddeme, insan düşüncesine (fikr-i insaniye) dairdir ki, bununla insan, hayvanlardan ayrılmış, o sayede geçimini temin etme, bu hususta hemcinsiyle yardımlaşma, mabuduna ve resûllerin, onun nezdinden getirdiklerine dair nazar (ve istidlal) da bulunma yolunu tutmuş, böylece tüm hayvanları kendisine itaat ettirmiş, güçlü hâkimiyetine boyun eğdirmiş ve o sayede, yaratıklarının bir çoğundan üstün olmuştur.

I. İnsan düşüncesi

Bilmek gerekir ki, şanı ulu ve yüce olan Allah, insanı diğer hayvanlardan ve canlılardan fikir (*ability to think*, düşünebilme hususiyeti) ile ayırt etmiş ve bunu, onun kemâlinin başlangıç noktası, diğer varlıklara olan üstünlük ve şerefinin son sınırı kılmıştır[1].

1 Altıncı bölümün ilk altı bölümü, *Mukaddime*'nin Mısır ve Beyrut baskıları ile tercümesini sadece bunlara dayandıran Z.K. Ugan tercümesinde yoktur. Fakat *Mukaddime*'nin Paris baskısında, Pîrîzâde (bk. s. 503 - 510) ve Cevdet Paşa'da (bk. s. 6-20) mevcuttur. Bu altı bölüme yer vermeyen Mısır ve Beyrut baskıları, bunun yerine aşağıya aldığımız bir fasılla VI. bölüme başlamaktadırlar:
"*Beşerî umranda, ilmin ve talîmin (tedrisin) tabiiliğine dair*"
Bunun sebebi şudur: His, hareket, beslenme ve (bir yuvada ve meskende) barınma ve buna benzer hususlar itibariyle, insanla tüm hayvanlar müşterektir, insan, sadece fikirle (ve düşünebilme hususiyeti) ile onlardan temayüz eder. Yine geçimini sağlamanın, bu hususta hemcinsi ile yardımlaşmanın, bu yardımlaşma için vücuda getirilmiş olan ictimaî teşkilatın desteğini görmenin, peygamberlerin Allah Taâlâ'dan getirdikleri şeyleri kabul etmenin, bununla amel etmenin ve ahirette iyiliğine olacak şeylere tâbi olmanın yolunu fikirle bulur. İnsan, bütün bu hususlarda devamlı olarak tefekkürde bulunmakta ve göz açıp kapama süresi kadar bile bu hususlaki düşüncesine ara vermemekte, daha açıkçası, düşünme işi, gözün bakış süresinden daha hızlı bir şekilde vukua gelmektedir. İlimlerin ve bahsetmiş olduğumuz sanatların menşei bu fikir ve düşüncedir. Sonra yine bu fikirden ve insanın, -hatta hayvanların- cibilliyetine esas olan hususlan dolayı, tabiatlarının gerektirdiği şeyleri temin etme durumu bahiskonusudur. O yüzden, fikir (ve düşünce sahibi), malik olmadığı idrâkleri elde etmeyi arzu eder. Onun için, kendisinden önce bir ilim elde etmiş olan veya ondan daha çok bir marifete veya idrâke sahip bulunan veya daha evvel peygamberlerle görüşerek onlar tarafından telkin ve tebliğ edilen bilgileri almış bulunan bir kimseye müracaat eder ve bunu onlardan öğrenir, bunu bellemeyi ve bilmeyi şiddetle arzu eder.

Bunun izahı şudur: İdrâk eden şahsın, zatının haricinde kalan şeylere dair kendi zatında mevcut olan şuuru demek olan idrâk, tüm kâinat ve mevcudat (oluşan ve var olan şeyler) arasında sadece hayvanlara hastır. İmdi hayvanlar ve canlılar, Allah'ın, bünyelerinde meydana getirmiş olduğu işitme, görme, koklama, tatma ve dokunma gibi dışa ait duyular (havass-ı zâhire, *external senses*) ile, zatlarının haricinde olan eşyanın şuuruna (*conscience*) varmaktadırlar. Hayvanlar arasında (yer alan) insan da, buna ilaveten, zatının haricindeki (beş duyu organı ile bilinmeyen) şeyleri, hissinin ötesinde (ve üstünde) olan fikirle idrâk eder. Bu da, insanın beyninde yer alan çukurlara (*bûtûn, cavities*) tevdi edilen bir takım (hususi) kuvvetlerle husule gelir. Bu kuvvetler sayesinde, insan duyulan şeylerin (*mahsûsat, sensibilia*) suretlerini çıkarır, zihnini bu suretlerde dolaştırır ve neticede bunlardan, diğer bir takım suretler (*pictures*) daha tecrid eder. Şu halde fikir, hissin ötesindeki bahiskonusu suretler üzerinde tasarrufta bulunmaktır; tahlil ve terkip (analiz ve sentez) yolu ile zihnin onlarda faaliyette bulunmasıdır. Kur'an'da geçen "ef'ide" (kalpler, *hearts*) kelimesinin mânası da budur. "Allah(size kulak, göz ve kalp vermiştir" (Mülk, 67/23).

Ef'ide, (kalpler), fuâd kelimesinin çokluk şekli olup burada fikir mânasına gelmektedir. Fikrin muhtelif dereceleri vardır:

İlk derece: Hariçte, tabii veya vaz'î (*natural, arbitrary*) bir tertiple tertiplenmiş hususları aklen kavramaktır, bu suretle (insan) kendi kudretiyle onları (muntazam bir şekilde) vücuda getirmeyi kasteder. Bunun da ekserisi tasavvurrattır. İnsanın faydalar sağlamasına, geçimini yoluna koymasına ve zararlardan korunmasına esas teşkil eden, "*akl-ı temyizî*" (*discerning intellect*) budur.

İkincisi: İnsanın hemcinsiyle olan münasebetleri ve onlarla geçinmesi ile ilgili olan görüşleri ve âdâb (-ı muaşeret kaidelerini) kazandıran fikirdir. Bunun da ekserisi tasdikat olup kendisinden hasıl olan fayda tam olarak gerçekleşinceye kadar peyder pey vücuda gelir. Bu da "*tecrübî akıl*" (*experimental intellect*, pratik zeka) adını alır.

Üçüncüsü: Hissî idrâkin ötesinde olup amel (pratik) ile alâkası bulunmayan, bir maksad hakkında ilim veya zan husule getiren fikirdir. Bu da, "*nazarî akıl*" (*speculative intellect*) dan ibarettir. Bu da belli şartlara göre belli bir düzenle tanzim olunan tasavvurat ve tasdikattır. Bu suretle, tasavvur veya tasdik itibariyle kendi cinsinde olan diğer bir bilgiyi vücuda getirir. Sonra diğer bir tarzda daha tanzim ve terkib edilir ve aynı şekilde diğer bir bilgiyi vücuda getirir. Bu ameliye ile ulaşılan nihaî gaye, cinsleri, fasılları, (ayırt edici özellikleri), sebepleri ve illetleri ile birlikte varlığı ol-

Sonra onun fikri ve nazarı, doğrudan doğruya hakikatlere teker teker yönelir. Bu hakikatlerden herbirinin zatına ne ârız olmuştur, diye onlara birer birer nazar eder, bu hususta temrin yapa yapa, arızî hususları (avârız), bahiskonusu hakikate ilhak etme işi, kendisi için bir meleke haline gelir, (Kanun çıkarır). Bu takdirde, sözü edilen hakikate ârız olan şeyler hakkındaki bilgisi, özel bir bilgi haline gelir, ikinci nesli teşkil eden ahali gönülden bunu (ondan) öğrenmeye heves eder. Onun için, bu çeşit bilgiye sahip olan kimselere koşarlar. Bundan da talim (eğitim, ders vermek) meydana gelir. Böylece aşikâr bir surette ortaya çıkmıştır ki, ilim ve talim (*secience, instruction*) beşer için tabiîdir. [Bu kısım, Cevdet Paşa'da (bk. s. 2) ve *Mukaddime*'nin Vâfî neşrinde bu bölümün 7. faslı olarak zikr edilmiştir].

duğu gibi tasavvur etmekten ibarettir. Böyle yapmakla fikir, kendi hakikati hususunda kemale erer ve "*akl-ı mahz, nefs-i müdrike*" (*pure intellect, perceptive soul*) haline gelir. İnsanın hakikatinin (*human reality*) mânası da bundan ibarettir.

II. Fiille ilgili hâdiseler âlemi, ancak fikirle tamamlanır

Bilmek icabeder ki, oluşumlar (kâinat) âlemi iki türlü varlık ihtiva eder: Bunlardan biri, *unsurlar*, eserleri ve bunlardan oluşan üç sınıf varlık: Maden, bitki ve hayvan (canlı) gibi saf zatlardır (*zevat-ı mahz, zat-ı eşya*). Bunların tümü, ilahî kudrete bağlıdır.

Diğeri hayvanlardan (ve canlılardan) sudur eden fiillerdir. Bu fiiller, Allah'ın, onlara, bunun için vermiş olduğu kudrete bağlı olarak onların kastıyla vâki olur. Bunlardan bir kısmı, insanların fiillerinde olduğu gibi muntazam ve tertiplidir, diğerleri, insanların haricinde kalan hayvanlarda (ve canlılarda) olduğu gibi nizamsız ve tertipsizdir.

Bunun sebebi şudur: *Fikir*, hâdiseler arasında tabiî veya vaz'î olarak var olan tertibi önce idrâk eder. Varlıklardan, belli bir şeyi icad etmeyi kastettiği zaman, hâdiseler arasında mevcut olan (nizam ve) tertipten dolayı mutlaka o şeyin sebebini veya illetini veya şartını keşf (kavraması) etmesi gerekir. Zira umumiyetle bunlar o şeyin mebdelerinden (*prenciples*) ibarettir. Çünkü o şey, bunların ancak ikincisi olarak mevcut olur. (Sebep veya illet veya şart önce, o şey ise sonra gelir, zira eser müessirden, malul illetten sonradır, onun için eser ve malul ikinci varlıktır). Sırası önce olanı sonra meydana getirmek mümkün olmadığı gibi sonra olanı önce vücuda getirmek de kabil değildir. Bahiskonusu mebdenin, sözü edilen mebdelerden bir diğer mebdei daha olabilir. Onun için bu mebde ancak o mebdei takiben vücuda gelir. Fakat bazan bu mebdeler daha yukarıya doğru uzayıp gidebilir veya bir noktada nihayete erebilir. Hulasa insan iki veya üç veya daha fazla sayıdaki mebdelerin ahirine varıp, zikredilen şeyi icad etmesine esas teşkil eden faaliyetlere girişince, fikrinin ulaştığı ahir mebde ile işe başlar. Yaptığı ilk iş bu olur. Sonra onu takip eden (bir mertebe aşağıdaki) mebde geçer, böyle böyle, (yukarıdan aşağıya doğru) ilk defa düşündüğü, ma'luller (müsebbebât) silsilesindeki son mebde gelir.

Meselâ bir insan, başını sokacağı bir çatı vücuda getirmeyi fikretse, önce zihni bu çatıyı tutacak duvarlara, sonra bu duvarların oturacağı temele intikal eder. Şu halde fikrin âhiri (ve düşünce silsilesindeki mebdelerin en ötesi) temeldir. Onun için önce temel atarak işe başlar, sonra duvarlara geçer, sonra da (aklına ilk önce gelen) çatıya gelir. "Amelin evveli, fikrin ahiridir, fikrin evveli de amelin âhiridir," denilmesinin mânası da budur.

Şu halde bahiskonusu mertebelerde düşünmeden, insan fiili hariçte tam olarak vücuda gelmez. Çünkü bunlar birbirine bağlı olan (sebep - netice, illet - ma'lul kabilinden) şeylerdir. (Düşünmeyi, bitirdikten) sonra insan o işleri (kademe kademe) yapmaya girişir. Sözü edilen düşüncenin başlangıç noktası, (meselâ çatı vücuda getirme fikri, sebep - netice zincirindeki) âhir netice olup buysa, amel itibariyle en sonra gelir.

Bilakis amel itibariyle ilk önce gelen (meselâ temel atma işi, sebep - netice zincirinde) önceki halka, fikir itibariyle sonra gelir. İşte bu tertibe, (insanlar tarafından) vâkıf olunması sebebiyle, beşerî filler bir nizam dahilinde vücuda gelir, insan dışındaki canlıların fiillerinde ise intizam yoktur. Çünkü, failin yaptığı fiildeki tertibe vâkıf olmayı temin eden fikir onlarda mevcut değildir. Zira hayvanların idrâki sadece hislerle vukua gelmektedir, hisler tarafından idrâk olunan şeyler ise birbirinden kopuktur, yekdiğerine bağlı değildir. Çünkü (hislerin idraklerini yekdiğerine) rabtetme, sadece fikirle olur.

Hâdiseler âleminde muteber olan duyular (ve idrâkler) sadece muntazam olanlardır ve gayr-ı muntazam olanları da buna tâbidir, onun için (düzensiz olan insan dışındaki) canlıların fiilleri, düzenli olanlara ithal edilmiştir. İşte bunun için hayvanlar, insanlara musahhar olmuşlar ve insan fiilleri, tümüyle hâdiseler âlemine ve bu alemde var olan şeylere hâkim olmuştur. Bu yüzden âlem tümü ile insanın itaati ve teshiri altına girmiştir, (beşeriyet, tabiata ve tabiat hâdiselerine hâkim olmuş, onları itaati altına almıştır): Yüce Allah'ın "Muhakkak ki, ben yeryüzünde bir halife (*representative*) yaratacağım" (Bakara, 2/30) sözü ile işaret olunan mânada bundan ibarettir. İnsanı, kendi dışındaki canlılardan ayıran, insanî özellik, sözü edilen bu fikirdir. Bir kimsenin fikrinde, sebep-netice (esbab-müsebbebât, *causality* düşüncesi) hangi ölçüde husule gelirse, onun insanlığı bundan ibaret olur. İmdi kimi insanlardaki sebeplilik (kanunluluk), silsiledeki ikinci veya üçüncü halkaya kadar, aralıksız bir şekilde çıkar, kimi bunu geçmez, kimi (sebep-netice silsilesindeki) beşinci veya altıncı halkaya kadar çıkar, o yüzden bunların insanlığı daha yüksek (mertebede) olur. Bu hususu, satranç oyuncularında nazar-ı itibara alınız. Çünkü satranç oyuncularından bazıları, (oyunda daha sonra gelecek) üç veya beş hareketi (önceden) tasavvur ederler, halbuki satrançtaki tertip (tabiî değil, sun'î ve) vaz'îdir. Kimi satranç oyuncuları, zihnen geri oldukları için, bu mertebenin gerisinde kalırlar. Gerçi bu misâl (anlatılmak istenen hususa tam olarak) mutabık değildir. Çünkü satranç oyununun (bilinmesi itiyat ve) meleke ile, sebep-sonuç münasebetinin bilinmesi ise tabiatladır zira (birindeki tertip vaz'îdir; diğerindeki tabiîdir). Lakin yine de bir araştırıcı, bundan önüne getirilen kaideleri aklen kavrama hususuna intikal edebilir.

"Ve Allah insanı yaratarak, diğer yaratıklarının çoğuna onu tam bir surette üstün kıldı" (İsra, 17/72).

III. Tecrübî akıl ve meydana gelişinin keyfiyeti

Şüphesiz ki, hükemanın eserlerinde, "İnsan, tabii olarak medenî (*political man*) dir", dediklerini işitmişsindir. Onlar, nübüvveti ve daha başka hususları ispat ettikleri zaman bunu zikr etmektedirler. Medenî (şehirli) kelimesi, medine (*towne* şehir) kelimesinin nisbesidir. Ancak onlara göre (medenî, şehirli, demek olmayıp), bu ifade, beşerî ictimadan (ve cemiyet hayatından) kinayedir.

Bu da, bahsi geçen hususların (tekrar tekrar) yapılmasına dayanan sihhatli bir tecrübe ve de insanlar arasında bilinmekte olan adetlerle hasıl olan (bilgi) ile çirkin

ve bozuk olan şeylerin ayırd edilmesinden sonra mümkün olur.

Bu tabir, "insan için, öbür insanlardan ayrı yaşamak mümkün değildir, onun varlığı ancak hemcinsiyle gerçekleşir", mânasını ifade eder. Bunun sebebi şudur: İnsan zayıf olduğu için mevcudiyetini ve hayatını ikmal etmekten âcizdir. Şu halde o, tabiatı icabı tüm ihtiyaçları itibariyle ebediyen yardımlaşmaya muhtaçtır. Bu yardımlaşmada, önce karşılıklı olarak birbirinin işini görmek, sonra ortaklaşa hareket etmek ve bunu takip eden hususların var olması şarttır. Nice kereler, çeşitli maksat ve arzuların (belli bir şey üzerinde) birleşmesi, (veya ihtiyaç maddelerinin temini) sırasındaki münasebet çekişme ve çatışma sonucunu doğurur. Bu durum, (taraflar arasında karşılıklı olarak) bir ülfet - nefret, ve dostluk - düşmanlık halinin menşei olur; sonuç olarak milletler ve kabileler arasında bir savaş - sulh haline müncer olur.

(İnsanlar arasındaki bu nevi fiiller, dövüş, savaş, anlaşma, sulh) başı boş dolaşan hayvanlar arasında olduğu gibi rastgele ve gelişigüzel değildir. Daha doğrusu, yukarıda da temas edildiği gibi fikirle fiilleri tertibli ve intizamlı hale getirme hususiyetini sadece insanlara bahşeden Allah, onlardaki (dostluk - düşmanlık, harb - sulh gibi) fillere bir nizam vermiş, bu fiilleri siyasî tercihlere ve hikemî kanunlara göre vücuda getirmeyi kendileri için kolaylaştırmıştır. (Siyasî vecihlere ve hikemî kanunlara istinat eden) faaliyetlerinde insanlar, mefsedetlerden maslahatlara, çirkin olandan güzel olana doğru bir meyil gösterirler. Ancak bu da, bahsi geçen hususların (tekrar tekrar) yapılmasına dayanan sıhhatli bir tecrübe ve de insanlar arasında bilinmekte olan adetlerle hasıl olan (bilgi) ile çirkin ve bozuk olan şeylerin ayırt edilmesinden sonra mümkün olur. Bu suretle insanlar, başıboş gezen hayvanlardan farklı hale gelirler; intizamlı ve mefsedetlerden uzak olması itibariyle kendilerinde fikrin neticesi (olan alâmetler) zahir olur.

Böyle bir durumun vücuda gelmesine esas teşkil eden bahiskonusu hususlar, histen de büsbütün uzak değildir. Nazar ehli olan bir kimse, bu hususta derin düşünmek için kendini zorlamaya ihtiyaç duymaz. Daha açıkçası, bunların tümü tecrübe ile elde edilir. Çünkü bunlar, hissî varlıklarla alâkalı olan bir takım cüzî mânalardır, (küllî değillerdir); vâki itibariyle doğru veya asılsız oldukları kısa sürede ortaya çıkar. O yüzden, bunları öğrenmek isteyen kimseler, bu yoldan bu gibi şeyler hakkında bilgi elde ederler. Her insan, şartların el verdiği nisbette bunlara dair bir şeyler beller, hemcinsi ile olan muamelelerinde, yaptığı tecrübesine istinaden bunlar hakkında bir şeyler kapar. Bu suretle kendisi için yapması ve yapmaması zarurî veya uygun olan hususlar (zihninde) taayyün eder. Sonra, hemcinsiyle olan muamelesindeki tekrar ve mümaresesi neticesinde bir meleke hâsıl olur. Tüm ömrü boyunca bahiskonusu hususları, tetebbu eden bir kimse için, mutlaka her kaziye ve mesele için vukuf husule gelir. Lâkin bu, tecrübenin alacağı zaman nisbetinde olur, (öğrendiği meseleler, harcadığı zamanla sınırlı kalır).

Allah, bir çok insana bunun tahsilini, (ictimaî ahval ve gidişat hakkındaki bilginin öğrenilmesini), tecrübe için gerekli olan zamandan daha kısa bir müddet içinde belleyecek şekilde kolaylaştırabilir. Bu da, onların bu gibi hususlarda atalarını, umur görmüş yaşlıları ve önde gelen büyükleri taklit etmelerine, onlardan telkin almaları-

na ve talimatlarını bellemelerine bağlıdır. Böylece vakalar araştırıp bunlar arasından sözü edilen hususu kapma yolunda karşılaştıkları uzun zahmetlere katlanmaktan kurtulurlar.

Fakat bu hususta bilgi sahibi olmayan, (kimden ne öğreneceğini bilmeyen) veya taklit (ve istifade edilecek, örnek alınacak bir şahsı tanıma) imkânından mahrum olan veya (böyle kişileri bulduğu halde), onların (verdikleri bilgileri, tavsiyeleri ve nasihatları) güzel bir tarzda dinlemeyen, bunlara uymayan (istişareye değer vermeyen) bir kimse, bahiskonusu hususla edeblenme konusunda uzun boylu zorluklarla karşılaşır, bu yüzden alışılmamış bir mecraya girer, o hususları nisbetsiz ve usûlüne muhalif bir şekilde idrâk eder. Bu yüzden onun âdâb ve muamelesi, fena bir şekilde ve aksaklıkları aşikâr bir tarzda vücuda gelir, hemcinsi arasında geçim cihetinden hali fesada uğrar. (Kimseden bir şey öğrenmeye tenezzül etmeyen ve her şeyi bizzat tecrübe ederek bellemeye kalkışan bir kimse bunca zahmetlerden sonra yine de başarısızlığa duçar olur ve ancak o zaman aklı başına gelir).

"Ebeveyninin te'dib edemediği bir kimseyi zaman edeblendirir". şeklindeki meşhur sözün mânası budur. Yani ebeveyninden ve onlarla aynı hükümde olan umur görmüş yaşlılardan, ileri gelen büyüklerden ve üstatlardan, ictimaî muamele ve münasebetlerin âdabını telkin (nasihat ve tavsiye) yolu ile bellemeyen, öğrenmeyen bir kimse, tabii olarak muhtaç olduğu hususları uzayıp giden zaman içindeki vakalardan (ve hayatın gerçeklerinden) öğrenme vaziyetiyle karşı karşıya gelecektir. Bunun için, onun muallimi ve müeddibi, zaman olacaktır, (hayat, ona talim yaptıracak ve onu terbiye edecektir). Çünkü, o şahsın tabiatında mevcut olan yardımlaşma zarureti, onu bu mecburiyetle yüzyüze getirecek (ve bundan kaçamayacak)tır.

Deneylerle kazanılan "*tecrübî akıl*" budur. İzah ettiğimiz gibi bu, fiillerin vukuuna esas teşkil eden "*temyizî akıl*"dan sonra hasıl olur. "*Nazarî akıl*", bu iki mertebeden sonra gelir, mahiyetini, tarif ve tefsir etmeyi ulema tekeffül ettiğinden biz bu kitapta nazarî aklı izah etmeye ihtiyaç duymuyoruz.

"Allah size, kulak, göz ve kalp vermiştir, fakat siz çok az şükrediyorsunuz" (Müminûn, 23/78).

IV. İnsanların bilgileri - meleklerin bilgileri

Biz, sahih vicdan (ve sağlam bâtınî his) ile nefsimizde üç âlemin mevcudiyetine şahit oluyoruz.

Bunların ilki "*his alemi*"dir, (maddî ve cismânî alem). Hayvanlarla aramızda müşterek olan hissî idrâk vasıtalarıyle bundan haberdar oluyoruz..

Sonra, insanların hususiyetini teşkil eden "fikri" nazar-ı itibara alıyor ve o vasıta ile insan nefsinin var olduğunu kesin bir surette biliyoruz. Bunu, (havass-ı bâtına denilen) ve hissî idrâk vasıtalarının üstünde bulunan, içimizdeki nefsin ilim idrâk etme vasıtalarıyle biliyoruz. Bu suretle his âleminin üstünde başka bir âlem daha görüyoruz. (Buna, *âlem-i nüfûs, âlemu'l-fikr,* denir).

Sonra, bizim üzerimizde bulunan üçüncü bir âlemin mevcudiyetine, içimizde

müşahede ettiğimiz eserlerinden istidlal ediyoruz. O âleme ait olup da kalplerimize ilka olunan balıiskonusu (tesirler ve) eserler, (istikametindeki) fiille ilgili hareketlere yöneliş ve irade halleridir. Bu suretle biliriz ki, orada bir fail vardır ve âlemimizin üstündeki bir âlemden, (bu gibi şeylere) bizi o sevketmekte, (hal ve hareketlerimizdeki yönelişlerle içimizdeki arzular, ondan gelmekte)dir. İşte bu, ruhlar ve melekler âlemidir (*âlem-i ervah* ve *melâike*), orada bir takım idrâk sahibi zatlar (zevat-ı müdrike) vardır, zira onların eserleri bizde mevcuttur. Bununla beraber bizlerle onlar arasında (cevher itibariyle) bir mugayeret vardır.

Bir çok defa, ruhanî olan bu yüce âleme ve oradaki zatlara rüya ve uykuda gördüğümüz şeylerle istidlal ederiz. Uyanık iken, gafil olduğumuz ve farkına varmadığımız hususlar, rüyada bize (bir takım bilgi suretleri şeklinde) ilka olunur ve bunlar da sıhhat itibariyle vakaya mutabık düşer. Böylece bunun hak olduğunu ve hak (gerçek) bir âlemden geldiğini biliriz. *Adgâs* (*ahlâm, confused dreams*) denilen karışık ve asılsız rüyalara gelince, bunlar bir takım hayalî suretlerden ibaret olup, idrâk onları bâtında saklar ve (insan rüya yoluyla) hissî idrâkten gaip olduktan sonra bunların içinde faaliyete geçer.

Sözünü ettiğimiz ruhanî âlemin mevcudiyeti için, biz bundan, yani rüya-ı sâdıkadan daha açık bir burhan bulamıyoruz. Bu sebeple o âlemi, böylece umumi bir şekilde biliyor, fakat tafsilatını idrâk edemiyoruz. İlahiyatçı filozofların, o âlemdeki zatların tafsilatı ve onlarca "ukûl" (akıllar, *intellects*) ismi verilen tertipleri hakkında ileri sürdükleri iddialardan hiç biri yakîn ve kesinlik ifade etmez. Zira mantık ilminde tesbit etmiş oldukları tarzda, nazarî burhanda aranan şart, onda mevcut değildir. Çünkü, kaziyelerinin evvelî (evveliyât) ve zatî (*primary, essential*) olması, burhanın şartlarındandır. (Burhanın kesin olabilmesi için, önermelerinin yakîniyat-ı evveliyeden ve bedihî, mevzu ve mahmullerinin hudûd-i zâtiyesi malum bulunan maddelerden olması şarttır). Halbuki sözü edilen ruhanî zatlar, (zevat-ı ruhaniye, *spiritual essences*), zatları itibariyle mechuldurlar. Şu halde onlara dair bir burhan ve kesin bir delil getirmenin yolu tıkalıdır. (Akılla bu varlıkların teferruatı hakkında bilgi sahibi olamayacağımıza göre) bizim için, o âlemlerin tafsilatında şer'iyâttan yaptığımız iktibaslar dışında herhangi bir idrâk vasıtası kalmamaktadır. Şer'iyâtı, vâzih ve muhkem hale getiren de (dinî) imandır. (Şu halde imanı olmayanlar, şeriat vasıtasıyle de onlar hakkında bilgi sahibi olamayacaklarına göre, onlara dair hiç bir şekilde malumat edinemezler).

Bu âlemler içinde, idraklarımıza en ziyade yerleşmiş olan "*beşerî âlem*"dir. Çünkü bu, hem cismanî (havass-ı zahire) hem ruhanî (havass-ı bâtına) idrâk vasıtalarınızla müşahede edilmekte ve varlığı vasıtasız (vicdanî) olarak bilinmektedir. Bu âlemin, hem, his âleminde (diğer) canlılarla, hem de akıl ve ruh aleminde meleklerle iştirakleri vardır. Çünkü insanların (cismanî ve maddî varlıkları hayvanlarla aynı cinsten olduğu gibi, manevî ve ruhanî mahiyetleri ve) zatları da meleklerin zatlarıyla aynı cinstendir. Meleklerin zatları, cismaniyetten ve maddeden mücerret saf akıldan ibaret olup, onlarda akıl - âkıl - ma'kul (zat itibariyle) birleşmiştir. Yani onlar, kendilerinde düşünme - düşünen - düşünülen birleşmiş olan sırf akıllardır. Adeta ha-

kikati idrâk ve akıldan ibaret olan bir zat gibidir.

İmdi tabiî olarak meleklerin ilmi, malumlarına daimi surette mutabık olarak husule gelmekte ve burada hiç bir şekilde herhangi bir aksaklık vukua gelmemektedir. İnsanın ilmi ise, daha evvel husule gelmemiş olan maluma ait bir suretin (*form*), onların zatlarında sonradan husule gelmesi şeklinde vukua gelmektedir. Şu halde insanın ilmi, tümü ile müktesebtir, sonradan hasıl olmuştur. Kendisinde, malumlara (ve eşyaya) ait suretlerin husule geldiği zat, nefstir. Heyûlanî bir (madde ve) cevherden ibaret bu nefs, peyderpey kendisinde husule gelmiş olan malumatın (ve eşyanın) suretleri sayesinde varlığa ait suretleri (alır ve bir elbise gibi) giyinir. Nihayet, ölüm suretiyle, gerek maddesi ve gerek sureti itibariyle varlığı kemâle ve selamete erer. Ölüm suretiyle maddesinden ve suretinden kurtulup saf bir zat olur.

İmdi orta terim (ve bir bağ) ile iki taraftan birini talep ve tercih etmek üzere nefsteki matlubât (*objects*), müsbet ve menfi arasında daimî surette dolaşır durur. Matlup (ve öğrenilmek istenen şey) hasıl olup malum hale gelince, bu sefer de, onun vakaya mutabakatını açıklama ihtiyacı ortaya çıkar. Umumiyetle bu hususu, "*sınaî burhan*" (teknik ve lojik arguman) ile açıklanır. Fakat bu, (açıklama) perde arkasındandır ve meleklerin ilimlerinde olduğu gibi muayene (ve bizzat gözle görme) tarzında değildir. (İnsan, o âlem hakkında melekler gibi doğrudan ve bizzat müşahede ile değil, ancak sınaî burhanla perde arkasından yaptığı istidlalle bilgi sahibi olur. Bu âlemle ilgili ilimle malum arasındaki münasebeti mantık kaidelerine göre tesbit etmeye çalışır, ama ekseriya başaramaz, zira haber almak görmek gibi değildir).

Bazan bu "perde açılır", (böylece malum) apaçık bir idrâkle vak'aya mutabık bir hale gelir. Bu suretle açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır ki, insan tabiatı itibariyle cahildir, zira ilminde tereddüt (*vacillation*) vardır. Diğer taraftan o, kesb ve sınaat itibariyle âlimdir, zira öğrenmek istediği şeyi, sınaî şartlara (ve mantık kaidelerine) istinaden fikri ile elde etmiştir.

Yukarıda işaret ettiğimiz "perdenin açılması" (keşf-i hicab) sadece şu üç şeyle olur: Ya zikir temrinleri ile hasıl olur. Bunun da en efdali, kötülüklerden ve arsızlıktan uzaklaştıran namazdır. (Çünkü en büyük zikir namazdır). Veya başlıca gıda maddelerini almaktan arınmakla olur, bunun da başında oruç gelir. Veya tüm (bedenî ve ruhî) kuvvetlerle Allah'a teveccüh etmekle olur. "Ve Allah, insana bilmediğini öğretmiştir" (Alak, 96/5).

V. Peygamberlerin bilgileri

Biz, insanların bu sınıfına, beşerî temayüllerin ve hallerin dışında kalan ilahî bir haletin (ve vicdanî bir keyfiyetin) ârız olduğunu müşahede ediyoruz. Bunun içindir ki, şehvet (arzu), gadab (hırs) ve sair bedenî ahval itibariyle onlarda mevcut olan beşerî idrâk ve temayül nevinden olan kuvvetlere, yine onlarda var olan rabbanî cihet gâliptir. Bu yüzden, bunların zaruri olanları hariç, beşerî ahvalden arınmış olduklarını, Allah hakkındaki marifetlerinin gereği olarak ibadet ve zikir cinsinden olan Rabbanî ahvale teveccüh ettiklerini, bu halet içinde iken Allah'ın, kendilerine vâki olan

vahyine istinaden, ümmeti belli bir yola, (sırat-ı müstakime) ve kendilerinden öğrenilen sünnetlere hidayet ettiklerini ve bu sünnetlerin, (siretlerin ve gidişatın) fıtraten Allah'ın onlara vermiş olduğu bir cibilliyet (ve tabiat) imişcesine hiç değişmediğini müşahede etmekteyiz.

Biz bu kitabın başında, "Gaybı idrak edenler", faslında, vahiyden bahsetmiş ve burada şu hususu açıklamıştık: Basit ve mürekkep âlemlerin tamamı itibariyle bir kül olarak varlık (vücud), yukarıdan (aşağıya) ve aşağıdan (yukarıya doğru) tabiî bir tertip ve nizam üzeredir. Tüm varlıklar arasında (hiç bir şekilde kopmayan ve) çözülmeyen tam bir ittisal (*contact*, bağlantı) vardır. Âlemlerdeki her ufkun (sahanın, *stage*) son noktasında bulunan zatlar (ve varlık nevileri), aşağıdan veya yukarıdan kendisine komşu olan bir zata (ve varlık cinsine) inkılap etme (*transformation*) hususunda tabii bir istidada sahiptir. Basit cismanî unsurlarda olduğu gibi. Ve yine bitkiler âleminin son ufkunda (ve sahasında) yer alan hurma ve asmanın (üzüm ağacı), canlılar âleminin ilk ufkunda (ve sahasında) yer alan sadef ve salyangoz karşısındaki durumu da böyledir ve yine kendisinde zeka ve idrâk (*cleverness, perception*) toplanmış olan maymunların, fikir ve muhakeme sahibi insan karşısındaki durumu da bunun gibidir. Her âlemi iki tarafındaki ufkunda ve uç noktasında bulunan, (iki varlığın yekdiğerine dönüşebilme şeklindeki) bu istidadının (*preparedness*), mânası onlardaki ittisalden (*connection*) ibarettir.

İnsan âleminin üstünde ruhanî bir âlem (*spiritual world*) vardır. O âlemin bizdeki eserleri, onun varlığı hususunda bize şahitlik etmektedir. Bu eserler, o âlemin bize verdiği idrâk ve irade nevinden olan, kuvvetlerdir. İmdi o âlemdeki zatlar, sırf idrâk ve saf taakkuldur. İşte melekler âlemi budur.

Bütün bunlardan dolayı insan nefsinin beşeriyetten insilah ederek melekiyete intikal edebilme istidadına sahip olması icabeder. Tâ ki, herhangi bir vakitte, anlardan bir an içinde bilfiil melek cinsinden olabilsin, sonra insan nevinden olan hemcinsine tebliğ etmekle mükellef tutulduğu hususları melekler âleminde telakki etmiş olduğu halde beşerî (ve cismanî) varlığına dönebilsin. İşte "vahyin ve meleklerin hitabı"nın mânası budur.

Bütün peygamberler, bu husus onların cibilliyeti ve tabiatı imişcesine bu fıtrat (ve istidat) üzere yaratılmışlardır. Bu insilah (*exchange*) esnasında şiddetli (ve huruldamalarına yol açan) sıkıntılı hallerle karşılaşırlar. Nitekim bu hallerin onlarda mevcudiyeti malum bulunmaktadır.

Bu halet içindeki peygamberlerin (telakki ettikleri gaybî) ilim, görmeye dayanan açık - seçik, (kesin ve vasıtasız) bir ilimdir. Ufak da olsa bir yanılma, hata galat ve vehim vaki olmaz. Daha açıkçası, (ilmin maluma uyması tarzında) ondaki mutabakat zatîdir. Çünkü gayb perdesi ortadan kalkmış ve vâzih bir şehadet (*şuhud*) hasıl olmuştur. Onun için, peygamberler, bu haletten ayrılıp beşeriyetlerine döndükleri zaman, ilimlerindeki vuzuh ve sarahat, onlardan ayrılmaz, çünkü bahiskonusu ilk halette bu vuzuh o ilmin ayrılmaz bir vasfı haline gelmiştir. Ayrıca kendilerinde mevcut olan safiyet, (ve zihin açıklığı) onları bu halete kaynaştırmaktadır. Onlardaki bu (manevî tecrübe) daimi olarak kendilerinde tekerrür etmekte ve bu durum, (birer peygamber olarak) gönderilmelerinin gayesi olan ümmetin hidayete ermesi faaliyeti tamamlanana kadar sürmek-

tedir. Nitekim Hakk Taâlâ; (Ey Muhammed, ümmetine) "De ki, ben sadece sizin gibi bir insanım, ilâhınız birdir, diye bana vahy edilmektedir. Şu halde onun karşısında dosdoğru olunuz ve ondan mağfiret dileyiniz" (Fussılet, 41/6) buyurmuştur.

Bunu iyi kavrayınız ve daha evvel bu kitabın başındaki "Gaybı bilenler" faslında verdiğimiz bilgilere müracaat ediniz. O vakit bu meselenin beyanı ve izahı açıklık kazanacaktır. Zira biz orada bunu tatminkar bir tarzda geniş bir şekilde izah ettik[2]. Muvaffak kılan Allah'tır.

2 Gaybı bilenler bölümünde de belirttiğimiz gibi, varlığın başlıca kategorileri: Madde - bitki - hayvan - insan ve melekten ibarettir. Bunlardan herbiri bir âlem teşkil eder. Bu âlemlerden herhangi birinin son sınırında bulunan, o âleme ait en mütekâmil bir varlık nevi, onu takip eden âlemin ilk noktasında bulunan, o âleme ait en basit ve en iptidaî varlık haline dönüşme (*inkılap, sayruret, transphormation*) istidadına sahiptir. Böyle olunca da varlıkların cinsleri ve nevileri arasında sıkı bir bağın bulunduğu ortaya çıkar. Böyle olunca da hayvanlar âleminin son sınırındaki en mütekâmil varlık olan maymun, insanlar âleminin ilk noktasında bulunan iptidaî bir insan haline inkılap etme istidadına sahiptir, demektir. İbn Haldun, bir anlık (*tafra, mutasyon*) için de olsa insanların fiilen melek haline gelebileceklerini göstermek ve böylece nübüvvet ve vahiy meselesini izah etmek için bu konuya girmiştir. Ona göre bütün varlık nevileri yekdiğerini tamamlamakla kalmamakta, aynı zamanda yukarıya doğru bir ilerleme ve tekamül halinde bulunmaktadır. Fakat onun bu tesbiti ilmî bir nazariye olmayıp, umumi bir müşahededen ve derin bir sezgiden ibarettir. Dikkate değer bir husustur ki, sırasıyle cemad –bitki– hayvan ve insan gibi varlıklardan meleğe kadar gelen İbn Haldun, burada durmakta, melekle, ulûhiyetin çeşitli mertebeleri arasında bir inkılap, ittihad ve ittisal hâdisesine eserinde yer vermemekte, bunun kendisini vahdet-i vücudu benimseme noktasına getireceğini bilmektedir. Halbuki, o vahdet-i vücuda muhalif olduğundan bu noktadan, zahir itibariyle de olsa kaçınmaktadır. Bazılarına göre İbn Haldun'a ait olmayan, musiki bahsindeki bazı ifadeler, İbn Haldun'u vahdet-i vücudu kabul etme noktasına açıkça getirmiştir. Gerçekten de, eğer İbn Haldun, kendi ifadesiyle bir kül olarak bütün varlıklarda tabii bir tertip görüyorsa, ulûhiyete ait varlığın da bu tertip içinde yerini alması icabeder. Bu nokta vuzuha kavuştuktan sonra İbn Haldun'un monizmi daha iyi anlaşılır. Fakat o, gerçekte bu noktada bir ittisal ve ittihadın bulunduğunu kabul etse dahi, bu sadece mistik bir karakterde değildir. Onun için izahı zordur, ayrıca yanlış, anlaşılmaya, hiç tasvip etmediği vahdet-i vücutçular tarafından da istismar edilmeye müsaittir. Onun için İbn Haldun'da bu nokta bir sırdır. Bu sırra vakıf olmak için onun, umumi felsefesini ve esas kanaatlerini bilmekten başka yol da yoktur.

Pîrîzâde bu konu ile ilgili cümleleri aynen şu şekilde tercüme etmiştir: "Âlem-i basit-i anâsır ve âlem-i terkib-i mevalidde âmme-i mevcudât, tertib-i tabiî üzere muntazam ve müretteb olup esfelden a'lâya, varınca tabakat-ı vücud tertib-i acîb üzere muttasıl ve mürettebtir ve besâit ve mürekkebâttan, her ufkun âhirinde olan zevat, taraf-ı esfel ve a'lâdan mücavir olduğu zata inkılaba, istidad-ı tabiî ile müstaid olup anasır ve mürekkebâtta bu istihale ve inkılap câridir. Nitekim anasır-ı cismaniye-i basîteden arz mâya, mâ hevaya, heva nâra munkalib olup mürekkebat-ı mevâlidden ufk-ı nebatînin âhirinde vâki nahl ve keremin, fevkinde olan ufk-ı hayvanînin taraf-ı esfelinde vâki olan halzum ve sadefe müstahil olmağa istidadı zahirdir. Keza ufk-ı hayvanînin taraf-ı a'lâsında vâki olan kırade ve maymun, kiyaset ve firasetle mevsuf olup, fikir ve reviyetle sair enva-ı hayvandan, mümtaz olan nev-i insana inkılaba müstaiddir" (bkz. Pîrîzâde tercümesi, s. 506).

Cevdet Paşa'nın tercümesi de şöyle: "Bu âlem bir tarz-ı acîb ve tavr-ı garib üzere müretteb bir silsile-i muntazama olup besâit ve mürekkebâtın her bir ufk ve tabakası âhirindeki zevat ve a'yan, üst tarafındaki mücavirine munkalib olmağa bittab müstaiddir. Nitekim anâsır-ı basitada her tabakanın kendi mücavirine ve ufk-ı nebatînin âhirinde hurma ve üzümün, ufk-ı hayvanîden halzûm ve sadefe, ve firaset ve idrâki müstecmi olan maymunun dahi, sahib-i fikr ve reviyet olan insana inkılaba müstaid oldukları gibi. İşte avâlimin yekdiğere ittisalinin mânası, her ufkun alt ve üst taraflarındaki şu istidaddan ibarettir".

VI. İnsan, zatı itibariyle câhil, kazandığı (bilgi) itibariyle âlimdir

Bu fasılların baş tarafında (Bölüm 6, Fasıl 1) şunu beyan etmiştik: İnsan, hayvanlar (ve canlılar) cinsindendir. Allah Taalâ onu, hayvanlardan, kendisine verdiği fikirle ayırdetmiştir. İnsan, fikir sayesinde fiillerini muntazam bir şekilde vücuda getirmektedir. *Temyizî akıl* bundan ibarettir, veya (ictimaî) görüşlere (ârâ), maslahatlara ve mefsedetlere dair olan bilgiyi hemcinsinden o sayede elde etmektedir. Bu da tecrübî akıldır, veya (madde ve gayb alemindeki) şahit ve gaip varlıkların tasavvurunu o sayede oldukları gibi tahsil etmektedir. Bu da *nazarî akıl*dır.

Bu fikir, ancak insandaki hayvaniyet (fizikî ve biyolojik gelişme), kemâle ulaştıktan sonra, husule gelmekte ve bu da temyiz (çağın)dan başlamaktadır. Temyizden (ve iyiyi kötüden ayırdetme çağına gelmeden) evvel, insan herhangi bir ilme (ve bilgiye) sahip bulunmamakta, bu sebeple hayvanlardan sayılmakta, yaratılış itibariyle menşei olan nutfe, kan pıhtısı ve et parçası hükmünde bulunmaktadır. Bundan sonra insan için hasıl olan şey, Allah'ın kendisine verdiği hissî idrâk vasıtaları ve fikirden ibaret olan kalb yoluyla vücuda gelir. Yaptığı iyilikleri, bize karşı dile getiren yüce Allah "O size görme duyusu, işitme duyusu ve kalpler vermiştir" (Mülk, 67/23) buyurmuştur.

Bundan dolayı insan temyiz (çağın)den önceki ilk halde sadece bir heyulâdan (ve suret kabul etme istidadına sahip bir maddeden) ibarettir. Zira hiç bir bilgiye sahip değildir. Sonra (his ve fikir gibi) kendisinde mevcut olan âletler (ve bilgi elde etme vasıtaları) ile kazandığı ilimle sureti kemale erer. Böylece, onun insanî zatı, varlığı itibariyle kemâle ulaşır.

Vahyin başlangıcında, yüce Allah'ın peygamberine olan hitabına bakınız: "Yaratan Rabb'ının ismiyle oku! O, insanı kan pıhtısından yaratmıştır. Kalemle öğreten ve insana bilmediğini belleten çok kerim Rabb'ının ismiyle oku" (Alak, 96/1-5). Yani Allah daha evvel kan pıhtısından ve et parçasından ibaret olan insana, kendisinde mevcut olmayan bir ilim kazandırmıştır.

Şu halde insanın tabiatı ve zatı, onun zatı itibariyle bilgisiz ve (ilim) kazanma itibariyle bilgili olduğunu bize göstermiştir. İlk olarak nâzil olan ve vahyin başlangıcını teşkil eden ayet-i kerime bu hususa işaret ederek insanın var oluş safhalarının ilkini, yani insaniyeti ve bunun bir fıtrî, öbürü kesbî olan iki halini, (tabiatı itibariyle cahil, kazandığı bilgiler itibariyle bilgi sahibi olma vaziyetini, (Allah'ın lutuflarını) minnet yoluyla bahis konusu etmiştir.

"Ve Allah, ilim ve hikmet sahibidir" (Nisa, 4/17).

Burada Pirizâde ile Cevdet Paşa'nın tercümelerini mukayese edebiliriz. Pîrîzâde'nin tercümesi hem daha uzun hem de eksiktir. Meselâ son cümle onda yoktur. Bu tercüme tahminî, takribî, tefsirî ve te'vilî bir tercümedir. Buna karşılık Cevdet Paşa'nın tercümesi daha az tefsirîdir ve daha çok tamdır. Ayrıca ifadesi daha sağlamdır. Buna rağmen, bunda da bir hayli tefsirî cümleler ve tantanalı ifadeler vardır. Meselâ *Mukaddime* metninde iki satır tutan bir ifade Cevdet Paşa'da 7-8 satıra kadar çıkabilmektedir (bkz. Cevdet Paşa terc. s. 13, son satırlar).

VII. İlmi talim (ve tedris), sanatlar cümlesindendir

Bunun sebebi şudur: Bir ilimde ihtisas kazanarak derinleşmek ve ona hâkim olmak ancak ve ancak o ilmin ilkelerini ve kaidelerini ihata etme ve gerek meselelerini gerekse teferruatının çıkarılış tarzını kavrama hususunda hasıl olan bir meleke sayesinde kabil olur. Bu meleke hasıl olmadıkça o fende maharet ve (ihtisas) husule gelmez.

Sözü edilen meleke, anlama ve ezberleme işinden başkadır. Çünkü belli bir fendeki belli bir meselenin anlaşılması ve ezberlenmesi hususunda, o fende üstad olanla çırak olanın, hiç ilim tahsil etmemiş olan avamdan biri ile engin bilgisi olan âlimin müşterek olduklarını görmekteyiz. Fenlerde (ve disiplinlerde), meleke, başkalarına değil, sadece üstad veya âlim olana hastır. Demek ki, meleke, anlama ve ezberlemeden başka bir şeydir.

İster bedende bulunsun, ister fikir, hesap vesaire ve (ya) hesap gibi diğer şeyler çeşidinden olmak üzere beyinde bulunsun, tüm melekeler cismanîdir. Cismanî olan şeylerin tümü, hissî şeylerdir. Onun için de (üstadın ve muallimin tedrisine ve) talime muhtaçtır. Bundan dolayı her ilmin veya sanatın taliminde, o ilmin (veya sanatın) meşhur muallimlerine, (sanatkârlarına ve üstatlarına) varan bir talim senedine sahip olmak, her bölge halkı ve her nesil arasında muteber olan bir husus olmuştur. (Muhtelif ilim ve sanatlarda ehliyet ve liyakat sahibi olmanın isbatı, o ilim ve sanatların tanınmış âlim ve üstatlarından ehliyetnâme, şehadetnâme, icazetname almaktır).

Belli bir ilme dair olan ilim (ve onun öğretilmesi) ile alakalı olan usullerin (ıstılahların ve teknik terimlerin) farklı oluşu, o ilmi talim ve tedris etmenin bir sanat (ve meslek) olduğunun diğer bir delilidir. İmdi meşhur imamlardan herbirinin, talim ve tedriste kendisine has bir usulu vardır. Nitekim bütün sanatlarda da aynı durum mevcuttur. Bu durum gösterir ki, sözü edilen usul, ilimden (ve onun esas meselelerinden) değildir. Aksi takdirde herkesin usulunun bir ve tek olması (âlimlerin kullandıkları terimler arasında fark bulunmaması) icabederdi. Kelam ilmine bakınız: Bu ilmin taliminde, mütekaddimîn ile müteahhirînin (tedris) usûlleri, (ifade tarzları) birbirine muhaliftir. Usûl, fıkıh ve (ulûm-i) Arabiyede de durum böyledir. Aynı şekilde mutalaa edilmeye teşebbüs edilen (diğer) bütün ilimlerin talim usullerinin yekdiğerine muhalif oldukları görülmektedir. Bu da gösterir ki, ıstılahlar (metotlar), talimde kullanılan bir takım sanatlardan (teknik üsluplardan) ibarettir. İlim ise, haddizatında birdir, (âlimden âlime göre değişmez).

Bu husus bu şekilde tesbit edildikten sonra, bilmek gerekir ki, ilmî talim ve tedris senedi, (ananesi), bugün Mağrip halkı arasında hemen hemen kesilmiş gibidir. Zira buradaki umran çökmüş, hanedanlıklar gerilemiş, bunun neticesinde de yukarıda da temas edildiği gibi sanatların gerilemesi ve ortadan kalkması hâdisesi vukua gelmiştir (Bölüm 5, Fasıl 17). Şöyle ki, vaktiyle, Kayravan ve Kurtuba, Mağrip'in ve Endülüs'ün kültür (ilim ve sanat) merkezleri idi. Buralarda, umman gibi bir umran vardı, ilimler rağbette, sanatlar revaçta idi. (İlim, fikir ve sanat) pazarları coşkun bir derya gibi idi. Bu iki merkezin (ikbal) müddeti çağlar boyu uzayıp gittiğinden, ayrıca burada hadaret de mevcut olduğundan, talim (ve tedris ananesi) oralarda iyice kök

salmıştı. Lakin bu iki merkez harap ve viran bir hale gelince, Merakeş'te Muvahhidler hanedanlığının tesiriyle vücut bulmuş olan pek az kısmı müstesna talim (ve tedris ananesi) inkıtaa uğradı. Diğer taraftan Muvahhidler hanedanlığı, başlangıçta bedevî olup, kuruluşu ile yıkılışı arasında az zaman geçtiğinden Merakeş'teki hadaret de kökleşmemişti. Bu yüzden, buradaki hadaret ahvali sürekli olmamış ve çok az devam etmişti.

Merakeş'teki (Muvahhidler) hanedanlığı çöktükten sonra, Kadı Ebu Kasım b. Zeytûn (Öl. 691/1292), VII. / XIII. yüzyılın ortalarında (648-656/1251-1258) yılları arasında), İfrikiye'den doğuya (ve Şark İslâm âlemine) gitti, orada İmam İbn Hatib (diye meşhur olan ve 606/1209'da vefat eden Fahruddin Razî)'nin talebelerine yetişti. Onlardan ders aldı. Talim (ve tedris usûl)lerini belledi, akliyât ve nakliyâtda maharet kazandı. Birçok ilim ve güzel bir talim (ve tedris usûlü) ile Tunus'a döndü. Onun peşi sıra, Ebu Abdullah b. Şuayb Dükkâlî (Haskurî, öl. 664/1268) Şarktan geldi. Bu zat, Mağrib'ten şarka gitmiş, Mısırlı hocalardan ders almış, sonra Tunus'a dönerek burada yerleşmişti. Talimi (ve ders verme usûlü) faydalı idi. Tunus halkı bu iki zattan ders aldı. Bunların talim senetleri (ve tedris usûlleri) talebeleri vasıtasıyle nesilden nesile intikal ederek devam etti ve nihayet İbn Hâcib'in (öl. 646/1249) talebesi ve eserinin şarihi olan Kadı Muhammed b. Selâm'a intikal etti. İbn İmâm (Ebu Zeyd Abdurrahman, öl. 743/1343, diğeri Ebu Musa İsa, öl. 748/1348) ve talebeleri vasıtasiyle de (bu tedris usûlü) Tilemsan'a intikal etti. Çünkü İbn İmam, İbn Abdüsselâm'la beraber aynı hocalardan ders almış, aynı meclislerde bulunmuştu. Şimdi İbn Abdüsselâm'ın şakirdleri Tunus'ta, İbn İmam'ın şakirdleri ise Tilemsan'da bulunmaktadırlar. Ancak (tedristeki usûl ve) senetlerinin inkıtaa uğramasından korkulacak derecede, bunların sayıları azalmıştır.

Sonra VII. / XIII. yüzyılın sonlarına doğru Ebu Ali Nâsırüddin Meşaddâlî (öl. 731/1330), (Mağrip'teki) Zevave'den şarka gitti, Ebu Amr b. Hâcib'in talebelerine yetişti. Onlardan ders aldı, talimlerini (ve tedris usûllerini) belledi. Şihabuddîn Karafî (öl. 684/1285) ile birlikte aynı mecliste ve sınıfta beraber okudu. Akliyât ve nakliyâtta maharet kazandı. Birçok ilim ve faydalı bir talim (usûlü) ile Mağrib'e döndü. Bicaye'ye indi (ve buraya yerleşti). Talim senedi (ve tedris usûlü) bu şehirdeki talebeler arasında aralıksız bir şekilde sürdü. Şakirdlerinden olan İmran Meşaddâlî (öl. 745/1345) sık sık Tilemsan'a gidip geldi ve neticede orada yerleşti. Hocasının usûlünü burada yaydı. Şimdi onun Bicaye ve Tilemsan'daki talebelerine nâdir, hatta ender olarak rastlanmaktadır.

Kurtuba ve Kayravan'daki talimin (ve tedris usûlünün) inkıraza uğramasından bu yana Fas'ta ve Mağrib'in sair bölgelerinde güzel bir talim (ve tedris usûlü) bulunmamaktadır. Bura halkının (ve hocalarının) kesintisiz bir talim senetleri (ve ananeleri) muttasıl olmadığından, ilimlerde, meleke ve maharet (ihtisas) kazanma, onlar için zorlaşmıştır.

Bahiskonusu (tedris usûlündeki) melekenin elde edilmesinin en kolay yolu, ilmî meseleleri münakaşa ve münazara ile dili açmak kuvvetlendirmek ve bol bol ilmî tartışmalar yapmaktır. Çünkü ilim bir kuyu, tartışma ise onun kovası gibidir. Bu

durum, bu usul, bu çeşit meseleleri zihne yaklaştırıp onları anlaşılabilir bir hale getirir. İmdi, (Mağrip'te) öyle ilim talipleri vardır ki, ömürlerinin çoğunu, ilim meclislerinde tükettikleri halde, yine (delil isteyen mevzularda) onları suskun ve tartışmalara giremez, (fikir ve kanaat beyan edemez, kendi görüşünü savunamaz) bir halde görürsünüz. (Dersleri ve metinleri) ezberleme işine, lüzumundan fazla ehemmiyet verdikleri halde, ilim ve talimle ilgili faaliyetlerde o kadar kuvvetli bir meleke elde edemiyorlar. Sonra, bu melekeyi tahsil ettikleri sanılanlar, bir (ilmî) münakaşaya veya münazaraya veya talim faaliyetine giriştikleri zaman, öğrendikleri ilimlerdeki melekelerinin eksik olduğu görülmektedir. Bu eksiklik sadece, talim (deki usûlün yanlışlığın)den ve senedin (ve tedris ananesinin) kesintiye uğramış olmasındandır. Yoksa bu durumdaki kimselerin (ders ve metinle ilgili) ezberleri daha sağlamdır, çünkü onlar bu hususa başkalarından daha fazla önem vermekte ve ilmî melekeden maksadın da bu (hıfz etme işi) olduğunu zannetmektedirler. Halbuki durum, hiç de öyle değildir. (Bunlar sadece mesele ve metinlerin hafızı olan kişiler olup, âlim değillerdir, öğretimde asl olan ezber değil, uygulama ve alıştırmadır). Bunun böyle olduğunun diğer bir şahidi ve delili şudur: Mağrip'te, ilim taliplerinin medreselerde kalma (ve okuma) müddetleri, onaltı sene olarak tayin ve tesbit edilmiştir. Halbuki aynı süre Tunus'ta beş yıldır. Örf (ve tedris ananesine) göre (Tunus'taki) medreselerde geçen bu süre, ilim talipleri için husulü arzu edilen ilmî melekenin vücuda gelmesi veya bu melekeyi tahsil etmelerinden artık ümidin kesilmesi için harcanan asgari zamandır. Bu dönem için Mağrip'te ayrılan müddetin çağımızda uzun oluşu, bilhassa talim ve tedriste tutulan usûlün fazla iyi olmaması sebebiyle meleke tahsil etmenin güç oluşundandır. Bunun başka bir sebebi yoktur.

Endülüs halkına gelince, bura sâkinleri arasındaki talim müessesesi yok olmuş, ilimlere olan rağbet ortadan kalkmıştır. Çünkü birkaç yüzyıldan beri oradaki Müslümanlar umranca gerilemişler, Arap dili ve edebiyatı müstesna, buradaki halk arasında ilim ve ilmî anane diye bir şey kalmamıştır. Endülüslüler sadece Arap dili ve edebiyatı (Arabiyet, edeb) ile iktifa ettiler, bu disiplinleri talim ve tedris senedi (ve geleneği) aralarında mahfuz kaldığından, onun muhafaza edilmesiyle bu disiplinler de muhafaza edilmiş oldu. Bunlar arasındaki fıkıh ise, muhtevası boş bir şekilden ve aslı giden şeyin izinden ibaret kaldı. Akliyâtın (*intellectual disciplines*) ise ne aslı kaldı, ne de izi. Bunun yegâne sebebi, umranın noksanlaşması, (doğu Endülüs'teki) deniz sahilleri ve yamaçları müstesna, umumiyetle her tarafın düşman tarafından zaptedilmiş olması ve geçimden sonra gelen (ilim ve saire gibi) meşguliyetlerden ziyade maişetlerini temin ile uğraşmaları dolayısıyla oradaki talim senedinin (ve tedris ananesinin) kesintiye uğramasıdır.

Emrinde galip olan Allah'tır (Yusuf, 12/21).

*
* *

Şark (İslâm âlemin)e gelince, buradaki talim senedi (ve tedris ananesi) kesintiye uğramış değildir. Daha açıkçası buradaki ilim pazarı (hareketli ve) canlı, ilim ummanı ise coşkundur. Çünkü oranın gelişmiş umran kesintiye uğramadığı gibi, (ilimlerin tedrisiyle ilgili) senet de kesintiye uğramamıştır. Gerçi ilmin madeni ve ocağı olan

Bağdat, Basra, Kûfe ve emsali büyük şehirler harap olmuştur ama, Allah Taâlâ onlara bedel daha büyük şehirler ihsan etmiş, buralardan ilim oralara, yani doğu cihetinde Horasa'nın Acem Irakı bölgesine ve Maveraünnehir'e ve batı istikametinde Kahire'ye ve havalisine intikal etmişti. Bu merkezlerdeki bolluk aralıksız, umran kesintisiz olarak sürmüş ve buralardaki talim senedi (ve tedris ananesi) ayakta kalabilmiştir.

Umumiyetle şarktaki halkın, ilmi talim etme sanatında, hatta sair sanatlarda köklü bir gelenekleri vardır. O derece ki, ilim tahsil etmek maksadıyla Mağrip'ten, şarka seyehat eden bir çok kimse, şöyle bir zanna (ve kanaata) sahip olmuşlardır: Umumiyetle doğu insanının aklı, mağrip halkının aklından daha kâmildir. (Onlar, ilk fıtratlarının ve yaratılışlarının gereği olarak daha uyanık ve daha zekidirler). Fıtrat ve tabiatları icabı, onların nefs-i nâtıkaları, Mağrip ahalisinden daha mükemmeldir, yine onlar, doğulu insanların, ilim ve sanatlarla ilgili zekâlarına ve maharetlerine bakarak, bizimle onlar arasında insanlığın hakikati (ve mahiyeti) yönünden fark var diye inanırlar (bu görüşlerine sıkı bir şekilde sadık, kanaatlarına düşkünlük derecesinde bağlı kalırlar). Halbuki vaziyet hiç de öyle değildir. Şark ve Garp bölgelerinde, (aslında her yerde) bir olan (insanî) hakikati farklı kılacak bu kadar (fizikî ve coğrafî bir) farklılık yoktur.

Evet, mutedil olmayan birinci ve yedinci iklimlerde böyle bir farklılık vardır. Çünkü buradaki (fizikî ve bedenî) mizaçlar itidaldan inhiraf etmiş bir vaziyettedir ve yukarıda da geçtiği gibi oradaki nefsler (ve insanlarda da) o nisbette bir (itidalden) sapma vardır. Şarktaki halkın, garpteki halktan üstün olmalarına esâs teşkil eden husus, gelişmiş zeka biçiminde hadaretten gelen eserlerin (ve tesirlerin) nefsde husule gelmiş olmasıdır. Nitekim sanatlar bahsinde bu husus izah edilmişti (Bölüm 5, fasıl 32). Şimdi biz bu konuyu biraz daha şerh ve tahkik edeceğiz:

Maişet, mesken, bina, din ve dünya işleriyle alâkalı haller itibariyle hadarîlere has bir takım âdâb (ve kaideler) vardır. Keza sâir amelleri, âdetleri, muameleleri ve tüm faaliyetleri itibariyle de durum böyledir. Bütün bu konularda, onlara has bir takım âdâb (usûl ve kaideler) vardır ki, yapma veya yapmama cihetinden ele aldıkları ve benimsedikleri her şey bakımından bu (usûl ve) âdabın çizdiği hat üzerinde dururlar, ötesine tecavüz etmezler. Bu âdâb, (*manners*) âdeta tecavüz edilemez huduttur. Bununla beraber bu âdâb, bir sonraki neslin, bir önceki nesilden devraldıkları bir takım sanatlar hükmündedir. Şüphe yok ki, tertip ve nizam ürünü olan her sanattan, insan ruhuna bir eser intikal eder ve bu ona yeni bir akıl (ve düşünce) kazandırır. (Böylece zekâsı gelişir). Bu sayede diğer bir sanatı (kolaylıkla) kabul etme (ve belleme) istidadı kazanır. O sayede akıl, bilgileri suratla idrâk etme kabiliyetini haiz olur.

Sanatların talimi hususunda, Mısır halkının, kendilerine yetişilemez bir seviyeye çıktıklarına dair haberler almaktayız. Meselâ, eşeklere, büyük ve küçük baş hayvanlara ve kuşlara bir takım kelimelerin telaffuzunu ve bazı fiiller talim etmekte imişler, bu gibi şeylere çok nadir rastlandığından garip karşılanırmış. Mağrip sakinleri, bunları talim bir yana, anlamaktan bile âciz kalmaktadırlar.

İlimleri talim, sanatlar ve sâir mutad faaliyetlerdeki güzel melekeler, insandaki aklı daha keskin ve fikri daha parlak bir hale getirir. Zira bu durumda nefs için bir çok

meleke hasıl olmuştur. Çünkü daha evvel demiştik ki, nefs, idrâkler ve onlara bağlı olan melekelerle yetişir (ve gelişir). (Bölüm 5, Fasıl 32). Bu yüzden (doğudaki insanların) zekâları artmıştır. Çünkü nefsleri, ilmî faaliyetlerin tesirleri altında kalmış (ve gelişmiş)tir. Avamdan olanlar, (doğu insanı ile batı insanı arasında) insanî hakikat ve mahiyet itibariyle fark vardır, zannederler. Halbuki vaziyet hiç de öyle değildir.

Bedevî karşısında hadarînin haline dikkat ediniz. Hadarî olan şahsın, zekâ ile süslü, fikirlerle dolu olduğunu göreceksiniz. Hatta bedevî dahi hadarî olan bir kişinin, insanî hakikati (*realty of humanity*) ve aklı itibariyle kendisinden üstün, olduğunu zanneder. Lakin vaziyet hiç de öyle değildir. Bunun sebebi, hadarî olan zatın, hadarîlik halleri ve âdetleri itibariyle, bedevîlerin, hakkında hiç bir şey bilmedikleri sanatlar ve âdâbla alakalı iyi melekeler (ve itiyatlar) kazanmış olmasından başka bir şey değildir. Hadarî olan bir kimse, sanatlar, sanat melekeleri ve bunları güzel bir şekilde talim etme gibi hususlarla dolu olduğu için, bu melekeler (ve itiyatlar) itibariyle ondan geri olan bir kimse, ondaki bu durumun aklında mevcut bir kemalden ileri geldiğini ve bedevîlerdeki nefslerin (ve ruhların), fıtrat ve cibilliyetleri gereği onun fıtratından geri olduğunu zannederler. Lâkin durum hiç de böyle değildir. Çünkü biz, aklındaki anlayış ve fıtratındaki kemâl itibariyle en yüksek mertebede bulunan bedevîlerin mevcut olduklarını görmekteyiz. Hadarîlerde, bu durumun ortaya çıkmasına yol açan, sanatların ve öğretimin parlak oluşudur. Hiç şüphe yok ki, evvelce de temas ettiğimiz veçhiyle bunun nefs üzerinde bir takım tesirleri mevcuttur. Keza şarkın insanları ilmin taliminde ve sanatlarda çok köklü bir mertebeye ve gayet yüksek bir dereceye sahiptirler. Buna mukabil, bundan evvelki fasılda geçtiği gibi Mağrip ahalisi bedavete daha yakındır. İşte bundan dolayı (bahiskonusu ictimaî hususu gözönünde bulundurmayan bazı gafiller ve) dikkatsizler ilk bakışta bu durumun, Mağrip halkında bulunmayıp, sadece şark halkına mahsus insanî hakikatte mevcut bir kemâlden ileri geldiğini sanmışlardır. Fakat bu, hiç doğru değildir. Bu noktayı iyi kavrayınız.

"Ve Allah, halkta dilediğini ziyade eder" (Fatır, 35/1).

VIII. İlimler, ancak büyük bir umranın ve yüksek bir hadaretin bulunduğu yerde gelişir

Sebep de şudur: Evvelce de belirttiğimiz gibi, ilmi talim (usûl, meslekler ve) sanatlar cümlesindendir. Evvelce de söylediğimiz gibi sanatlar sadece şehirlerde gelişir ve sanatların keyfiyeti ve kemiyeti, şehirlerdeki umranın çokluğu, azlığı, hadaret ve refah nisbetinde olur. Çünkü (sanatlarda görülen yüksek seviyedeki gelişme, zaruri) maişet üzerine zaid olan bir husustur, (Bölüm 5, Fasıl 17). İmdi ne zaman umrandaki halkın emekleri maişetlerini temin için sarf ettikleri mesaiden fazla olursa, bu fazlalık (artık emek), maişetin ötesinde olup da insanın hususiyetlerinden bulunan faaliyetlere (ve ihtiyaçlara) sarf olunur. Bunlar da ilimlerden ve sanatlardan ibarettir.

Köylerde, ya da (halkı) mütemeddin olmayan şehirlerde yetişmiş olan kimselerden, her kim fıtratının şevkiyle ilim tahsil etmeye heveslenirse, orada sınaî (ve tek-

nik) mânada bir talim (ve tedris) bulamaz. Zira, evvelce de söylediğimiz gibi bedevîler arasında sanatlar (ve ilimleri tedris etme usûlü ve tekniği) mevcut değildir. Şu halde o gibi kimselerin ilim tahsil etmek için, tüm sanatlarda olduğu gibi (umranca çok ilerlemiş) büyük şehirlere nakletmeleri şarttır.

Tesbit etmiş olduğumuz bu hususları, Bağdat, Kurtuba, Kayravan, Basra ve Kûfe gibi şehirlere tatbik ediniz. İslâmın ilk döneminde buralarda umran ziyadesiyle ilerlemiş ve hadaret yerleşmiş olduğundan bakınız oradaki ilim denizi nasıl coştu? Ora sakinleri talimle alâkalı ıstılahlar (tedris usulü, teknik terimler) muhtelif ilim dalları, (yeni) meseleler ve fenler ortaya koyma itibariyle türlü türlü yollar tuttular, önceki (âlimlerin tümünü) geçip sonraki (âlimlerin hepsine) üstün geldiler. Fakat vakta ki, buralardaki umran gerileyip sakinleri dağıldı, o vakit bahiskonusu (ilim ve sanat) sevgisi, üzerinde bulunan her şeyle birlikte duruldu. Buralardaki ilim de (ve talim usûlü de) yok olup gitti, diğer İslâm şehirlerine intikal etti.

Şimdi biz çağımızda sadece Mısır beldelerinde Kahire'de ilim ve talim görmekteyiz. Çünkü burada binlerce seneden beri umman gibi bir umran ve sağlam bir şekilde yerleşmiş bir hadaret mevcuttur. Bundan dolayı sanatlar buraya iyice yerleşmiş ve türlü türlü şubelere ayrılmıştır. İlmin talimi (ve tedris usûlü) de bu sanatlar cümlesindendir. Salahaddin b. Eyyüb zamanından ve ondan sonraki dönemlerden bu yana geçen iki asır içinde oradaki Türk hanedanlığında meydana gelen durum da bunu pekiştirmiş ve muhafaza etmiştir. Şöyle ki, Türk hanedanlığına bağlı olan Türk emirler, geriye bıraktıkları zürriyetlerine, sultanlarının tecavüz etmesinden (ve mallarını müsadere etmesinden) korkarlardı. Çünkü bu emirler, ya köle veya velâ (hizmet) suretiyle onun hükmü altında bulunmakta, hükümdarın haksız bir muamelesine maruz kalmaktan ve hışmına uğramaktan çekinmekte idiler. Onun için çokça medreseler, zaviyeler ve rıbatlar (imarethaneler) yaparak, gelir getiren (emlâk ve) akarları buralara vakfettiler, kendi evlatlarını da ya bu vakıflara nâzır (ve mütevelli) tayin ederek veya onlar için bundan bir pay ayırarak, vakıflara (ve ondan elde edilen gelirlere) ortak yaptılar. Bununla beraber bu emirlerde umumiyetle hayra karşı bir temayül, ve (iyi) maksatlarda ve fiillerde bir ecir ve sevap umma hali de mevcut idi. İşte bunun için vakıf (mah olan emlâk ve akar) çoğaldı. Bunlardan hasıl olan gelirler ve sağlanan faydalar yüksek meblağlara ulaştı. Vakıf gelirlerinden, kendilerine ayrılan hissenin çok olması sebebiyle ilme *rağbet edenler ve muallimler* de çoğaldı. İlim tahsil etmek maksadıyla Irak'tan ve Mağrip'ten halk buraya akın etti. Buradaki ilim pazarı canlılık kazandı ve ilim ummanı coştu. (Bu konu için ayrıca bk. *et-Ta'rif b'İbn Haldun*, 279).

"Ve, Allah neyi dilerse onu yaratır" (Kasas, 28/68).

IX. Çağımızdaki umranda mevcut olan ilimlerin nevileri

Bilmek gerekir ki, şehirlerdeki insanların tahsil ve talim etmeye koyuldukları ve yekdiğerine aktara geldikleri ilimler iki çeşittir. Bunun bir çeşidi, insan için tabiî (*natural*, ve aklî) dir. Fikri ile onu elde etmenin yolunu bulur. Diğer çeşidi, naklî (*traditional*)dir. Bunu, onu vaz' edenden öğrenir.

edilen gelirlerle ilim taliplerine yardım edilme ve bu suretle onların erzakını rahat bir şekilde karşılama durumu mevcuttur.

"Ve gece ile gündüzü takdir eden Allah'tır" (Müzemmil, 73/20).

X. Kur'an ilimlerinden kıraat ve tefsir

1. Kur'an'ın kıraati

Kur'an (ın tarifi şöyledir) "Mushafın iki kapağı arasında yazılı olan ve ümmeti teşkil eden fertler arasında mütevatir bulunan Hz. Peygamber'e indirilmiş Allah kelâmıdır".

Ancak, sahabeler, Kur'an'ın bazı lafızlarını ve eda itibariyle harflerin keyfiyetlerini, (telaffuz şekillerini), Resûlüllah'tan, muhtelif tarikler (ve tarzlar) üzere rivayet etmişlerdir. Bunlar, daha sonraları da bu şekilde nakledilegelmiş, böylece şöhret bulmuş, nihayet bunlardan, yedi muayyen tarik (kıraat-ı seb'a) istikrar bulmuş, bunların eda ile nakl edilmeleri de tevatür haddine ulaşmış ve bu tarîkler, çok sayıdaki şahıslardan onları rivayet etmekle şöhret bulmuş olan zevata nisbet edilme hususiyeti kazanmıştır.

Bu suretle bahiskonusu yedi kıraat (ve tarîk), kıraatin usûlü (ve kökü) haline gelmiş oldu. Bundan sonra da bir çok kıraatlar ziyade edilerek yedi kıraata katılmıştır. Ancak kıraat imamlarına göre, nakil itibariyle bunların kuvvetleri (yedi kıraat kadar) kavi değildir.

Yedi Kıraatin ne olduğu, onları ihtiva eden eserlerden malum bulunmaktadır. Bazı âlimler (nakl ve rivayete istinat eden) bunların tariklerinin mütevatir oldukları hususuna muhalefet etmişlerdir. Çünkü onlara göre bunlar, yani yedi kıraat tarîki, edaya (telaffuza, *pronunciation*) ait bir takım keyfiyetlerdir ve bu (düzenli bir kaide halinde kesin bir biçimde) tesbit edilemez. Fakat onlara göre bu durum, (yani Kur'an'ın kıraatındaki telaffuz farklarının mütevatir olmaması) Kur'an'ın mütevatir olmasına zarar vermez. Lâkin âlimlerin çoğu bu görüşe karşı çıkmışlar ve sözü edilen yedi tarîkin tevatürüne kail olmuşlardır. Diğer bazıları ise medd ve teshil gibi eda ile ilgili hususlar hariç, bu yedi tarîkin mütevatir olduğunu ifade etmişlerdir. Edanın istisna edilmesine sebep, onun keyfiyetine kulağın vâkıf olamamasıdır. (Telaffuz farklarını aynen ve bütün tafsilatıyle kulakla kavramak, sonra bunu tekrarlamak mümkün değildir). Doğru olan da budur.

Kurrâ, bu kıraatları ve onların rivayetlerini, (sudurdan sutura intikal ettiği), ilimlerin yazılı ve müdevven hale geldiği çağa kadar yekdiğerine aktaragelmiş, o vakit yazıya geçirilen sair ilimler meyanında bu da yazıya geçmiş, böylece hususi bir sanat ve müstakil bir ilim haline gelmiş, şarkta ve garpta halk, bu ilmi nesilden nesile nakledegelmiş, nihayet Amirîlerin mevalisinden Mücahid (öl. 436/ 1044) doğu Endülüs'e mâlik olup hükümdar olmuştu. Bu zat Kur'an'la ilgili sair fenler arasında bu fenne ehemmiyet vermişti. Çünkü efendisi Mansur b. Ebu Âmir, onu kıraat ilmine teşvik etmiş, onun bu ilmi öğrenmesi için çabalamış ve kendisini huzurunda bulunan

kıraat imamlarına takdim etmiş, (imtihan suretiyle kıraattaki ehliyetini onlara tescil ettirmiş), bundan dolayı bu ilimlerden bol bol nasip almıştı. Bundan sonra Daniye ve şarkî Cezair (Baleares) emirliği Mücahid'e tahsis edildiğinden burada kıraat ilmi revaç buldu. Çünkü o kıraat imamlarındandı. Ayrıca umumi olarak tüm ilimlere, hususi olarak kıraat ilmine ehemmiyet veriyordu.

Mücâhid'in bu gayretleri neticesinde, onun çağında Ebu Arar Dânî (Osman b. Said, 372/982 - 444/1053) zuhur etti ve kıraat ilminin zirvesine çıktı. Kıraat ilmi, onun ulaştırdığı noktada durdu. Bu ilmin senetleri onun rivayetiyle nihayet buldu. (Herkesin imamı ve senedi o oldu). Bu ilme dair müteaddit eserler telif etti, halk artık bunlara itimat etti (kıraata dair telif edilen) diğer eserlerden vazgeçti. Dânî'nin eserleri arasında da (bilhassa) onun *Kitabu't-teysir*'ine itimat edildi. Bundan sonra onu takip eden zamanlar ve nesiller içinde, Şâtıba (Jatıva) ahalisinden Ebu Kasım b. Firrûh (Şâtıbî, 538/1143 - 590 /1194) zuhur etti. Ebu Amr Danî'nin tedvin ettiği eserleri tehzib ve telhise, düzeltmeye ve kısaltmaya yöneldi. Bütün bunları (ve kıraata dair olan malumatı, "Hırzu'l-Emanî ve Şatibiye" diye meşhur olan) bir kaside ile nazmen ifade etti. Bu kasidede, kıraat imamlarının isimlerini ebced harfleriyle lugaz (ve rumuz) şeklinde ve sağlam bir tertiple anlattı, maksadı kıraatla alâkalı malumatı kolayca ihtisar etmek ve manzum olduğu için rahatça ezberlenmesini sağlamaktı. Böylece, kıraat fenninin (bütün esaslarını, kaidelerini ve) meselelerini bu manzumede gayet ihatalı bir şekilde topladı. Bundan sonra halk onu ezberlemeye ve öğrenim çağında olan çocuklarına belletmeye koyuldu. Mağrip'in ve Endülüs'ün şehirlerindeki uygulama bu şekilde cereyan etti.

2. Kur'an hattı

Umumiyetle resm (hatt-ı Mushaf, Kur'an *orthography*) fenni de kıraat fennine eklenmektedir. Bu da Mushaf'taki Kur'an harflerinin vaziyetleri ile çizgi biçimindeki resimlerinden ibarettir.

Kur'an'da bir çok harfler (ve kelimeler) vardır ki, bunların resmi (ve yazılışı) kıyasî olarak bilinen hatta (ve imlâ kaidelerine) muhalif düşmüştür. Meselâ "bi-ey-y-din" بِأَيِيد (Tur, 51/47) bir "ya" ziyadesiyle, "le ezbahannehu" لَا أَذْبَحَنَّهُ (Neml, 27/21) ve "ve le evdaü" وَ لَا أَوضَعُوا (Tevbe, 9/47) bir "elif" ziyadesiyle, "fî cezai'z-zalimîn" فِي جَزَاءِ وَ الظَّالِمِينَ (Haşr, 59/17, Maide, 5/29), bir "vav" ziyadesiyle yazılmıştır. (Aynı durumdaki) bazı yerlerde "elif" hazfedilmiş, diğer yerlerde hazfedilmemiştir. (Bir yandan yazılıp okunmayan, diğer yandan yazılmadığı halde okunan harfler vardır). Bazan, esas itibariyle yuvarlak olarak yazılması lazım gelen "he" harfi, açık ve uzun olarak yazılmıştır. Buna benzer daha başka durumlar da vardır. Kur'an'a has olan bu imlânın (resm-i Mushafî) sebebi hattan bahsedilirken zikredilmişti (Bölüm 5, Fasıl 30) .

Bu durum, imlâ esaslarına ve yazı kaidelerine muhalif düştüğü için, bunların tesbit edilmesine ihtiyaç duyuldu. Bu yüzden âlimler ilimleri yazıya, (sudûrdan su tura) geçirirken buna dair de eserler yazdılar. Nihayet Mağrip'te, yukarda kendisin-

den bahsedilen Ebu Amr Dânî'ye gelindi. Bu zat buna dair bir takım kitaplar yazdı. En meşhuru *Kitabu'l-mukni'* (*fi'l-hatt*) dır. Halk bu kitabı ele aldı ve bir kaynak olarak buna dayandı. Ebu Kasım Şâtıbî (b. Firruh) bu eserin muhtevasını, "R" revisi üzere yazdığı meşhur kasidesinde nazmen ifade etti. Halk, düşkünlük derecesinde bu kasideyi ezberlemeye koyuldu.

Sonra Resm-i hattın, daha başka harflerinde ve kelimelerinde de bir çok ihtilaflar görüldü. Bütün bunları, Mücahid'in mevalisinden olan Ebu Davud Süleyman b. Necâh, eserlerinde zikretti. Bu zat, Ebu Amr Dânî'nin şakirdlerinden olup, onun bilgilerine vâris olmak ve eserlerini rivayet etmekle meşhur olmuştu.

Ondan sonra bir takım ihtilaflar daha nakledildiği için, Mağrip'te, müteahhirînden olan Harraz (Muhammed b. Muhammed, öl. 703 / 1303), buna dair diğer bir recez (manzume) yazdı. Bu eserde, *Kitabu'l-mukni*'de mevcut olanlara ilaveten bir çok ihtilafları daha bahiskonusu ederek, ihtilafları, onları nakletmiş olanlara isnad etti. Bu manzume Mağrip'te meşhur oldu.

Harraz'ın manzumesini ezberlemekle iktifa eden halk, bunu esas olarak Ebu Davud'un, Ebu Amr'ın ve Şâtıbî'nin Resm-i hatta dair olan eserlerini terkettiler.

3. Kur'an'ın tefsiri

Biliniz ki, Kur'an, Arap lisanı ile ve onların belagattaki üslupları üzerine nazil olmuştur. Bunun için onların hepsi de Kur'an'ı anlıyor, hem müfredatı (kelimeleri) hem de terkipleri (cümleleri) itibariyle mânalarını biliyorlardı. Kur'an, tevhidi ve dinî farizaları açıklamak için, vakaların icabına göre bölüm bölüm, âyet âyet nazil oluyordu.

Nazil olan Kur'an'ın bir kısmı imanî akidelere, diğer bir kısmı bedendeki organların hükümlerine dairdi. (Bazıları, batınî fiillerden ve diğer bazıları zahirî fiillerden ve onlara ait hükümlerden bahsediyordu) . Bazı kısımları önce nazil oluyor, diğer bazıları sonra nazil oluyor ve (bazı hallerde) önceden nazil olanların hükümlerini neshediyordu.

"İnsanlara, kendilerine nazil olan şeyleri izah edesin diye..." (Nahl, 16/44) meâlindeki âyette de işaret edildiği gibi Hz. Peygamber, (s.a.) Kur'an'daki mücmel ve müşkil ifadeleri izah ediyor, nâsih olan âyetleri (ve hükümlerini) mensûh olanlardan ayırd ediyor, bunları ashabına tarif ediyor, bunun için onlar da bu hususları belliyor, âyetlerin nüzul (ve mucib) sebeplerini ve bunların hangi hallerin icabı olduklarını (ne gibi ortamda ve şartlar içinde nazil olduklarını) Hz. Peygamber'den naklen biliyorlardı. Nitekim Hakk Taâlâ'nın "Allah'ın yardımı ve fetih geldiği zaman..." (Nasr, 110/l) mealindeki âyetle başlayan sûre nazil olduğu zaman, bunun Hz. Peygamber'le (s.a) alakalı acı bir haber olduğu anlaşılmıştı. Bunun emsali daha başka örnekler de vardır.

Bu gibi hususlar, ashabtan (r.a.) nakl olunmuş, onlardan sonra gelen tabiûn da aynı şeyi yekdiğerine anlatmış, daha sonra onlardan da daha sonraki nesle (etbâu't-tabiîn) nakl edilmiş, aynı şeyler sadr-ı evvelde ve selef arasında sürekli olarak akta-

rılagelmiş, nihayet malum ilimler ve tedvin edilmiş kitaplar haline gelmiş, bunlardan bir çoğu yazıya geçirilmiş, buna dair varid olan âsâr (ve rivayetler) sahabe ve tabiûndan naklolunmuş, nihayet bu şeyler Taberî, Vâkıdî, (Ahmed b. Muhammed) Seâlibî (öl. 427/1035) ve emsali müfessirlere kadar ulaşmış, bunlar da, ona dair Allah hangi (ahbar ve) âsârı yazmalarını dilemişse, onu yazmışlardır.

Sonra lisan ilimleri, kelimelerin lugatteki vaz'larını, irabın hükümlerini ve terkiplerin belagatını bilmeyi gerektiren bir sanat (ve teknik) halini aldı. Onun için buna dair (sistematik) kitaplar tedvin edildi. Halbuki daha evvel lisanla ilgili hususlar, (talimle öğrenilen bir sanat olarak değil, tabiî) bir meleke olarak Araplarda mevcuttu. Bu hususlarda ne bir nakle ne bir kitaba müracaat etmezlerdi. Lâkin bu husus zamanla unutulduğundan, lisancıların (*philologists*) kitaplarından öğrenilir oldu. Çünkü Kur'an'ı tefsir hususunda buna ihtiyaç duyulmuştu. Zira Kur'an Arap lisanı ile ve onların belagattaki usûlleri üzerine (nazil olmuş) idi. Böylece iki çeşit tefsir ortaya çıktı:

a) Rivayet tefsirleri: Bunlardan biri naklî (*bi'r-rivaye, bi'l-me'sûr*) tefsir olup, seleften naklolunan eser (haber ve rivayet)lere istinad etmektedir. Bu da nâsihi - mensûhu, nüzul sebepleri (nüzulün esbab-ı mucibesini) ve âyetlerin maksatlarını bilmekten ibaretti. Bütün bunlar, sahabe ve tabiûndan gelen bir nakil ve rivayet olmadan bilinemez. Mütekaddimin (denilen ilk evvelki âlimler) bu konuya dair olan rivayetleri topladılar ve kitaplara koyup muhafaza ettiler. Ancak onların kitapları ve nakilleri, rivayetlerin çürük ve merdud olanlarını da sağlam ve makbul olanlarını da ihtiva ediyordu.

Bunun sebebi de şu idi: Araplar kitaptan ve ilimden anlamazdı. Bedevîlik (iptidaîlik) ve ümmîlik onların galip hali idi. Mükevvenâtın (ve oluşumların) sebepleri, hilkatin başlangıcı ve varlığın esrarı gibi beşeri nefslerin öğrenmeye merak sardıkları hususlardan bir şey öğrenme hevesine düştükleri vakit, bunları sadece kendilerinden önceki Ehl-i kitaptan sorar ve bu konularda onlardan faydalanırlardı. Ehl-i kitap ise, ellerinde Tevrat bulunan Yahudilerle (umumiyetle sözü edilen konularda) onların dinlerine tâbi olan Hıristiyanlardı. Fakat o zaman, Araplar arasında yaşayan Yahudiler de, onlar gibi bedevî (ve iptidaî) idi. Bu hususlarda, Ehl-i kitabın avamı olanların bildiklerinden başka bir şey bilmezlerdi. Bunların ekserisi de Yahudi dinine (sonradan) girmiş olan Himyer'den idi. Bunlar Müslüman oldukları vakit, ihtiyat gösterilmesi gereken şer'î hükümlerle alâkası bulunmayan hususlarda, eskiden ne halde idiyseler yine o halde kaldılar. Bu hususlar, âlemin ve yaratılışın başlangıcına dair haberlerle, *hadasân, melahim* (ilerde olacak harp ve cenkler, *forecasts*, *prediction*) ve benzeri şeylerden ibaretti. Bunlar, Ka'bu'l-Ahbâr, Vehb b. Münebbih ve Abdullah b. Selâm gibi (Yahudi asıllı) şahıslardı.

İşte bu yüzden, sözü edilen (melahim, hadasân ve benzeri) mevzu ve maksatlarda, onlardaki menkûlât (ve Yahudi asıllı olan zevattan gelen ve İsrailiyat denilen rivayetler) ile tefsir kitapları dolup taştı. Lâkin bu nakiller ancak onlara dayanan ve daha yukarı gitmeyen mevkuf haberler olarak naklediliyor, (Yahudi asıllı şahıslara isnad ediliyor ve Hz. Peygamber'e dayanan merfû hadisler şeklinde rivayet edilmiyor)du. Ayrıca mucibince amel edilmesi sebebiyle sıhhat ve mevsukiyeti araştırılan

şer'î hükümler cinsinden de olmadığı için müfessirler bu hususa (ve İsraliyat konusuna) göz yumuyor ve tefsir kitaplarını bu çeşit nakiller, (kıssalar ve masallar) ile dolduruyordu. Söylediğimiz gibi bu gibi şeylerin kökü, çölde ikamet edip bu konuda yaptıkları nakillerin mahiyet ve hakikatını bilmeyen Tevrat ehlinde ve Yahudilerdedir. Durum bu olmakla beraber yine de onların (yahudi asıllı Müslümanların) şöhretleri yaygın, kadr ve kıymetleri büyüktü. Bu da din ve şeriat itibariyle haiz oldukları mevkilerinden ileri geliyordu. Bunun için, o günlerde (n itibaren) yaptıkları nakiller (ve tefsirler hiç araştırılmadan, doğruluğu tartışılmadan) hemen kabul edilivermişti.

İslâm âlimleri, (rivayet, nakil ve haberleri) tahkik, tetkik ve tenkit esasına baş vurunca, Mağrip'te, muteahhirînden olan Ebu Muhammed b. Atiyye (Abdulhak b. Gâlip, öl. 481/1088) zuhur etti. Sözü edilen tefsirlerin tümünü telhis etti, (doğru rivayetleri, düzme olanlarından ayırarak tefsir kitabını kısalttı). Bunlardan en sahih ve en mevsuk olanlarını araştırdı. Bunları güzel bir tertip dahilinde bir kitap şeklinde ortaya koydu. (Şimdi) Mağrip ve Endülüs halkı arasında bu kitap elden ele dolaşmaktadır. Diğer bir kitapta, aynı usulü tatbik ve takip eden Kurtubî (Muhammed b. Ahmed b. Farh, öl. 671/1273) bu yolda İbn Atiyye'ye uydu ve şark'ta meşhur oldu.

b) Dirayet tefsirleri: Diğer bir tefsir çeşidi, muhtelif maksatlar ve üsluplar (usûller) itibariyle belli bir mânanın iade edilmesindeki belagat, lugat ve irab ile ilgili lisan bilgisine dayanmaktadır. Bu çeşit tefsir, çok nâdir olarak birincisinden bağımsız olur. Zira bizatihi maksut olan tefsir nevi birincisidir. İkincisi ise, ancak lisan ve onunla ilgili ilimler bir sanat halini aldıktan sonra ortaya çıkmıştır. Evet, bazı tefsirlerde (bi'd-diraye ve bi'r-rey denilen) ikincisi gâlip olabilir.

Bu fenni (dirayet tefsirini) ihtiva eden tefsirlerin en güzeli Irak Harizm'i halkından olan Zemahşerî'nin (Mahmud b. Ömer 467/1075--538/1144) *Kitabu'l-Keşşaf*'ıdır. (İbn Haldun, Acem-Irak, ifadesini, sehven Harizm Irak'ı şeklinde kullanmıştır. Zira Harizm Irak'ı diye bir yer yoktur). Ancak *Keşşaf*'ın müellifi, akâid itibariyle Mutezile mezhebindendir. Onun için Kur'an âyetlerini belagat yönünden ele aldığı zaman, fasid mezheplerine göre deliller getirmekte, (âyetlerin belagatını, Mutezilenin akidelerine muvafık ve mutabık düşecek şekilde izah etmekte)dir. İşte bundan dolayı Ehli sünnetin muhakkik âlimleri bu tefsiri bir yana bırakmışlar ve ondaki tuzaklara karşı halkı uyarmışlardır. Bununla beraber, Sünnî âlimler, Zemahşerî'nin lisan ve belagatla alakalı hususlardaki derin vukufunu kabul ve itiraf etmişlerdir. Şayet bu tefsiri mütalaa eden bir kimse, bu durumla birlikte Sünnî mezheplerine de vâkıf olup, delillere müsteniden onu iyi bir şekilde savunabiliyorsa, şüphe yok ki, o bu tefsirdeki gailelerden (ve aldatıcı açıklamalardan) emin olacağından, onu mütalaa etmeyi ganimet bilmelidir. Zira bu eser, lisan sahasındaki fenler ve disiplinler itibariyle garip (ve çok hoş şeyler) ihtiva etmektedir. (Ve onda olan bunca garip malumattan ve dakik meziyetlerden mahrum kalmak layık değildir).

Şu çağda bir Iraklı tarafından telif edilen eser elimize geçti. Bu zat, Acem Irak'ındaki Tebriz ahalisinden Şerefuddin Tîbî (Hüseyn b. Abdullah, öl. 743/1343) dir. O, bu eserinde Zemahşerî'nin sözü edilen eserini şerh etti, ifadelerini birer birer

ele aldı, itizali kanaatlarını, delillerle çürütmeye teşebbüs etti ve; Mutezilenin görüşüne göre değil, ancak Sünnîlerin kanaatlarına göre (anlaşılması ve açıklanması halinde) âyetlerde belagatın mevcut olacağını ortaya koydu. Belagatla ilgili sair fenlere de dikkat ve ihtimam göstermekle beraber, bilhassa bu hususta dilediğince güzel bir muvaffakiyet ortaya koydu[3].

"Ve her bilenin üstünde bir bilen vardır" (Yusuf, 12/76).

3 İbn Haldun tefsir, hatt-ı mushaf ve kıraat hakkında kısaca bilgi vermiştir, aslında bu konudaki bilgisi bundan ibaret değildir. Hiç olmazsa Razî'nin *Mefatihu'l-gayb*'ına temas etmesi beklenirdi. Kur'an'ı belagat ve Arab lisanın üslubu üzere tefsir eden Zemahşerî'den bahs edip, aklî ve ilmî esaslara göre tefsir eden ve onun için de dirayet tefsirlerinin en önemlilerinden sayılan *Tefsir-i kebir*'den bahs etmeyişi onun cedelden, nazariyecilikten ve te'vilcilikten hoşlanmayışına bağlamak mümkündür. Herhalde yine aynı sebepten dolayı işarî tefsirlerden de bahs etmemiştir. Bu çeşit tefsirlerden, selefîlerin hiç hoşlanmadıkları, hatta "Razî'nin tefsirinde, tefsir müstesna her şey vardır" demesi dikkate alınacak olursa, İbn Haldun'un bu noktada selefîlere bir hayli yaklaştığı söylenebilir. Hele İbn Atiye'den bahs ederken İbn Teymiye'nin onun hakkındaki fikirlerini tekrar etmekten başka bir şey yapmamış olması dikkat çekicidir.

İbn Haldun'un İsrailiyât dediğimiz masalların, Yahudilerin cahil kesimi olan bedevî Yahudilerden alındığını, hadasân ve melahimin menşeinin de onlar olduğunu dikkat çekmesi önemlidir.

İbn Haldun VI. bölümde ilim ve eğitim konusunu ele aldığından bu meselenin daha iyi anlaşılmasını temin etmek için İlk on bölümde konuya umumi bir giriş yaparak bir takım ön bilgiler vermiş, bilginin mahiyetinden, kaynağından ve elde edilmesinden bahs ederek bilhassa bedavet ve hadaretle olan ilgisine sık sık işaret etmekle beraber bu mevzuu tamamıyla bir umran hâdisesi olarak görmüştür.

Bilgi bahsinde İbn Haldun aklın ve zihnin bilgi edinme istidadını kabul eden tecrübeci (*emprist*) bir mütefekkir olarak görünmektedir. Aklî - hissî ve aklî - ruhî bilgileri kabul eden müellif, nebi ve velilerin gayb âlemi hakkında riyazet ve mücahede ile bilgi edineceklerini söylerken sezgici bir filozofu andırmaktadır. Fakat ilim ve talimin umranla olan münasebeti göstermesi istisna edilirse İbn Haldun bu on bölümde İslâm filozoflarına nazaran fazla bir şey söylemiş sayılmaz. Hatta felsefe konusunda umumiyetle Gazzalî'yi takip etmekle iktifa etmiştir. Bu bakımdan "İbn Haldun, *Mukaddime*'nin altıncı bölümünde bitmiş ve tükenmiştir" diyenler varsa da haklı değillerdir. Gerçi o, düşünce tarzının aslını ve esasını bu bölümden önceki beş bölüm içinde vermiştir ama bu bölümde de bilhassa eğitim, dil ve edebiyat konusunda dikkate değer fikirler ileri sürmüş, ilimleri umrana göre değerlendirmiştir. Fakat yine de ilimler, ilimlerin tasnifi ve tedris faaliyetleri konusunda bedavet - hadaret nazariyesini sonuna kadar açık bir şekilde yürütmüş, sayılmaz. Nitekim ilerde bunun örnekleri verilecektir.

Umumiyetle ilimlerin tasnifini yapıp bunların tarifinden ilk defa bahs eden filozofun Aristo olduğu kabul edilir. Ona göre ilimler nazarî ve amelî olmak üzere iki kısımdır. Nazarî ilimler üçtür: Riyaziye, tabiiyye, ma-ba'det tabia. Amelî ilimler ikidir; Ahlâk, siyaset. Riyazî ilimler: Hesap, hendese astronomi ve mûsikîdir. Tabiiyye kısmına giren ilimler de şunlardır: Tabiat ilmi, âsâr-ı ulviye, kevn-fesâd, nebâtat ilmi, hayvanat ilmi, ilm-i nefs ve buna ilhak olunan tıp. Kimya ise Yunanlılar arasında önemi olan bir ilim sayılmazdı.

Umumiyetle İslâm filozofları şer'î ve lisanî ilimleri de ekleyerek, ilimlerin tasnifinde Aristo'yu takip etmişlerdir. Farabî *İhsau'l-ulum*'da, Harizmî *Miftahu'l-ulûm*'da ilimleri sadece tasnif edip herbiri hakkında tarifler vermişler, kısa şerh ve izahlarla yetinmişler, ilimlerin tarihine ve gelişme seyrine temas etmemişlerdir. Farabî ile Harizmî eserlerine nahiv, Arabiyat ve şiir gibi lisan ilimleriyle başlamışlar, ancak Farabî siyaset, fıkıh ve kelâm ilimlerine yer verdiği halde Harizmî bunlara yer vermemiştir. Buna karşı Harizmî ulûmu'l-ahbar'a (tarih), tıp ve kimyaya tasnifinde yer verdiği halde Farabî bunlara temas etmemiştir. İlimlerin tasnifi İbn Sina ve İbn Rüşd gibi filozoflardan başka *İhvanu's-safa risaleleri*'nde de geniş, bir yer tutmuştur. İbn Haldun bu konuyu yazarken bu meselede daha evvel bahs edilen tarzda epey çalışmalar yapılmıştı. Şu halde, *Mukaddime*'de yeni olan nedir?

Sorusu kendiliğinden akla gelmektedir. İslâm medeniyetindeki ilimlerin biri aklî - felsefî, diğeri naklî - şer'î, üçüncüsü lisan olmak üzere üç guruba ayrılması ve bunların da kendi aralarında bir taksime tâbi tutulması yeni bir şey değildir. İbn Haldun, mezkûr ilimlerden bahs ederken mücerret bir tasnif yapıp bu ilimlerin mahiyetlerini belirten tarifler vermek, ilimlerin gayelerini ve faydalarını sıralamakla yetinmeyip ne gibi ictimaî şartlar altında doğduklarını, nasıl bir gelişme seyri takib edip hangi noktaya gelmiş olduklarını ortaya koymuş, ilimlerin ve sanatların doğuşuna, gelişmesine, gerilemesine ve yıkılmasına tesir eden ictimaî âmil ve kanunları göstermiş, bir kelime ile **ilimlerin tarihini** yazmıştır. O bu konuyu vuzuha kavuştururken bedavet–hadaret ve umran nazariyesinden istifade etmiş ama bu meselede söylenmesi gereken her şeyi söylememiştir.

İbn Haldun'un bilgi sahası her insan gibi sınırlıdır. Esasen ansiklopedik malumat isteyen bu konuda eksik ve sınırlı olmamak kolay değildir. Onun için hakkında daha çok bilgi sahibi olduğu dinî ve lisanî ilimlerin doğuşunu ilerleyişini ve gerileyip yıkılışını genişçe anlattığı halde aklî ve felsefî ilimler hakkında aynı şeyi yapamamış ekseriya nakilci olmaktan öteye gidememiştir. Diğer taraftan ilimleri ve tarihlerini anlatırken müsbet ve tarafsız bir tutum takınamamış, kendine has kanaat ve fikirlere sahip olan bir âlim sıfatıyla bazı ilimleri, kanaatları, fikirleri ve mezhepleri yüceltirken diğerlerini horlamış ve saçma bulmuştur.

Şer'î ve dinî ilimlere gelince bu konudaki eksikliğinin farkına varan İbn Haldun muhkem ve müteşâbih bölümü ile diğer bazı parçaları sonradan eserine eklemek suretiyle noksanlarını telafi ve açıklarını kapatma, cihetine gitmiş ama bu hususta başarılı olamamıştır. Hatta bu husus "Musannif merhum münazara ile cedeli bir makamda istimal ediyor, halbuki beyinlerinde fark-ı azîm vardır" diyen Cevdet Paşa'nın (s. 58) dikkatinden kaçmamıştır. İbn Haldun evvela ulûmu'l-Kur'an'dan tefsiri, kıraati ve hatt-ı mushafı ele alıyor. Ama onun en az bildiği İslâmî ilim bunlar olduğundan bu konuda sadra şifa olabilecek fazla bir şey söylemiyor, herkesçe bilinen umumi bilgileri kısaca ama çok eksik olarak tekrarlamaktan ileriye gidemiyor. Halbuki bu konunun bedavet ve hadaretle yakın münasebeti vardır. Bedevîlerin tefsiri basit bir fikre ve anlaşılır bir muhakeme tarzına dayanan, nasları te'vil ve onlar üzerinde tasarrufta bulunmaktan titizlikle kaçınan, dinin özüne ve vahyin ruhuna sadık kalan bir takım münferit ve kısa kısa açıklamalardan ibarettir. Bi'd-diraye ve bi'r-rey denilen aklî, mantıkî, ilmî ve nazarî izahlara dayanan tefsirler ise, bedevîlerin tefsir tarzı ile tatmin olmayan hadarîler tarafından sonradan ihdas edilmiş olup evvelki tabiî, ikincisi ise sun'î bir tefsirdir. Onun için de eski dirayet tefsirleri bugün itibardan düştükleri halde bi'r-rivaye ve bi'l-me'sûr denilen selef tefsirleri hâlâ önemini muhafaza etmektedirler. Diğer taraftan tamamıyla hadarîlik şartları içinde ve daha ziyade tasavvuf felsefesinin tesiri altında yazılan işarî tefsirler sonradan ihdas edilen sun'î izahlardan başka bir şey değildir. Dirayet tefsirleri aklî ve mantıkî tevillere dayanarak işarî tefsirler ise bâtınî ve sırrî te'villere istinat ederek nasların lafzından ve ruhundan uzaklaşmışlardır. Meseleye bu şekilde bakılınca selefin neden dirayet ve işaret tefsirlerine karşı çıkıp rivayet tefsirleri ile iktifa ettiği açık bir şekilde ortaya çıkarken, diğer taraftan hadarîlerin neden rivayet tefsirleriyle tatmin olmayıp dirayet veya işaret tefsirlerini ihdas ettikleri de kesin bir surette anlaşılır. Diğer taraftan Kur'an'ın tefsiri ile ilgili olmak üzere mütekaddimîn ile müteahhirîn başka bir ifade ile selef ile halef arasında veya bir bakıma bedevîlerle hadarîler arasında görülen bu fark Kur'an'ın kıraat ve tilavetine de hattına ve kitabetine de yansımıştır. Bir lehçe meselesi olarak bedevîler arasında var olan yedi harf konusu hadarîler arasında kıraat ilmi, mûsiki ile Kur'an okuma, ücretle hatim indirtme, ölülere Kur'an okuma vs. gibi meseleler haline gelmiştir ki bedevîler bunlardan hiçbirine ihtiyaç duymamışlardır. Kur'an'ın türlü türlü ve sanatkârane yazılarla yazılması ve hatta mânası bilinemeden hıfz edilmesi de hadaret şartlarının ürünüdür.

Hadis konusunda ise tarihle de ilgisi bulunması dolayısıyla İbn Haldun'un bilgisi daha geniştir. Mısır'daki medreselerde bu ilmi okutmuştu. Bütün hadis ve usûl-i hadis kitaplarında rastlanan bir takım teknik ve umumi malumatın dışında bu bölümde önemli sayılabilecek bazı hususlar vardır. Bu ilim ve onun tarihî inkişafı başarıyla tasvir edilmiştir. Artık esas itibariyle bu ilim üzerine yapılacak bir şey yoktur, sadece şekil yönünden üzerinde çalışılabilir, diyen İbn Haldun kısmen haklıdır. Gerçi o bu ilme hiç dokunmadan onu olduğu gibi almak istemiştir ama hadis meselesi bedavet - hadaret, umran ve ictimaî ahval bakımından da yeni çalışmaların ve araştırmaların konusu yapılmaya bir

hayli müsaittir. Bizzat İbn Haldun bazı konulara, bilhassa tıbb-ı nebevî ve mehdilik meselesine dair olan hadisleri bu bakımdan incelemiş ve feyizli sonuçlara da varmıştır. Onun için meseleye bu açıdan bakılmak suretiyle bütün hadisler hem sened ve esas hem de mâna ve maksat bakımından yeni baştan tefsir ve izah edilebilir. Bedavet vasatından gelen nakil ve rivayetlerin hadaret şartları içinde hangi şekillere bürünüp nasıl yorumlandıkları tetkik edilebilir. Bu suretle de dinin aslı ve ruhu daha doğru bir şekilde tesbit edilebilir. İbn Haldun fıkıh ve usûl-i fıkıh konusunda da geniş bilgiye sahiptir. Mısır'da hem Mâlikî baş kadılığı hem de fıkıh müderrisliği yapmıştı. Lâkin gerçek olan bir husus var ki o da şudur: İbn Haldun fakih olmadan evvel bir tarihçidir. Onun tarihçiliğinden, bahs edenler "İbn Haldun gibi hatta ondan da üstün Arap tarihçileri yok değildir. Lâkin İbn Haldun tarih felsefesi ve ictimaiyat sahasında eşsizdir", derler. Şu halde İbn Haldun'un fıkıh mütehassısı büyük bir müctehid hukukçu olmadığı aşikardır. Onun kadılıktaki başarısı iyi bir tatbikatçı oluşundan ileri geliyordu. İctimaî, siyasî ve idarî ahvale bihakkın vakıftı. Zira bu çeşit şartlar içinde yetişmiş ve çalışmıştı. Kadılık yaparken kuvvetli - zayıf, zengin - fakir ayrımı yapmayıp hatır gönül dinlememesi hakim - kadı olarak şöhret yapmasına sebep olmuştu. Müsavaatçılığı, fıkıh ilmindeki eksikliğini örtmüştü. İbn Haldun'un kadı olarak tayin edilmesini tuhaf karşılayıp dedikodusunu yapan İbn Arafe büsbütün haksız sayılmazdı. Fakat hukukî mesele ve hükümlerin tatbikatını ve ictimaî ahval ile alakalı yönünü bilmek de son derece önemli olup esasen İbn Haldun'a *Mukaddime*'de lazım olan da konunun bu tarafı idi. Onun için fıkıh usûl-i fıkıh, hılafiyat ve cedelin doğuşunu, gelişme tarzını ve halihazır durumunu isabetle teşhis ve tesbit etmiş, bu ilimlerin gerileme döneminde bulunduklarını rahatlıkla görmüş, kısırlaştıklarını ve kuruduklarını fark etmiş, ihtiyacı karşılayamaz hale geldiklerini sezmiş, fakat çare göstermemiştir. İbn Haldun İslâm hukukunun naslarla olan irtibatını kesip taklitçiliğe saplandığını açık bir dille anlatıyor ama bunun ortaya çıkardığı veya çıkaracağı sonuçlara ve boşluklara pek temas etmiyor. Bir bakıma fıkıhtaki taklitçiliği tabiî sayıp tasvip bile ediyor. Diğer yandan kendi mezhebi olan Mâlikîlikten haliyle genişce bahs ettiği halde Hanefîliğe fazla yer vermiyor. Sadece mensupları fazla olduğu için Şafiîlik ve Hanefîlik üzerinde mecburen kısaca duruyor. Bilmesi icab eden Zâhiriyeye hemen hemen hiç temas etmiyor, Şia, Havaric ve Mutezilenin fıkıh görüşlerine hiç dokunmuyor, amelî mezheplerin yayılmasına tesir eden ictimaî, tarihî ve coğrafî sebep ve âmillerden çok az söz ediyor, hikmet-i teşri'den, hukuk felsefesinden hiç bahs etmiyor. Bu yüzden hukuk meselesi ana hatlarıyla ve umumî bir şekilde ele alınmış olmadığından eksik kalıyor.

Aslında fıkıh mezhepleri şehir hukukundan başka bir şey değildir. Naslarda bedavetin ihtiyaçlarına umumi şekilde cevap veren bir takım hukukî ahkâm varsa da müdevven ve sistematik bir hukuk yoktur. Bu itibarla naslardaki hukukî ahkâmın nasıl hadarîlerin hukuk sistemi haline geldiğini incelemek, dinin özünü, diğer bir açıdan aydınlatabilecek bir mahiyettedir.

Çok erken bir tarihten itibaren şer'î hükümler, fıkh-ı Hicazî ve fıkh-ı Irakî diye ikiye ayrılmıştı ki ilki bedevî, ikincisi hadarî bir fıkıhtır. Bedavet ve hadaret nazariyesi bakımından öbür İslamî ilimlerde de benzerlerini gördüğümüz bu ikili bölüm son derece dikkate şayandır.

İlerde kelâmla tasavvufun durumu ayrıca ele alınacaktır. Burada şunu söylemek yerinde olacaktır. İbn Haldun'a göre bedavet asıl ve esastır. Hadaret onun fer'i ve uzantısıdır. Bedavet tabiî, hadaret sun'îdir. O yüzden ictimaî değerler bedevîlerde sağlam, hadarîlerde ise bozuk olarak vardır. Meselâ bedevîlerin ahlâkı sağlam, seciyeleri sıhhatlidir. Hadarîlerin ki ise bozuk ve çürüktür. Aynı muhakeme tarzını tefsir, hukuk, itikad ve tasavvuf konusunda da devam ettirmemek için hiçbir sebep yoktur. Bu muhakemenin sonunda eski çağlarda teşekkül etmiş olan tefsir, fıkıh, itikad ve tasavvuf sistemlerinin o dönemlerin ihtiyaçlarına cevap vermek maksadıyla vücuda getirilmiş sun'î şeyler oldukları kanaatına ulaşılırsa yeni İslâm cemiyetinin muhtaç olduğu bu türden şeyleri, asla sâdık kalarak ve nasları yeniden yorumlayarak vücuda getirmek imkân dahiline girecektir. Yani bütün dinî ve dinî - ictimaî değerler yeni baştan canlılık ve hareketlilik kazanarak gelişecekler, boy atıp serpileceklerdir. İbn Haldun'un nakle ve nassa dayanan dinî düşünceyi, bu düşünce tarzını savunanların tesbit etmiş oldukları dar kalıplar içine haps ederek, içinde bulundukları kısırlık hali üzere terk ederek dondurmak istediği yolundaki yorumlar her bakımdan doğru değildir. Diğer ictimaî değerler gibi dinî düşüncenin ve hayatın da değişeceğini ve gelişeceğini İbn Haldun'un bilmemesi kabil değildir. Fakat o bu hususta yapabildiğini yapmış, geri kalanları sonradan gelenlere bırakmıştır. Her halde bir

âlimden daha fazlasını beklemek doğru değildir. Bazı konularda ananeye ve hakim durumda bulunan telakkilere bağlı kalması onun için büyük bir kusur değildir. Bizim burada söylemek istediğimiz husus ictimaî değerlerin farklılaşma neticesinde müstakil hale gelip kendi tabiî sahaları içinde birbirine destek olarak gelişme yolunu tutmaları meselesine İbn Haldun'un sisteminin açık ve müsait olduğu fikridir.

İbn Haldun şer'î ilimleri, aklî ve lisanî ilimlerin önüne alınış olmakla iki şey düşünmüş olabilir:

a) Naklî ve şer'î ilimlerin İslâmdaki geçmişi aklî ve felsefî ilimlere nazaran daha eskidir. İlki kadîm, ikincisi hâdis gibidir. Bu itibarla, evvel olana öncelik vermiştir.

b) Dinî ve naklî ilimler kök ve temeldir. Aklî ve felsefî ilimler bu kökten ve kaynaktan çıkmıştır. Onun için aslı fer'e takdim etmiştir. Gerçi Yunan felsefesi İslâmdan öncedir ama Musevîlik ve diğer bir çok dinler de felsefeden evveldir. Bugün bütün ilimlerin, felsefenin ve sanatların dinden doğdukları umumiyetle kabul edilmektedir. İbn Haldun'un maksadının bu olması muhtemeldir. Aynı durum sihir, kimya, tılsım ve nücûm bahsinde de kendini belli etmektedir. İbn Haldun'un tasnifinde bazı ilimler eksiktir. Meselâ, ilimleri biri nazarî diğeri amelî olmak üzere ikiye taksim etme geleneği Aristo'ya kadar giden yaygın bir kanaattir. Amelî ilimlerden olan ahlâk ilmi, ilm-i tedbir-i menzil (aile idaresi) ilm-i tedbir-i medine veya ilm-i medenî denilen nazarî siyaset *Mukaddime*'de mevcut olmadığı gibi tarih, coğrafya ve umran, ilmi de *Mukaddime*'deki tasnifte yerlerini almamışlardır.

İbn Haldun *Mukaddime*'ye girerken tarihten, birinci bölümde de coğrafyadan geniş bir şekilde bahs ettiği için onlara tasnifte yer verilmemiştir. Umran ilmi ise bütün ilimleri ihata eden çerçeve bir ilim olduğundan ayrıca ananevî ilimler arasında da bulunmadığından tasnife girilmemiştir. Ancak ahlâk, aile, nazarî siyaset konularına *Mukaddime*'nin değişik yerlerinde çeşitli vesilelerle temas edilmiş olsa bile, ananevî tasnifte neden yer almadıklarını anlamak güçtür.

İbn Haldun ilim geleneğine sâdık kalarak ilimlerin tasnifini ulema arasında kabul gören şekliyle aynen nakl etmiş, lüzumuna inanmadığı halde felsefeden ve kelâmdan söz etmiştir. Maksadı mevcut kanaata göre ilimlerin tasnifini tesbit etmektir. Gerçi zaman zaman bu ilimlerin değerini de münakaşa, hatta red bile eder. Ama o umumi olarak ananevî tasnifi aynen vermek ister. En çok *Mukaddime*'nin altıncı bölümünde ta'diller ve ilaveler yaptığına göre burada bu takım noksanlıkların, hatta zühullerin vukua gelebileceğini kabul etmek icab eder. Fakat bu noksanlıkların mevcudiyeti *Mukaddime* için bir nâkısa ve kusur olmadığı gibi, mevcut olmaları da önemli bir fayda temin etmez, *Mukaddime*'nin ve altıncı bölümün esas değeri bu eksikliklerin var veya yok oluşuyla ilgili değildir. Rüya tabirini naklî bir ilim kabul etmesi, bu konuya olan merak ile izah edilebilir. Yoksa rüya tabiri gibi bir çok önemsiz ilim dalı varken sadece onu anlatmasını izah etmek zordur. İbn Haldun sihir, tılsım, kimya, simya, esrar-ı hurûf ve nücûm gibi esrarengiz ilimler üzerinde genişçe durmuş bunlarla ilgili mutad ve ananevî bilgileri düşünce ve muhakeme tarzı, müşahede ve tecrübeleriyle zenginleştirmiş bu gibi ilim dallarının başlangıç ve gelişme itibariyle din ve ilimle olan ilgisini göstermiştir. Bazı iptidaî cemiyetlerde dinle büyünün aynı şey olduğu; sihirbazların aynı zamanda din adamı oldukları bugün isbatlanmış bir husustur. İbn Haldun, araştırma imkânlarının fazla olmadığı o dönemlerde ilk zamanlarda, dinle sihrin, hatta aklî ilimlerle büyünün nasıl içice olduklarını isabetle görmüş, bu durumun Müslüman cemiyetine sirayet ettiğini anlamış, dinin sihirden tecrid edilmesi istikametinde gayret göstermiştir. Kısmen akıldışı kısmen de akılüstü olan bu meseleler hakkında İbn Haldun'un takındığı tavır gerçekten ihtimama ve dikkate değer. Bu konuları aklî ve dînî ilimlerin ardından zikr etmesi, dinle sihri aynı hakikatin farklı veçheleri olarak görme temayülünde olmasındandır. Fakat birbirine olan yakınlıkları birinin meşru, öbürünün gayr-ı meşru sayılmasına engel teşkil etmez. Gaybı bilenler bahsinde de tabiatın tevkindeki bu çeşit şeyler hep aynı sınıfta mütalaa edilmiştir. Onun fikir âlemi maddî ve cismanî âlemden başlayarak gayb âlemine kadar çıkar. Hatta bu âleme de nüfuz etmeye çalışır.

İbn Haldun'dan sonra da İslâm âleminde ilimler tasnif edilmiştir. Bilhassa Türkçeye *Mevzuâtu'l-ulûm* adıyla tercüme edilmiş olan Taşköprüzâde'nin *Miftahu's-saade* isimli eseri belli bir tasnife dayanan üçyüzden fazla ilim ihtiva etmektedir. Ubeydullah Han'ın *el-Fevaidu'l-hâkaniye*'si Abdullatif b. Abdurrahman'ın *Şifâu'l-müteellim*'i, Katip Çelebî'nin *Keşfu'z-zünûn* mukaddimesi ve Tehanevî'nin *Keşşafu ıstılâhati'l-funûn* isimli eserleri bu hususta yeteri kadar malumat ihtiva etmektedir.

XI. Hadis ilimleri

Hadis ilimleri (ulûmü'l-hadis) çok ve çeşitlidir.

a) Nâsih-mensûh hadisler: Bu ilimlerden biri, nâsih ve mensûh hadislerin incelenmesini konu alır. Şöyle ki: Allah'tan, kulları hakkında bir lütuf ve onlar için (emir ve tekliflerde) bir hafifletme olmak üzere, şeriatımızda neshin cevazı ve vukuu sabit olmuş ve bu hususta Allah, onlar için tekeffül ettiği kendilerine ait maslahatlara itibar etmiş ve şöyle buyurmuştur: "Biz bir âyeti nesheder, hükmünü yürürlükten kaldırır, veya onu unutturursak, onun yerine ya ondan daha hayırlısını veya onun gibisini getiririz" (Bakara, 2/106).

(*Nâsih* ve *mensûh, abrogation, abrogated*) ile ilgili bilgi, Kur'an'a ve hadise şâmildir. (Ayetin de hadisin de nâsihi ve mensûhu vardır). Ancak, Kur'an'la alâkalı nesh hakkındaki malumat tefsirlere dahil edildiğinden, geriye hadise has ve onunla alâkalı ilimlere ait nesh kalmıştır.

İmdi, müsbet ve menfi olma yönünden iki haber (ve hadis) arasında tearuz bulunur, herhangi bir te'vil ile aralarını telif etmek mümkün olmaz ve bunlardan birinin daha evvel vârid olduğu bilinirse, o vakit sonra vârid olanın nâsih, (evvel vârid olanın mensûh) olduğu sabit olur.

Nasih ve mensuha dair olan malumat, hadis ilimlerinin en ehemmiyetlisi ve (aynı zamanda) en zor olanıdır. (Muhammed b. Müslim) Zührî (öl. 124/741) der ki: "Resûlüllah'ın (s.a.) hadisleri içindeki nâsih ve mensûh olanları yekdiğerinden ayırdetmek, fukahayı âciz ve bitap bırakmıştır", İmam Şafiî'nin (r.a.) bu konuda derin bir vukufu vardı.

b) Hadislerin senetleri: Ulûmu'l-hadisten biri de, senetleri tetkik etmek ve senette aranan şartlar tam olarak mevcut olduğu için mucibince amel edilmesi lazım gelen hadisleri tanımaktır. Çünkü, Resûlüllah'tan (s.a.) gelen haberler ve hadislerden, ancak doğruluğu hakkında da galip zan hasıl olanlarla amel etmek icabeder. Onun için sözkonusu zann-ı galibin elde edilmesini temin eden yolda olanca güçle çalışmak lazım gelir. Bu ise, hadisin râvileri hakkındaki adalet ve zaptın bilinmesi suretiyle olur. Bu da ancak büyük din âlimlerinin, râvilerin adaletlerini, cerh ve gafletten beri olduklarını beyan etme esasına dayanan nakille sabit olur. İşte bu durum, râvilerin hadislerini kabul veya terk hususunda bizim için delil olur.

Sahabe ve tabiûndan olan bahiskonusu nâkil ve râvilerin mertebeleri, bu husus-

İbn Haldun beşinci bölümde ictimaî hayatta görülen sanatları, hirfetleri, el sanatlarını ve zanaatları, bunların imal, istihsal, istihlak gibi iktisadî amillerle olan münasebetlerini bir umran hadisesi olarak ele alıp incelemiş, aynı şeylerden bazıları ilimlerin tasnif ve tariflerini yaparken tekrar karşısına çıkmış, bu durum da belli bir ilmi ve sanatı iki yerde anlatmasına sebep olmuştur. Meselâ felahet, tıb, mûsıkî gibi meslek, sanat ve ilimlerde bu durum kendini belli etmektedir. İbn Haldun bu gibi yerlerde beşinci bölümde tasvirci ve tavsifçi, altıncı bölümde nakilci ve rivayetçidir. Onun bir ilim ve sanat hakkında ne düşündüğünü anlamak için sadece o ilmin ve sanatın ele alındığı bahsi okumak yeterli değildir. Zira o sahada diğer bahislerde daha önemli fikirlerin ileri sürülmesi *Mukaddime*'de nadir rastlanan bir şey değildir. Kelam, tasavvuf ve nücum gibi ilimler hususunda bilhassa durum budur.

taki farklılıkları ve o konuda teker teker ele alınıp ayırdedilmeleri de böyledir. (Sahabe ve tabiûnun durumları da, bir hadisin kabul veya red edilmesine tesir eder).

Aynı şekilde, muttasıl ve munkatı olmaları, belli bir râvinin, kendisinden hadis rivayet ettiği râvi ile görüşmemiş olması, isnada zaaf veren illetlerden senetlerin salim olmaları itibariyle de isnatlarda farklılık görülür. Netice itibariyle bu farklılık iki uç noktaya varır. Bunlardan en yüksek noktada olan (isnad ve buna dayanan hadis) kabul edilir, en aşağıda kalan red edilir. Bu iki ucun arasında ve ortasında kalanlarda ise, hadis imamlarından nakledilen biçimde ihtilaf edilir, (Sıhhati en yüksek derecede olan hadisler kabul, en zayıf olanlar reddedilir, ikisi arasındakileri kimi kabul, kimi reddeder).

Muhaddislerin, sözü edilen düzenli mertebeler itibariyle ıstılah (ve teknik terimler) olmak üzere vaz' ettikleri bir takım tabirleri mevcuttur. Meselâ sahih, hasen, zayıf, mürsel, munkatı', mu'dal, şâz garib vs. gibi aralarında tedavül eden kendilerine mahsus (hadis usûlü) tabirleri vardır. Hadis âlimleri, bu ıstılahlardan her birini bölümlere ayırarak bir başlık altında incelemişler ve burada ıstılahla ilgili lisan (veya hadis) âlimlerinin ittifak ve ihtilaf ettikleri hususları nakletmişlerdir.

Sonra kıraat veya kitabet veya münavele veya icazet yolu ile râvilerin, yekdiğerinden hadis almalarının keyfiyeti ve bu usûller arasındaki farklılık tetkik edilmiş, red ve kabul cihetinden, bu konudaki ulemanın ihtilafları üzerinde durulmuştur.

Bunun ardından, hadisin metninde vaki olan garib, veya müşkil veya musahhaf veya müfterik veya muhtelif ve buna benzer lafız ve ifadelerden bahsettiler. (Bir hadisin metninde garabet veya işkal... varsa, o hadise garib veya müşkil... gibi isimler verdiler).

Hadis âlimlerinin tetkik ettikleri konuların büyük kısmı ve ekseriyeti budur.

Sahabe ve tabiûn dönemlerini içine alan selef zamanında, hadis nakleden râvilerin her birinin ahvali, kendi beldesi halkınca malum bulunuyordu. Bunların kimi Hicaz'da, kimi Irak'taki Basra ve Kûfe'de, kimi Suriye'de ve Mısır'da bulunuyordu. Bunların tümü, kendi çağlarında maruf ve meşhur idiler. Onların çağlarında sened ve isnad itibariyle Hicazlıların yolu, öbürlerinkinden, sıhhat yönünden daha yüksek ve daha metin idi. Çünkü onlar, nakl ve rivayetin şartlarından olan (zabt ve) adalette sıkı davranıyor, (kimin âdil olduğunu herkesten iyi biliyor) ve bu konuda hali meçhul olan râvilerin nakillerini kabul etmekten ictinab ediyorlardı.

[Hadis ilimlerinden biri de, senedlerin silsilelerini, râvilerin isimlerini ve sair hallerini bilmek maksadıyle hadis imamları tarafından vaz' olunmuş kanunlar ve kaidelerdir. Râvilerin yekdiğerinden hadis almaları, muhaddislerin ahval ve tabakaları, ıstılahlarındaki ihtilaflar da bu fen vasıtasıyle bilinir. Hulasa bu ilim dalının konusu şudur: Sıhhati hakkında zann-ı gâlib hasıl olmak şartıyle, Resûlüllah'tan (s.a.) gelen haber ve hadislerle amel edilmesinin vücubu hakkında icma vardır. Bu takdirde, bu zann-ı galibi elde etmeye yarayacak tarîkler neyse, onu tahkik etmek müctehid üzerine vaciptir. Bu ise râvilerin itkân ve adaletine, sehv ve gafletten beri olduklarına, udûl-i ümmet denilen büyük din âlimlerinin şehadette bulunmaları ve râvileri bu sıfatlarla tavsif etmeleriyle hasıl olur. Bu hususta râvi ve muhaddisler, birbirine nazaran farklı mertebelerde bulunduklarından bu mertebelerin (muhaddislerin teşkil et-

tikleri tabakaların) tesbit edilmesi lazım gelir. Bundan sonra hadis ricalinin, yekdiğerinden yaptıkları nakil ve rivayetlerin keyfiyeti, meselâ râvinin, şeyhten hadis semaı veya kıraatı veya kitabeti veya şeyhin, kendi nüshasını veya kendi nüshasıyle karşılaştırılmış bir sahih nüshayı râviye vererek; bundaki hadisleri bana isnad ederek rivayet et, demesi (münavele), veyahut hadis kitaplarından birini nakl ve rivayet etmek için ona izin ve icaze vermesi bahiskonusu edilir.

Muhaddisler katında, makbul olma bakımından en yüksek mertebede bulunan, sahih hadislerdir. Bundan sonra hasen hadisler gelir. En aşağısı da zayıf hadisler olup bu da mürsel, münkatı', mu'dal, muallel, şâz, garib ve münker gibi (zayıf hadis çeşitlerinin hepsine) şâmildir. Muhaddisler, bu hadislerden bir kısmının reddi hususunda görüş birliğine varmışlardır. Aynı vaziyet sahih hadisler için de sözkonusudur. Yani sahih denilen hadislerden bir kısmının kabul ve sıhhat hususunda ittifak, diğer kısmında ise ihtilaf vardır. Bunların (hadis çeşitleriyle ilgili lakaplar ve) unvanları, yani tabir ve ıstılahların tefsiri konusunda onların da bir çok ihtilafları vardır.

Bundan sonra, hadislerin metinlerinde vaki olan garib veya müşkil veya tasnif veya müfterik veya muhtelif veya benzerleri gibi lafız ve tabirlerden söz ederek, bunları da onlara ilave etmişler, bütün bu bölümler için bir takım kanun ve kaideler ortaya koymuşlardır. Sözkonusu mertebelerin ve elkabın (unvanların) izahı bunlar sayesinde mümkün olmaktadır. Hadis tarîklerinin, eksiklikten korunması bu suretle vukubulmaktadır.

İşte hadiscilerin ele aldıkları bahisler ekseriya bu usûl ve ıstılaha dair olup, bunların tümü hadis usûlü fenninde izah olunmuş ve çoğu kere de nâsih ve mensûh bahsi, öbürlerinden ayırdedilerek müstakil bir fen olarak ele alınmıştır.

Keza garib hadisler bahsi dahi bu şekilde müstakil bir konu olarak ele alınmış, ve ona dair hususi surette bir çok meşhur eser yazılmıştır.

Sonra mü'telif ve muhtelif dahi bu şekilde ayrı olarak ele alınıp, ona dair müstakil eserler yazılmıştır.

Bu kanunu (ve hadis usûlü kaidelerini) ilk defa vaz' eden Ebu Abdullah Hâkim (Nisaburî) olmuştur. Büyük âlimlerden ve imamlardan olan bu zat, bu ilim dalını düzene koymuş ve güzelliklerini sergilemiştir. Bu konuya dair olan eserleri meşhurdur.

Ondan sonra gelen diğer büyük hadis âlimleri bu fenne dair eserler yazmışlardır. Bu konuya dair yazılan müteahhirînin eserleri içinde en meşhuru, Ebu Amr b. Salah'ın (Osman b. Abdurrahman 577/1181 - 643/1245) (*el-Mukaddime* isimli) kitabıdır. Bu zat VII /XIII. asrın başlarında yaşamıştır. Sonra Muhyiddin Nevevî bu tarzda onu takip etmiştir.

Hadis fenninin hedefi şereflidir. Zira bu fen, şeriat sahibinden naklolunan sünnetlerin muhafaza edilmesini temin eden kaide ve esasların bilinmesinden ibarettir. Bu bilgiye dayanılarak kabul veya reddedilmesi gereken hadisler tayin edilir.

Bil ki, sünnetin (ilk) râvileri olan sahabe ve tabiûn, İslâm şehirlerinde tanınmış kimselerdi. Bunlardan bir kısmı Hicaz, Kûfe ve Basra'da, diğer bir kısmı Suriye ve Mısır'da ikamet ederlerdi. Bunların hepsi de kendi çağlarında anılmış ve tanınmış kimselerdi.

Diğerlerine nisbetle Hicazlılar, râvilerin zabt ve adaletlerine dair olan rivayet şartlarına daha fazla dikkat ve ihtimam gösterip, halleri meçhul olan râvilerin rivayetlerini kabulden kaçındıklarından, onların tariki ve usûlü sairlerinden daha yüksek ve daha kuvvetli olmuştur][4].

Seleften sonra, Hicaz tarîkinin seyyidi ve beyi, Medine âlimi İmam Mâlik (r.a.)'dir. Sonra, onun ashabından Ebu Abdullah Muhammed b. İdris Şafiî (r.a.), (Abdullah) İbn Vehb (125/743-197/812). (Yahya b. Abdullah) İbn Bükeyr (154/771-231/845), (Abdullah b. Mesleme) Ka'nabî (öl. 221/835), Muhammed b. Hasan (Vasıtî Müzenî, öl. 187/803) ve bunlardan sonra imam Ahmed b. Hanbel ve bunların emsali sonraki zevat gelir.

Başlangıçta şeriat ilmi ve dinî hükümler sırf nakil idi. Nazar, rey, (*Speculation, opining*) ve kıyasta derinleşmekle ilgisi yoktu. Onun için selef bütün gayret ve dikkatini nakle teksif etmiş, sahih olan nakilleri, araştırmış ve onları ikmal etmiş. İmam Malik (r.a.) *Muvatta* isimli kitabını Hicaz tariki üzerine yazmış, üzerinde ittifak edilen sahih nakillere istinat eden hükümlerin esaslarını buraya almış ve eserini, fıkıhtaki bablara göre tertip etmişti.

Sonra hadis hafızları Hicaz, Irak vs. tarzındaki hadislerin tariklerini ve muhtelif isnadlarını bellemeye önem verdiler. Nice kereler belli bir hadisin isnadı, müteaddit tarîklerden ve muhtelif râvilerden gelir. Lâkin bazı hadislerin tarik ve râvileri bir (müttehid) de olabilir, ihtiva ettiği (fıkhî hükümlerin ve) mânaların muhtelif oluşu sebebiyle bazan belli bir hadis, müteaddit bablarda mükerrer olarak yer alabilir.

Çağında, muhaddislerin imamı olan Muhammed b. İsmail Buharî zuhur edince, rivayetin sahasını genişletti ve *Sahih* isimli müsnedinde ahâdis-i sünneti, bablara göre tahric etti, Hicaz, Irak ve Suriye tarîklerini telif etti. Bunların içinden, hakkında ihtilaf edilenlere değil, sadece üzerinde icma ve ittifak edilenlere itimat etti. Her babta sevk ve naklettiği hadisleri, o hadisi ihtiva eden babın (fıkıh itibariyle) konusunu dikkata alarak tekrar etti. (Çeşitli fıkhî hükümler ihtiva eden bir hadisi, bu hükümleri gözönünde tutarak, onlarla ilgili bölümlerden herbirinde ayrı ayrı rivayet etti). Bundan dolayı, yukarıda temas ettiğimiz gibi, (ihtiva ettiği fıkhî hükümlerin ve) mânaların, farklı olması sebebiyle Buharî'deki hadisler çeşitli bablarda tekerrür etmiş ve onun eseri, 3.000'i mükerrer olan 7.200 hadis ihtiva etmiştir. (Bundan dolayı Buharî'nin hadisleri tekerrür etmiştir. Hatta denildiğine göre bu eserin ihtiva ettiği 7.200 hadisin, 3.000'i mükerrerdir). Buharî, her babda hadislerin tarîklerini ve isnadlarını değişik bir şekilde ayrı ayrı rivayet etmiştir. (Aynı hadisi, bir bölümde başka, diğer bölümde başka, üçüncü bölümde daha başka vs. tarîk ve isnadlarla rivayet etmiştir).

Sonra Müslim b. Haccac Kuşeyrî (r.a.) yetişti ve *Sahih* isimli müsnedini telif etti. Sıhhat va mevsukiyeti üzerinde icma ve ittifak bulunan nakl etme bahsinde adım adım Buharî'yi takip etti. Lâkin mükerrer olanları hazfederek, hadislerin tarîklerini

4 "Hadis ilimlerinden biri...", diye başlayıp buraya kadar devam eden köşeli parantez içindeki 11 paragraflık kısım, Bursa yazmasında bir takım farklılıklar gösterdiğinden, aynen tercüme edilip verilmesi uygun görülmüştür. Bk. Bursa yazması, vr., 160.

ve isnadlarını bir araya getirdi. Eserini, fıkıhtaki bablara ve bölüm başlıklarına göre tanzim etti.

Bununla beraber Buharî ve Müslim'in sahihleri, sahih hadislerin tümünü içine almış değildir. Sonradan gelen âlimler, (Buharî ve Müslim'in) hadislerin sıhhatında koştukları şartlara haiz olduğu halde, onların dikkatinden kaçan hadisleri toplayarak, (Buharî ile Müslim'in eserlerini) tamamladılar. (*Müstedrekât* adı verilen eserler yazdılar).

Sonra Ebu Davud Sicistanî, Ebu İsa Tirmizî ve Ebu Abdurrahman Nesaî, "Sahih" (rivayetlerden) daha geniş olarak "*Sünen*" yazdılar. Maksatları "Amel etme şartlarını tam olarak haiz" olan rivayetleri toplamaktı. Bunlar da ya isnad itibariyle yüksek derecede bulunan ve sahih diye bilinen rivayetlerdir veya hasen vs. diye bilinen ve derece itibariyle sahihin altında kalan rivayet ve nakillerdir. Gayeleri, sünnet ve onunla amel etme konusunda rehber olacak eserler vücuda getirmekti.

İslâmda itimada mazhar olan müsnedler bunlardır. Bunlar, sünnete dair olan ana kitaplardır, (iki sahih ve üç sünenden ibaret olan bu eserler, kütüb-i hamse, bazan İbn Mace'nin de ilave edilmesiyle kütüb-i sitte diye meşhurdur). Her ne kadar, hadise dair bir çok eser yazılmışsa da, umumiyet itibariyle hepsinin kaynağı, sözü edilen eserlerdir.

[Ebu Davud Tayalisî (Süleyman b. Davud, öl. 204/819), Bezzâr, (Ahmed b. Amr. öl. 292/905) Abd b. Hümeyd (öl. 249/863), Darimî (Abdullah b. Abdurrahman, öl. 255/869), Ebu Ya'la Mevsılî (Ahmed b. Ali, öl. 307/920) ve İmam Ahmed (b. Hanbel) gibi müelliflere ait müsnedler de, sözü edilen beş müsnede katılmıştır. İbn Salah'ın ifadesine göre, bu müelliflerin maksatları sadece sahabeye dayanan müsned hadisleri toplamaktır, (şer'î meselelerde ve fıkhî hükümlerde) bu hadislerin delil olarak kullanılmaları, onların maksadı değildir. Rivayet edildiğine göre İmam Ahmed oğlu Abdullah'a *Müsned* isimli eseri hakkında –ki bu eser 31.000 hadis ihtiva eder ve hatta imam Ahmed'in ashabından bir cemaat, İmam bize müsnedi okumuştur, diye beyanda bulunmuşlardır– şöyle demişti: "Bu kitabı (ve içindeki hadisleri) 750.000 hadisin içinden seçtim, Müslümanlar bir hadis-i Nebevî hakkında ihtilaf edip de, onu bu eserde bulamazlarsa, o hadis delil değildir". Bu söz, *Müsned*'de bulunan bütün hadislerle ihticac ve istidlal edilmesinin sıhhatına delâlet eder. Buysa, İbn Salah'ın dediğinin aksidir. Ben bunu, İbn Cevzî'nin *Menakıbu İmam Ahmed*, isimli eserinden nakletmiş bulunmaktayım]. (bk. Bursa yazması, vr., 160 b).

Bahsedilen şartlara ve ıstılahlara dair olan bilgilerin tümü ilm-i hadisi meydana getirir. Çoğu zaman, nâsih - mensûh hadisler konusu bu ilimden ayırt edilmiş ve başlı başına bir fen sayılmıştır. Garib hadisler konusu da öyle olmuştur. Bu ilme dair ulema tarafından meşhur eserler telif edilmiştir. Sonra *el-Mühtelif ve'l-mu'telif* adı verilen hadisler de ayrı bir disiplin haline getirilmiştir.

[Ulema, ulûmu'l-hadise dair pek çok eser telif etmiştir. Hadis ilminin önde gelenlerinden ve muhaddislerin imamlarından Ebu Abdullah Hâkim'in, buna dair olan telifleri meşhurdur. Hadis ilmini bir nizama koyarak, güzelliklerini ortaya seren bu zattır. Bu konuya dair olan müteahhirînin kitaplarından en meşhur olanı Ebu Amr b.

Salalı'ın eseridir. VII. / XIII. asrın başlarında yaşamış olan bu zatı, aynı tarz ile Muhyiddin Nevevî takip etmiştir. Bu fen, maksadı ve özü itibariyle pek şereflidir. Zira şeriat sahibinden naklolunan sünnetler o sayede muhafaza edilmektedir].

Çağımızda herhangi bir hadis tahric (nakl ve rivayet etmek) ve bu konuda mütekaddimîni tamamlamak, (onların tesbit ve kaydettikleri hadislerden fazla olarak bir hadis bulup ortaya çıkarmak) son bulmuştur. Çünkü adet şâhitlik etmektedir ki, sayıları çok olan, ard arda gelen çağlarda yaşayan, yeterlilikleri ve çalışkanlıkları sabit olan bahiskonusu (büyük hadis âlimleri ve) imamları, sünnet konusunda hiç bir şeyi dikkatten kaçırmamışlar veya terketmemişlerdir ki, ona müteahhirîn muttali olabilsin. Böyle bir durum onlardan uzaktır. Bugün yapılacak şey yazılı haldeki ana kaynakları tashih ve bunların, musanniflerinden rivayet edilerek zabtedilmesine, müelliflerine varan isnadlarının tetkik edilerek (usûl-i) hadis ilminde tesbit edilen şartlar ve hükümler (esaslar) ile kontrol edilmesine, böylece bidayetinden nihayetine kadar muhkem bir şekilde isnadlardaki ittisalin gösterilmesine çaba sarfetmekten ibarettir. Ender haller dışında, bu hususlarda, sözü edilen beş ana kaynaktan daha çok, diğer bir esere önem verilmemiştir.

Önce *Sahih-i Buharî*'yi ele alalım: Bu eserin derecesi hepsinden yüksektir. Âlimler, bu eserin şerhedilmesini zor bir iş olarak görmüşler, tertip tarzını muğlak ve müphem bulmuşlardır. Çünkü bu hususta müteaddit tarîklerin ve bu tarîklerde yer alan Hicazlı, Suriyeli ve Iraklı hadis ricalinin bilinmesine, bu ricalle ilgili ahvalin ve onlardaki ulemanın ihtilafının öğrenilmesine ihtiyaç vardır. Aynı şekilde, Buharî'deki bölüm başlıklarının kavranması için; dikkatle tetkik edilmesi de lazım gelir, çünkü Buharî belli bir bölüme belli bir başlık koymakta, sonra o bölümde belli bir hadisi bir sened veya tarîkle irad etmekte, sonra başka bir başlık daha koymakta ve sözü edilen hadisi aynen burada da irad etmektedir. Çünkü bu hadis bu bölümle ilgili mânalar ve hükümler de ihtiva etmektedir. Böyle böyle aynı hadis diğer başlıklar altında da rivayet edilmekte, hadisteki mânalara ve hükümlere ve bunlar üzerindeki ihtilaflara göre muayyen bir hadis müteferrik bablarda tekerrür etmektedir.

[Buradaki belli bir bölümün başlığı ile o başlık altında nakledilen hadisler arasındaki münasebeti izah etmek için, o eserdeki başlıklara bir göz atacak olursak, görülür ki: Bu eserde, bablara konulan bir çok başlıkla, o başlık altında nakledilen hadisler arasındaki münasebet kapalıdır, anlaşılmaz bir mahiyettedir, izahını yapabilmek için, bundan uzun uzadıya bahsedilmiştir. Nitekim Buharî'deki Kitabu'l-fiten'in "Tahribul-Beyt zi's-süveyketeyn mine'l-Habeşe" (iki küçük bacaklı Habeşlinin Kabe'yi tahrip etmeleri) babında kullanılan yukarıdaki başlıkta bu durum vukua gelmiştir[5].

Buharî, bölümün başına yukardaki başlığı koyduktan sonra sadece "Allah Taâlâ, Kâbe'yi insanlar için bir görüşme ve emniyete kavuşma yeri kıldığımızda"... buyur-

5 Buharî'deki Hedmu'l-Kâ'be bölümü, Kitabu'l-Hacc'ın 43, 49. babıdır. Aşağıdaki âyet ise yine Kitabu'l-Hacc'ın 46. babında geçer. İbn Haldun bu bilgileri hafızasına dayanarak yazmış, ancak hafızası onu yanıltmıştır. Buharî Kitabu'l-Hacc'ın 46. bölümünde yeni bir bab açmıştır. Fakat burada İbrahim, 14/35. âyetini nakletmekten başka bir şey yapmamıştır. Bu ve benzeri babları niçin açtığı ve neden bu başlıklar altında hadis rivayet etmediği tartışma konusudur.

muştur (Bakara, 2/125, Bu ifade Kitabu'l-fiten'de değil, Kitabu'l-hacc'da geçmektedir), demekte ve buna ilaveten hiç bir şey söylememektedir. Onun için, bu başlıkla, bu başlık altındaki bölümün münasebetini tayin etmek, âlimler için kapalı kalmış, anlaşılmaz bir mahiyet almıştır.

Âlimlerden bazıları bunu şu şekilde izah etmişlerdir: Musannif (Buharî r.a.), önce başlıkları (teracim), müsvedde halinde yazıyor (eserinin umumi bir planını ana hatlarıyle tertip ediyor), sonra imkân elverdiği nisbette her başlığın altına, onunla ilgili hadisleri yazıyordu. Fakat, başlıklar altındaki boş ve açık kalan yerleri, tamamiyle doldurmadan vefat etmiş ve eseri bu haliyle rivayet edilmiş, bunun için kitapta halel (açık yer) kalmıştır.

Sahih-i Buharî'yi mütalaa ve tetkikle meşgul olan ve 741/1340'da cereyan eden Tarif vakasında şehit düşen Gırnata kadısı Kadı b. Bekkâr'ın talebelerinden işittiğime göre, sözü edilen İbn Bekkâr bu konuyu şöyle izah edermiş: Buharî, bâbu tahribi'l-beyt... başlığı ile, bu başlık altında kaydettiği âyetin tefsirini murat etmiş ve Kabe'nin emniyete kavuşulacak bir yer, bir melce olması meşrudur, lâkin mukadder değildir, (yani Allah, tekvinî iradesiyle değil, teşriî iradesiyle Kabe'yi emniyete kavuşulacak ve buluşulacak bir mahal kılmıştır), demek istemiştir. Zira buradaki müşkil, âyetteki "ce'alnâ" (kıldık) ifadesinin, "kaddernâ" (takdir ettik) şeklinde tefsir edilmesinden neşet etmiştir. Eğer "ce'alnâ" ifadesi, "şera'nâ" (meşru kıldık" şeklinde anlaşılırsa, artık "zu's süveyketeyn"in yani küçük bacaklı kişinin, Kâ'be'yi tahrip edebileceği hususunda tereddüt kalmaz. Ben bu izah şeklini, hocamız Ebu Berekât Bellefikî'nin ondan naklen anlatırken işitmiştim. Bellefikî, İbn Bekkâr'ın, yüksek seviyedeki talebelerindendi.

Bir kimse Buharî'yi şerheder de, bütün hususları eksiksiz olarak onda toplamazsa][6]. İbn Battâl, (Ali b. Halef, öl. 449/1057), İbn Muhalleb, İbn Tin ve benzeri zevat gibi şerhe tam olarak hakkını vermiş olmaz. Bir çok hocalarımızın (r.a.): "Buharî'yi şerhetmek ümmet üzerine borçdur", dediklerini duymuşumdur. Bununla, bu ümmetteki ulemadan hiçbiri, bu itibarla o eserin şerhine gereği gibi hakkını tam olarak vermemiş (ve yapması gerekeni eksiksiz olarak yapmamış)tır, demek isterlerdi.

Şimdi de *Sahih-i Müslim*'i ele alalım: Mağrip uleması bu esere çok önem vermiş, âdeta üzerine titremiş ve onu Buharî'den üstün tutma hususunda ittifak etmişlerdir. İbn Salah diyor ki: (Mağrip uleması tarafından) "Müslim'in Buharî'den üstün tutulmasının yegâne sebebi şudur: Müslim, İmam Buharî'nin eserine dercettiği hususlardan (ve tertipsizlikten) kendi eserini tecrid etmiş ve Buharî'nin bizzat, kendi şartına göre sahih olmadığı halde, eserine aldığı rivayetlerden kendi eserini ayıklamıştır. Bunun da çoğu, teracimde vâki olmuştur", (Buharî'deki sahih olmayan hadislerin ekserisi, bölüm başlıklarındaki hadislerdir).

Malikî fakihlerinden, İmam Mâzerî (Muhammed b. Ali, öl, 536/ 1142) Müslim üzerine bir şerh imlâ ettirdi. *el-Mu'lim bi fevâidi Müslim* ismini verdiği bu şerh, hadis ilminden ve fıkıh fenlerinden özlü ve önemli maddeler ihtiva etmektedir. Ondan

6 Köşeli parantez içindeki paragraflar için bkz. Bursa yazması, vr., 161 a.

sonra bunu Kadı Iyâz (b. Musa, öl. 544/1149) ikmal etmiş, tamamlamış ve (eserine) *İkmâlu'l-Mu'lim*, adını vermişti. Bu iki zatı, Muhyiddin Nevevî bir şerhle takip etmiş, ilk iki kitaptaki bilgileri tamamen iktibas ettikten sonra, onlara ilavelerde de bulunmuş ve böylece mükemmel bir şerh ortaya çıkmıştı.

Diğer üç sünen kitabına gelince: fıkıh âlimlerinin mehazlarının büyük bir kısmı (hukukî meselelerde kaynak olan hadislerin ekserisi) bu eserlerdedir. Onun için, hadis ilmine has olan kısmı hariç, onlarla alâkalı şerhlerin ekserisi de fıkıh kitaplarındadır. Bunların, hadis ilmine mahsus olan kısmına dair âlimler eserler yazmışlar, hadis ilimleri, bu ilimlerin konuları ve sünnetten amele esas teşkil eden hadisleri ihtiva eden isnadlar konusunda ihtiyaç duyulan şeylere dair mükemmel malumat vermişlerdir.

*
* *

Bilmek gerekir ki, günümüzde hadislerin dereceleri, sahih, hasen, zayıf ve ma'lul diye yekdiğerinden ayırdedilmiştir. Hadis imamları ve bu sahanın mahir üstatları onları birbirinden temyiz etmişler ve tariflerini de yapmışlardır. Daha evvel tashih (ve mevsukiyeti tesbit edilmemiş) rivayetleri tashih etmenin yolu artık kapanmıştır.

Vaktiyle hadis imamları, tarîk ve senetleriyle birlikte hadisleri o derece mükemmel bilirlerdi ki, şayet bir hadiş kendi senedinden ve tarîkinden başka bir sened ve tarîkle rivayet edilse, bu sened ve tarîkin esas şeklinin değiştirildiğini derhal farkederlerdi. İmam Muhammed b. İsmail Buharî, Bağdat'a geldiği zaman böyle bir durumla karşılaşmıştı: Kendisini denemek maksadıyla etrafına toplanan muhaddisler, ona senetleri maklûb (değiştirilmiş) olan bir takım hadisler sorduklarında, "Bunu bilmiyorum, (böyle bir senetle bu hadisin rivayet edildiğinden haberdar değilim), lâkin bana falan falandan... bu hadisi rivayet etti", diye söze başlamış, sonra senetleri maklûb olan hadislerin tümünü sahih şekilleriyle nakletmiş, her metni, o metne ait senetle rivayet etmiş ve işte bunun üzerine onun (hadis salıasındaki) imametini kabul ve ikrar etmişlerdi.

*
* *

Bilmek lazımdır ki, (hadis ilmi sahasındaki sermayelerinin) ve bilgilerinin az veya çok oluşu bakımından müctehid imamların dereceleri birbirinden farklıdır. Söylendiğine göre Ebu Hanife'nin (r.a hadis) rivayeti sadece 17 veya 50 (veya buna yakın bir rakama) baliğ olmuştu. İmam Mâlik'e (r.a.) göre sadece *Muvatta* kitabındaki hadisler sahihtir ve bunun sayısı da en fazla 300 veya bu civardadır. Ahmed b. Hanbel'in (r.a.) *Müsned*'inde 30.000 hadis mevcuttur. Bunlardan herbiri, (sahih ve mevsuk olma konusunda) ictihadı ile ulaştığı kanaata göre hadis rivayet etmiştir.

İnatçı ve insafsız bazı kişilerin ve mutassıbların müctehid imamların, hadis sahasındaki sermayeleri az olduğundan, az sayıda hadis rivayet etmişlerdir, demeleri meselesine gelince, büyük imamlar hakkında, böyle bir inanç taşımak için (esas itibariyle) yol ve sebep yoktur. Zira şeriat (ve dinî ahkâm) ancak kitap ve sünnetten öğrenilir. Şayet bir kimsenin hadis sahasındaki sermayesi az ise; dini, sahih esaslardan

öğrenmesi ve ahkâmı, onu (Allah'tan alarak) tebliğ eden sahibinden telakki etmesi için hadis öğrenmesi, rivayet etmesi, bunun için çalışıp çabalaması icabeder. Bunlardan az hadis rivayet etmiş olanların, böyle hareket etmelerinin yegâne sebebi, rivayet hususunda hadislere ârız olan metâin (ta'n sebepleri) ve rivayet tarîklerinde ortaya çıkan illetlerdir. Bilhassa bunların ekserisine göre cerh (ta'dile) takdim olunur. (Bir hadisin senedinde, hem o hadisin kabulünü gerektiren hususlar, hem reddini icabettiren zayıf taraflar varsa, zayıf taraflara öncelik verilerek o hadis rivayet edilmez, onunla amel de edilmez). İmdi bu durumda, müctehidin ictihadı, kendisini, o hadisi rivayet (ve mucibince amel) etmeme sonucuna ulaştırır. Çünkü hadislere ve isnad tarîklerine, bahis konusu nevinden (metain ve illetler çeşidinden) şeyler ârız olmuştur. Bu gibi durumlar artınca, tarîklerin zaafa duçar olması sebebiyle, râvi olan imamın rivayeti de tabiatıyle azalır. Durum bu olmakla beraber Hicazlılar, Iraklılardan daha çok hadis rivayet etmişlerdir. Çünkü Medine, hicret yurdu ve sahabelerin (topluca) barındıkları bir yerdi. Irak'a intikal etmiş olan sahabeler ise, daha ziyade cihad ve gaza ile uğraşıyorlardı.

İmam Ebu Hanife'nin, az miktarda hadis rivayet etmesi, hadis tahammül (öğrenme) ve rivayet etme hususunda, koştuğu şartların ağırlığından ileri geliyordu. Ayrıca ona göre, aklın kesin hükmüne aykırı düşen bir hadis zayıf sayıldığından, bu nitelikte hadisleri rivayet etmek ona güç geliyordu. İşte bundan dolayı rivayeti ve ona bağlı olarak da (nakl ve amel ettiği) hadis sayısı azalmıştı. Yoksa kasten hadis rivayetini terketmiş değildir, onun hakkında asla ve kat'a böyle bir şey düşünülemez! Hadis ilminde büyük müctehid olan zevat arasında mezhebine itimat edilmiş, mevsuk sayılmış, (hadisleri) red ve kabulü konusunda (ulema ve muhaddislerce kanaatlarına) itibar edilmiş olması, onun da hadis ilmindeki büyük müctehidlerden olduğuna delâlet eder.

Ebu Hanife'nin dışındaki muhaddisler ise, hadisçilerin cumhurunu teşkil eder. Bunlar, hadislerin şartlarını (ve hadis rivayet etme dairesini) geniş tuttuklarından, haliyle rivayet ettikleri hadislerin sayısı da çok olmuştur. Hepsi (o da, bunlar da) ictihada dayanarak hareket etmişlerdir. Ebu Hanife'den sonra, onun talebeleri de hadisin şartlarını (ve hadis rivayet etme dairesini) geniş tuttuklarından, çok miktarda hadis rivayet etmişlerdir. (Meselâ Ebu Hanife'nin taraftarlarından, Ahmed b. Muhammed, öl. 321/933) Tahavî çok sayıda hadis rivayet etmiş ve yüksek değerdeki *Müsned*'ini yazmıştır. Ancak yine de onun bu eseri Buharî ve Müslim'in sahihlerine denk değildir. Zira Buharî ile Müslim'in, kitaplarında (hadis rivayet ederken) itimat etmiş oldukları şartların muteber (ve makbul olduğu) hususunda ümmetin icmaı ve ittifakı vardır. Nitekim bu hususu daha evvel belirtmiştik. Tahavî'nin şartları üzerinde ise ittifak yoktur. Hali gizli (mestur) olandan ve buna benzer kimselerden yapılan rivayetlerde durum budur. (Tahavî, mestûru'l-hal olan râvinin rivayetini kabul ettiği halde, Buharî ve Müslim kabul etmezler. Onun için Buharî ve Müslim'in şartlarında ittifak, Tahavî'ninkinde ise ihtilaf vardır). Bundan dolayı Buharî ile Müslim, hatta maruf sünenler, Tahavî'ye takdim ve tercih olunmuşlardır. Çünkü Tahavî'nin (rivayet) şartları, onlarınkinden sonra gelmektedir. Bundan dolayı, Buharî ile Müslim hakkında,

"muttefakun aleyh olan şartlara dayanan muhtevalarının sıhhati konusunda icma ve ittifak bulunması yönünden bu iki eserin makbul olduğuna dair icmâ ve ittifak vardır", denilmiştir: Sakın bu hususta şüpheye kapılmayınız. (Az hadis rivayet eden âlimler hakkında su-i zanda bulunmayınız). Çünkü müctehid imamlar, herkesten çok haklarında hüsnü zan beslenmeye ve sıhhatli izah şekilleri bulunmaya hak sahibidirler. (Az hadis rivayet edenlerin bu hali, onların lehinde olacak şekilde yorumlanmalı ve açıklanmalıdır). Hakikat-ı hali en iyi şekilde bilen ulu ve yüce Allah'tır. Sözü edilen müsnedler (veya isnadlar), tefsir ve şerh edilirken, babları ve bab başlıkları itibariyle hadisleri teker teker ele alarak zikr edilen kanunu (ve hadis usûlünü) bunlara tatbik etmek de ulûmu'l-hadise dahildir. Nitekim Hafız Ebu Amr b. Abdülber (Yusuf b. Abdullah, öl 463/1071), Ebu Muhammed b. Hazm, Kadı Iyaz, Muhyiddin Nevevî, İbnu'l-Attâr (Ali b. İbrahim, öl. 724/1324) ve bir çok doğulu ve batılı (hadis) imamları bu şekilde hareket etmişlerdir. (Aynî'nin, *Umdetu'l-kârî*, İbn Hacer'in *Fethu 'l-bâri* isimli eserleri bunun en güzel örnekleridir). Gerçi bu âlimler, bahiskonusu hadisler üzerinde dururken, hadislerin metinlerini lugatlarını ve irablarını anlama, hükümleri, tahlil ve izah etme) gibi daha başka hususlar üzerinde de durmuşlardır. Ancak hadis sanatı (ve hadis usûlü ilmi) açısından bu hadislerin isnadlarından, daha geniş ve daha etraflı olarak bahsetmişlerdir.

Günümüzde, çağın imamları arasında geçerli olan ulûmu'l-hadisin çeşitleri bunlardır.

"Hak olana hidayet eden ve o hususta yardımcı olan Allah'tır".

XII. Fıkıh ilmi ve ona tâbi olan feraiz

Fıkıh; farz, haram, sünnet, mekruh ve mubah olmaları (vücub, hazr, nedb, kerahet, ibâhe) yönünden mükelleflerin fiillerine dair olan ilahi hükümlerin bilinmesidir. (Zira, Allah'ın hitabına muhatap olan bir kimsenin fiili, mutlaka ya farz ya haram, ya sünnet, ya mekruh, veya mubah olma hükümlerinden birini alır, alıkam-ı mükellefîn ve ahkâm-ı hamse denilen) bu hükümler, kitaptan, sünnetten ve bu hükümlerin bilinmesi için Şâri' tarafından tesbit edilen (icmâ ve kıyas gibi diğer şer'î) delillerden telakki edilir, imdi sözü edilen şer'î) delillerden (şer'î) hükümler çıkarıldı mı buna fıkıh (hukuk, *jurisprudence*) denir.

Selef, yani ilk İslâm âlimleri, şer'î hükümleri, bahsi geçen (kitap, sünnet, icma ve kıyas gibi şer'î) delillerden, birbirinden farklı bir şekilde çıkarmakta (istinbat ve istihraç etmekte) idi. (Çünkü, hüküm çıkarmada takip ettikleri usûl yekdiğerinden farklı idi). Aralarında böyle bir ihtilafın vukuu kaçınılmazdı. Zira umumiyetle deliller, naslardan (ve metinlerden) meydana geliyordu. Bu naslar ve metinler ise Arapçadır. Bu dildeki lafızların ve kelimelerin, birçok mânalara gelmeleri, özellikle değişik şer'î hükümler ifade etmeleri imkân dahilinde bulunmakta ve bunlardan birini tercih (ve fetvaya esas alma) hususunda ulema arasında malum ihtilaflar bulunmaktadır.

Bir de şu var: Sübût itibariyle sünnetin tarikleri (ve hadislerin senetleri) muhteliftir, ekseriya ifade ettikleri hükümlerde tearuz bulunduğundan hadislerden birini

kabul etmek) bir tercih yapmaya ihtiyaç gösterir. Halbuki tercihin nasıl yapılacağı meselesi de ihtilaf konusudur.

Nasların dışında kalan (icma, kıyas, istihsan, istıslah, istishab, kavl-i sahabî, örf gibi) deliller de ayrıca ihtilaf konusudur.

Sonra şu da var: Vekayi durmadan yenilenmekte (ve hâdiseler fasılasız tekerrür etmekte) olduğundan, naslar (daki sarih şer'î hükümler) hâdiselere yetmemekte, delâlet itibariyle naslarda hükümleri açık olmayan (hukukî) hadiseler, hükmü nasla sabit olan hâdiselere (ve fıkhî meselelere) kıyas edilmekte, bu işlem yapılırken de (iki hadise ve mesele) arasındaki benzerlik esas alınmakta (ve bu esnada da ihtilafa düşülmekte)dır.

İşte bütün bunlar, ihtilafların vukua gelmesinin bir takım zaruri sebepleridir. Bundan dolayı selef ve onlardan sonra da müctehid imamlar arasında ihtilaf vaki olmuştur.

Bunlardan başka sahabenin hepsi, fetva verme ehliyetine sahip (birer fakih ve müctehid) değildi. Bunların hepsi aynı derecede şer'î hükümlerde sened ve dinde mehaz olarak kabul edilmezdi. Bu husus, sadece hamele-i Kur'an olan (âyetlerdeki ahkâmı bilme konusunda mütehassıs bulunan), ondaki nâsih - mensûh, müteşabih - muhkem ve sair delâletleri, Peygamber (s.a.)'den veya onun sözlerini dinlemiş (anlamış ve bellemiş) olan büyük sahabelerden telakki eden zevata mahsustu. Onun için bu zevata; kurrâ, yani Kur'an okuyan ismi verilirdi. Çünkü Araplar ümmî bir millet idi. O yüzden, o günlerde garip karşılandığı (ve dikkat çektiği için) Kur'an okumasını bilenlere bu isim tahsis edilmişti.

İslâmın başlangıcında durum böyle sürüp gitmişti. Sonra İslâm şehirleri gelişti. Kitap (Kur'an) hususunda alışkanlık kazanan ve (O'ndan ahkâm) istınbat edebilen Arapların ümmîliği zail oldu, fıkıh kemâle erdi, bir sanat ve ilim haline geldi. Bunun üzerine kurrâ ismi, fukaha ve ulema biçiminde değiştirildi. (Sonraları sadece güzel Kur'an okuyan ama ondan ahkâm çıkarmasını bilmeyen hafızlara kurrâ denildi).

Fukaha ve ulema arasındaki fıkıh iki kısma ayrıldı. Bunlardan birincisi *Ehl-i rey* ve *Ehl-i kıyas tarîki* (ve usûlü) idi. Bunlar Iraklılardı, (Şer'î hükümleri, şer'î delillerden çıkarırken rey, nazar ve kıyası, *opinion, reasining, analogy*, kullanıyorlardı). Diğeri *Ehl-i hadis tarîki* idi. Bunlar da Hicazlılardı. (Dinî hükümlerin tesbitinde nakli ve rivayeti, *traditions* esas alıyorlardı).

Evvelce bahsettiğimiz sebeplerden dolayı (Bölüm 6, Fasıl, 11), Iraklılar arasında hadis az olduğundan, daha çok kıyasa başvurmuşlar ve o hususta maharet kazanmışlardı. Ondan dolayı kendilerine, Ehl-i rey denilmişti, Ehl-i reyin reisi Ebu Hanife idi. Bu mezhep onda ve talebelerinde karar kılmıştı. Hicazlıların reisi Mâlik b. Enes ve ondan sonra Şafiî idi.

Sonra ulemadan bir taife kıyası inkâr ve reddederek, onunla ameli iptal etti. Bunlar Zahirîlerdi. Bunlar, (şer'î hükümleri) idrâk etme vasıtalarının tümünü naslardan ve icmadan ibaret gördüler. Açık kıyas ile hakkında nas bulunan illeti (kıyas-ı celî ve illet-i mansûsa) de nassa irca ettiler. Zira onlara göre belli bir illet hakkındaki nass, o illetin tatbik sahasına giren yerlerdeki hükümlere dair de nass sayılıyordu.

Bu mezhebin imamı Davud b. Ali (202/818-270/884), onun oğlu (Muhammed b. Davud, öl. 297/910) ve ikisinin talebeleri ve taraftarları idi.

Bu üç mezhep, ümmet arasında meşhur olan cumhurun mezhepleri idi. Ehl-i beyt (denilen Şia) şâz olarak bir mezhep ibdâ ve icad etti. Münferiden ve (sadece kendilerine mahsus olmak üzere) bir fıkıh şekli ortaya koydu. Bunu da, bazı sahabelere ta'n etme, (dolayısiyle onlardan nakl ve rivayet edilen hadisleri, bunların ihtiva ettiği şer'î hükümleri kabul etmeme), imamların ismetine kail olma, bu imamların sözlerini ihtilafı ortadan kaldıran (ve üzerinde tartışma caiz olmayan kesin) bir delil sayma şeklindeki kanaatları üzerine bina kılmışlardı. Fakat bütün bunlar, bir takım çürük esaslardan başka bir şey değildir.

Onlar gibi şâz olan diğer bir fıkıh mezhebi de Haricîlere aittir. Cumhur ise onların (Şianın ve Haricîlerin) mezheplerini kale almamış, tam tersine onları alabildiğine red ve inkâr etmişlerdir. Biz ise, onların mezheplerine ait bir şey bilmiyoruz, kitaplarını da görmüş değiliz. Zaten bu zümrelerin yaşadıkları yerler haricinde, onların (fıkhına dair olan) kitaplardan eser yoktur. Onun için Şianın kitapları kendi beldelerinde; Mağrip'te, doğuda ve Yemen'de hanedanlıklarının kurulduğu yerlerdedir. Haricîlerin hali de böyledir. Bunlardan her birinin kitapları, müellefatı ve fıkha dair garip reyleri (ve tuhaf görüşleri) vardır.

Zahir ehlinin mezhebi, imamlarının mevcut olmaması, bu mezhebi benimseyenleri cumhurun red ve inkâr etmesi yüzünden bugün ortadan kalkmış, sadece (mücelled veya) muhalled kitaplarda kalmıştır. Zaman zaman bu mezhebi benimseme külfetine heves edenler, (bazı nüshalarda "heves edenler" – "tâlibin" yerine "battalîn"– bâtıl peşinde koşanlar kelimesi geçmektedir), bu kitaplar üzerine düşmekte, zahirîlerin fıkhını ve mezhebini bunlardan öğrenme sevdasına düşmekte, bu ise onlara fazla bir fayda temin etmemekte, netice itibariyle cumhurun muhalefeti ve inkârı ile karşı karşıya gelmekte, bu tutumları sebebiyle, yani anahtar (vazifesi gören) muallimler (ve ustad aracılığı) olmadan bu kitaplardan ilim nakletmeleri yüzünden sık sık Ehl-i bid'attan sayılma durumuna düşmektedirler. Hadis bilgisindeki mertebesi yüce olmasına rağmen İbn Hazm'ın Endülüs'te yaptığı şey bu olmuş, Zahiriye mezhebine geçmiş, bu mezhepte maharet sahibi olmuş, iddiasına göre Zahirîlerin kavillerinde ictihad derecesine varmış, bizzat kendi imamları Davud'a dahi muhalefet etmiş, Müslümanların bir çok imamlarına hücum etmiş, (bilhassa Ebu Hanife'yi ve mezhebini şiddetle tenkit etmiş), o yüzden halkın hışmına uğramış, kötüleme ve inkâr cihetinden mezhebi hakkında uzun uzadıya konuşulmuş, eserleri nazar-ı itibara alınmayarak terkolunmuş, hatta çarşıda satılmaları yasaklanmış ve zaman zaman da parçalanmış (ve yakılmış)tır.

Bundan dolayı, Irak'ta (zuhur eden) Ehl-i rey, Hicaz'da (doğan) Ehl-i hadis mezheplerinden başka bir mezhep kalmamıştır.

Iraklıların mezhebini ele alalım: Bunların imamları, Ebu Hanife Nu'man b. Sâbit'tir, onların mezhepleri, bu zatta karar kılmıştır. Onun fıkıhtaki makamı ulaşılamaz (bir yücelikte)dır. Bunun böyle olduğu hususunda, onun çapında olan âlimler, bilhassa imam Mâlik ve İmam Şafiî şahitlikte bulunmuşlardı.

Hicazlılara gelince, onların imamları, hicret yurdu (Medine)nun imamı olan Malik b. Enes Asbahî'dir (r.a.). Diğer imamlar indinde muteber olan şer'î hükümleri idrâk etme (ve bilme) vasıtalarına ilaveten ahkâm için diğer bir idrâk vasıtası (ve delili) daha kabul etmek ona has bir şeydir. Bu (müdrek ve delil) Medine halkının ameli, (tatbikatı ve ananesi)dir. İmam Malik'in reyine göre, Medine halkı, bir şeyin fiili veya terki cihetini iltizam (ve bunda da ittifak) ederken, kendilerinden önceki nesle tabi olmakta bu husus onlar için din ve iktida anlayışlarının zaruri bir neticesi bulunmakta ve bu durum, Hz. Peygamber (s.a.) ile doğrudan teması olan ve dinî ahkâmı ondan almış bulunan nesle kadar bu tarzda sürüp gitmektedir. Onun için bu husus onun indinde (kitap, sünnet, icma ve kıyas gibi) esas şer'î delillerden biri haline gelmiştir.

Bir çokları, zikredilen hususun, icmaın konusunu teşkil eden meselelerden olduğunu zannedip, İmam Mâlik'i red ve inkâr ederek; "icma delili, diğerleri bir yana bırakılarak sadece Medine halkına tahsis edilemez, zira icma ümmetin tamamına şamil olan bir delildir", demişlerdir.

Bilinmelidir ki, icma, belli bir dinî konuda ictihada dayanan bir ittifaktır. Lakin İmam Mâlik, (r.a.) bu mânada olmak üzere Medine halkının ameline itibar etmiş değildir. O, Şâri' (s.a.) ile doğrudan teması olan (sahabe) nesline varıncaya kadar gitmek üzere hali hazırda müşahede edilen neslin kendisinden evvelki nesle tâbi olmaları cihetiyle Medine halkının ameline itibar etmiştir. Onların iktida (ve sünnet olan hususlarda yekdiğerini takip) konusundaki zaruri tutumları da buna destek olmuştu. (Halihazır neslin bir hususta ittifak etmiş olması, bunların dinî ananeyi aynen takip etmeleri hususundaki titizlikleri dikkate alınarak, Hz. Peygamberin tasvibine mazhar olmuş fiilî, tatbikî ve takrirî bir sünnet sayılıyordu).

Evet mezkûr mesele, (Malikî mezhebine dair yazılan fıkıh kitaplarının) icma bölümünde bahiskonusu edilmiştir. İcmada da bu meselede de bir ittifak bahiskonusu olduğu için, şüphesiz ki, bu meselenin en münasip yeri burasıdır. Lâkin icma ehli olanların ittifakı delillerdeki ictihada ve nazara, berikilerin ittifakları ise müşahede ettikleri kendilerinden evvelki neslin fiil ve terk konusundaki hatt u hareket tarzında ittifak etme esasına dayanıyordu. Onun için eğer bu mesele Hz. Peygamber'in (s.a.) fiili ve takriri bahsinde, veya "mezheb-i sahabî, (kavl-i sahabî), şer'u men kablenâ" (bizden öncekilerin şeriatı) ve istıshabı gibi ihtilaf konusu olan delillerle birlikte zikredilseydi, şüphe yok ki çok daha fazla münasip olurdu.

Muvaffak kılan Allah'tır.

İmam Mâlik'ten sonra gelen Muhammed b. İdris Muttalibî Şafiî'dir. İmam Mâlik'ten sonra Irak'a giden Şafiî, orada İmam Ebu Hanife'nin talebeleriyle görüştü, kendilerinden ilim aldı, (fıkıhtaki usûllerini öğrendi). (Hicazlıların tarîkini (mektebini, ekolünü), Irak ulemasının tarîki ile mezcetti, kendine has bir mezhep (ve yeni bir tarîk) meydana getirdi. Mezhebinin bir çok noktalarında, İmam Malik'e muhalefet etti.

Mâlik ve Şafiî'den sonra, büyük muhaddislerden olan Ahmed b. Hanbel (r.a.) zuhur etti. Onun talebeleri, çok miktarda hadis bildikleri halde, İmam Ebu Hani-

fe'nin talebelerinden ders aldılar. Bu suretle onlara has olan diğer bir mezhep daha ortaya çıktı.

İslâm şehirlerinde (ve ilim merkezlerinde) taklid, bu dört şahısta durdu, (onlara inhisar etti ve daha yukarı çıkamadı). Bunların dışındaki (mukalled ve metbu) imamları taklid edenler ortadan silinip gitti. Artık halk da ihtilaf kapısını ve onun yollarını kapattı (Nâs, bab-ı ictihadı seddetti). Zira ilimlere dair olan ıstılahların ve teknik deyimlerin şubeleri çoğalmış, ictihad rütbesine ulaşılamaz olmuş, bu hususun, onun ehli olmayan, reyine ve dinine (bilgisine ve dindarlığına) itimat olunmayan kimselere isnad olunmasından korkulur olmuştu. Bundan dolayı halk, (son devirlerin mukallid hocaların ictihad hususundaki) aczlerini ve yetkisiz olduklarını açık açık ifade ederek, halkı bu dört imamdan birini taklide yöneltmişler, bir kimsenin sadece bunlardan birini tercih edeceği, belli bir müctehidi taklid edebileceğini söyleyerek (duruma göre) hepsini (ayrı ayrı) taklid etmeyi yasaklamışlardı. Çünkü böyle hareket etmeyi, (telfîki ve tedavülü) laubalilik saymışlardı. Artık geriye, dört imamın mezheplerini (lafız ve ibare olarak) nakletmekten başka bir şey kalmamıştır. Her mukallid, (müctehid imamlara ait) usûlü ve bunların senetlerindeki ittisali tashih ettikten sonra bunların içinde tercih ettiği sadece birinin mezhebi ile amel etmektedir. Bugün için fıkıh ilminin bundan başka bir ürünü yoktur. Şu çağda ictihad iddiasında bulunan, peşinen reddedilmekte taklit ve takip edilmeyip, terkedilmektedir. Artık bugün Müslümanlar sözü edilen dört mezhep imamını taklid etme durumunda bulunmaktadır.

İmam Ahmed'in mezhebine tâbi olanlar azdır. Zira mezhebi, (kıyas ve) ictihaddan uzak olup, muhtelif rivayet ve haberlerin birbirini takviye etmesi esasına dayanmaktadır. Hanbelîlerin çoğu Suriye'de Irak'ın Bağdat şehrinde ve çevresinde bulunurlar. Sünnete riayete, hadis rivayetine herkesten fazla dikkat ederler. Kıyas yapma imkânı mevcut olduğu zamanlarda da, mümkün olduğu nisbette hadis ve haberlerden hüküm çıkarma cihetine meyletmektedirler. (Vaktiyle) bunların Bağdat'ta nüfuzları vardı, sayıları da çoktu. Hatta Bağdat çevresinde Şiîlerle atışırlardı. Bu gibi kapışmalardan dolayı Bağdat'ta muazzam bir fitne çıkmıştı. Sonra Tatarlar (Moğollar) burasını istilâ edince güçleri kesildi ve bir daha nüfuzları eski haline dönmedi. Şimdi Hanbelîler Suriye'de çoğunluğu teşkil etmektedirler.

Bugün Ebu Hanife'yi, Irak halkı, Hind, Çin, Maveraünnehir ve tüm Arap olmayan memleketlerdeki Müslümanlar taklit etmektedir. Onun mezhebi daha çok Irak'ta ve Daru's-selâm olan Bağdat'ta hâkim durumda idi. Talebeleri Abbasî halifelerinin dostları idi. Bunun için telif ettikleri eserleri ve Şafiîlere karşı giriştikleri münazaraların sayısı fazla, ihtilaf konusu hususlardaki mübaheseleri güzel olmuştu. Bunun neticesinde hoş bir ilim ve garip fikirler ortaya çıkmıştır. Bunlar bugün halkın (ve ulemanın) elinde mevcuttur. Kadı İbn Arabî (Muhammed b. Abdullah İşbilî, öl. 543/1148) ve Ebu Velid Bâcî (Süleyman b. Halef öl. 474/1081) yaptıkları seyahatlarla, bu ilimden bir nebze Mağrib'e de nakletmişlerdi.

İmam Şafiî'nin mukallidleri, daha çok Mısır'dadır. Mezhebi, Irak'ta, Horasan'da ve Maveraünnehir'de de yayılmış, bütün şehirlerde tedris ve fetva itibariyle Hanefîlerle başbaşa gitmiş, aralarında cereyan eden münazara meclisleri muazzam

olmuş, hilafiyata dair olan kitaplar, onlara ait türlü türlü istidlallerle dolup taşmış, lâkin daha sonra bütün bunlar, doğunun ve oradaki memleketlerin çöküşü ile birlikte yıkılıp gitmiştir.

İmam Muhammed b. İdris Şafiî, Mısır'a gelip, Abdülhakem oğullarının (ki bunlar Abdullah b. Abdülhakem, öl. 214/830 ve onun oğulları Abdurrahman, öl. 257/871, Abdülhakem, öl. 255/851, Muhammed öl. 268/882'dir) yanında konakladığı zaman, Mısırlılardan bir cemaat kendisinden ders almışlardı. Buveytî (Yusuf b. Yahya, öl. 232/847) ve Müzenî (İsmail b. Yahya, öl. 264/878) ve bunların emsâli zevat onun talebelerinden idiler. Yine burada Mâlikî bir cemaat vardı. Abdulhakemgiller, (diğer ailelerden) Eşheb b. Abdulaziz (öl. 204/820), İbn Kasım (Abdurrahman b. Kasım, öl. 191/806), İbn Mevvaz (Muhammed b. İbrahim, öl. 281/894) ve bunların emsali olan daha başka zevat, daha sonra Haris b. Miskin (öl. 250/864) ve onun oğulları (Ahmed b. Haris, öl. 311/924), ve daha sonra Kadı Ebu İshak b. Şaban (Muhammed b. Kasım, öl. 255/966) ve onun taraftarları hep Mâlikî idiler.

Sonra (Mısır'da Fatımî ve) Rafızî hanedanlığı zuhur etmekle oradaki Ehl-i sünnet ve'l-cemaat fıkhı inkıraza uğradı, artık burada Ehl-i beyt'in (Şiî) fıkhı hâkim (ve tatbik edilir) oldu, onların dışında kalan (diğer sünnî mezhep)lerin fıkhı hemen hemen yok olma ve ortadan kalkma noktasına geldi. Derken IV. / XI. asrın başında, ihtiyaç içinde olduğu ve geçim sıkıntısı çektiği malum olan Malikî kadısı Abdulvehhab (Abdulvehhab b. Ali, öl. 422/1031) Bağdat'tan Mısır'a göç etti. Fatımî halifeleri derhal kendisine ihsan ve ikramda bulunarak faziletini dile getirdiler. Maksatları Bağdat'taki Abbasîlerin, böyle bir imamı (kadru kıymetini bilmeyip) bertaraf (etmelerine esef) ve onunla iftihar etmekti. İşte bu yüzden Mâliki mezhebi azçok Mısır'da revaç buldu. Bu durum, Selahaddin Yusuf b. Eyyub tarafından Ubeydî - Rafızî hanedanlığının ortadan kaldırılmasına kadar böyle devam etti. Bu hâdiseden sonra buradaki Şiî fıkhı ortadan kalktı. (Mısır'dan mezheb-i Zeydî zail oldu. Cevdet Paşa trc.). Bunun üzerine Şafiî fıkıhı ve onun taraftarları Irak'tan ve Suriye'den buraya geldi, eskiden olduğundan daha güzel bir şekil aldı, burada revaç ve rağbet buldu. Rafiî'nin (Abdulkerim b. Muhammed öl. 623/1226, *el-Muharrer* isimli) kitabı Irak-ı Acem'den Suriye'ye ve Mısır'a celbedildi, Şafiî fıkhında meşhur âlimler yetişti. Bunların önde gelenlerinden biri, Suriye'de Eyyubî hanedanlığının gölgesinde yetişmiş olan Muhyiddin Nevevî ve keza İzzuddin b. Selâm (Abdulaziz b. Abdusselâm, öl. 660/1262), sonra Mısır'da İbn Ref'a (Ahmed b. Muhammed, öl. 710/1310), Takiyyuddin b. Dakik İyd (Muhammed b. Ali, öl. 702/1302), bu ikisinden sonra Takiyyuddin b. Sübkî (Ali b. Abdulkâfî, öl. 756/1355) zuhur etmişler, böylece çağımızda Mısır'da Şeyhülislâm olan Siracuddin Bulkinî'ye (Ömer b. Raslan, öl. 805/ 1403) gelinmiştir. Bugün Mısır'da Şafiîlerin en büyüğü hatta Mısırlı ulemanın en ulusu bu zattır.

İmam Mâlik (r.a.)'in mezhebi ise, her ne kadar başka yerlerde de rastlanıyorsa da bilhassa Mağrip (kuzey ve batı Afrika) ile Endülüs halkı arasında yayılmıştır. Bura halkı, çok az olan istisnalar dışında hep İmam Mâlik'i taklit etmişlerdir. Bunun da sebebi, buralardaki halkın umumiyetle Hicaz'a gidip gelmeleri, yaptıkları seferlerin

son durağının burası olması ve o vakit Medine'nin bir ilim merkezi halinde olmasıdır. Irak'taki ilim (ve Kûfe'deki fıkıh) da, buraya Hicaz'dan gelmişti. Lâkin Irak, Mağriplilerin ve Endülüslülerin yolları üzerinde olmadığından Medine ulemasından aldıkları ve öğrendikleri ilimle iktifa etmişlerdi. O vakit Hicazlıların hocaları ve imamları, Mâlik (b. Enes), daha evvel ise onun üstatları, daha sonra da onun talebeleri idi. Bunun için Mağripliler ve Endülüslüler, ona müracaat etmiş, tarîkleri ve mezhepleri, kendilerine vasıl olmayan ulemayı değil, sadece onu taklit etmişlerdi.

Bir de şu var: Mağrip ve Endülüs ahalisi üzerine bedavet galip idi. Iraklılar için meşgale konusu olan hadaret onlar için balıskonusu değildi. Bu yüzden bedavet münasebetiyle, Hicazlılara daha fazla meyletmekte idiler. Bundan dolayı Mâlikî mezhebi, bunlar arasında esas şekliyle ve olduğu gibi mevcudiyetini muhafaza edegelmiş, diğer mezheplerde görüldüğü gibi hadarîliğin gereği olan tenkih ve tehzib, (yani fıkhî meseleleri belli bir nizama ve tertibe koyma) bu mezhebe yol bulmamıştır.

*
* *

Her imamın mezhebi, o mezhebe mensup olanlar arasında hususi bir ilim halini alıp, bunlar için, ictihat ve kıyasın yolu tıkanınca, tereddüde düşüldüğünde, (birinin hükmünü diğerine) ilhak etmek maksadıyla (fıkhî) meseleleri tanzir (mukayese) ve tefrik etme ihtiyacı duydular. Bunu da, imamlarının mezhebinde sabit olan esaslara istinaden yaptılar. (Bunu yapanlara ashab-ı tahric denildi). Bütün bunlar, köklü bir melekeye (ve sağlam bir itiyada) ihtiyaç gösterir hale gelmişti. Bu melekeye dayanarak bu neviden bir tanzir (mukayese) ve tefrik yapılabiliyor ve bu iki yoldan, (tanzir ve tefrik tarîkinden) giderek güçleri yettiğince imamlarının mezhebine tâbi oluyorlardı. (Yeni bir mesele ortaya çıkınca, bunu hükmü nasla sabit olan bir meseleye değil, hükmü imamları tarafından tayin ve tesbit edilen bir meseleye kıyas ediyor, kıyas neticesinde ya ikisini bir hükümde tutuyor veya bunların hükümlerini ayırıyorlardı. İlkine *tanzir,* ikincisine *tefrik* diyorlardı). İşte çağımızdaki fıkıh ilmi bu melekeden ibarettir.

Mağrip ahalisi tümüyle İmam Mâlik'i (r.a.) taklit etmektedir. Onun talebeleri Mısır ve Irak'a da dağılmışlardı. Bunlardan Irak'ta bulunan Kadı İsmail (İsmail b. İshak, 200/816 - 282/896) ve onun tabakasından olan İbn Huvâzmendâd (Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed, 400/1010), İbn Muntâb (Ebu Hasan Muhammed b. Abdullah h. V. asrın başı, takriben) Kadı Ebu Bekr Ebherî (Muhammed b. Abdullah, öl. 375/986) Kadı Ebu Hasan Kassâr (Ali b. Ahmed, öl. 398/ 1008), Kadı Ebu Abdulvehhab ve bunlardan sonra gelen zevattır. Mısır'dakiler ise İbn Kasım, Eşheb, İbn Abdulhakem, Haris b. Miskin ve bunların tabakasından olan zevattır. Yahya b. Yahya Leysî (öl. 236/851) Endülüs'ten doğuya gitti. Orada İmam Mâlik'le görüşüp kendisinden *el-Muvatta*'ı nakl ve rivayet etti, onun önde gelen talebelerinden oldu. Ondan sonra Abdulmelik b. Habib (öl. 239/853) de doğuya sefer yaptı. İbn Kasım'dan ve onun tabakasından ders alarak dönüşünde Mâlikî mezhebini Endülüs'te yaydı. Bu mezhebe dair *Kitabu'l-Vâziha* adiyle bir eser tedvin etti. Onun talebelerinden olan Utbî (Muhammed b. Ahmed, öl. 235/839) *el-Utbiye* (diye meşhur olan) eserini tedvin etti.

Esed b. Furat (öl. 214/830) İfrikiye'den (şarka) göç etti. Önce Ebu Hanife'nin

ashabından ders aldı, onlardan bazı meseleler yazdı, sonra Mâlikî mezhebine geçerek İbn Kasım'dan, fıkhın sair babları hakkında ders aldı. Bu hususta telif ettiği kitabını yanına alarak Kayravan'a geldi Esed b. Furat'a nisbetle bu kitaba *el-Esediye* adı verildi. Sahnûn (Abdusselam b. Said Sahnûn, öl. 240/854) bu kitabı Esed'den okudu, sonra doğu seferine çıktı, burada İbn Kasım ile görüştü ve ondan ders aldı, *el-Esediye*'deki meselelerle ona muaraza edince, İbn Kasım bunların çoğundan rücû etti. Sahnûn, (üstadı İbn Kasım'dan bizzat öğrendiği) meseleleri yazıp, tedvin, (tertip ve tanzim) etti. İbn Kasım'ın, rücû ettiği ve vazgeçtiği *el-Esediye*'deki meseleleri de (aynı esere) kayd ederek tesbit etti. Sonra İbn Kasım, Sahnûn'la birlikte, Esed b. Furat'a mektup yazarak, *el-Esediye*'deki meselelerden rücu edilenlerin silinmesini ve Sahnûn kitabının esas alınmasını istedi. Lakin Esed b. Furat buna yanaşmadı. Bunun üzerine halk (ve ulema), onun kitabını terkederek, Sahnûn'un *el-Müdevvene*'sine tâbi oldular. Sahnûn'un *Müdevvene*'sine, bablardaki meseleler muhtelif olduğundan, (*Müdevvene*'nin içinde hem mesail-i Esediye hem de mesail-i Sahnûniye birlikte ve karışık bir halde bulunduğundan) *el-Muhtalıte* adı da verilmişti. Kayravanlılar *Müdevvene*'yi, Endülüslüler ise *el-Vâzıha* ve *el-Utbiye*'yi okumaya koyuldular.

Sonra İbn Ebu Zeyd, *Müdevvene*'yi, diğer adiyle *Muhtalıte*'yi, *el-Muhtasar* adı verilen kitabı ile kısalttı. Kayravan fakihlerinden Ebu Said Berâdiî (Halef b. Ebu Kasım) de bunu *et-Tehzib* isimli kitabında hulasa etti. İfrikiyeli hocalar ona itimat etti, Onu esas alarak, diğerlerini terketti. Aynı şekilde Endülüslüler de *el-Utbiyye*'ye itimat ederek, *el-Vâzıha*'yı da, onun dışında kalan diğer eserleri de terketti.

Öteden beri Mâlikî âlimleri bu ana eserleri şerh, izah ve cem suretiyle işleyip durmaktadırlar. İfrikiyeliler, *Müdevvene* üzerine, Allah ne kadar (şerh ve haşiye) yazmalarını murat etmişse, o kadar yazmışlardır. Meselâ İbn Yunus (Ebu Abdullah b. Yunus, öl. 451/ 1059), Lahmî (Ali b. Abdullah, öl. 478/1086), İbn Muhriz (Ebu Kasım) Tunusî (Ebu İshak İbrahim b. Hasan, öl. 447/1056), İbn Beşir (İbrahim b. Abdussamed) ve emsali zevat bu vadide eser yazmışlardır. Diğer taraftan Endülüslülerde, Allah'ın dilediği kadar *el-Utbiye* üzerine (şerh haşiye ve talik) yazmışlardır. İbn Rüşd (Muhammed b. Rüşd Ced, 450/1058-520/1126) ve emsali zevat bunlardandır.

İbn Ebu Zeyd, ana kaynaklardaki meselelerin, ihtilafların ve ahvalin tümünü, *Kitabu'n-nevâdir* isimli eserinde topladığından, bu eser, mezhepteki akvalin cümlesini ihtiva etmiş ve ana eserlerdeki fer'î hususların tamamı buraya kaydedilmiştir. Bunların büyük bir kısmını İbn Yunus, *Müdevvene* üzerine yazdığı kitabına nakletmiştir.

Mâlikî mezhebi, iki ufukta (Endülüs'te ve batı Afrika'da) Kurtuba ve Kayravan'daki hanedanlıklar yıkılana dek deniz gibi coştu durdu. Bundan sonra bu iki esere (İbn Ebu Zeyd ile İbn Yunus'un eserlerine) Mağripliler dört elle sarıldı.

[Mâlikî mezhebinde üç tarîk (usul, tarz) zuhur etmişti.

a) Kayravan tarîki: Bu tarîkin önderi, İbn Kasım'dan ders almış olan Sahnûn'dur (Kayravanîler).

b) Kurtuba tarîki: Bunların reisleri İbn Habîb'tir. Bu da İmam Mâlik'ten, (ve onun ashabından olan) Mutarrıf'tan (Mutarrıf b. Ali öl. 214/829), İbn Macişûn'den

(Abdulmelik b. Abdulaziz, öl. 212/827), Esbağ'dan (Ebu Abdullah Esbağ b. Ferec, öl. 225/840) ders (ve ilim) almıştı (Kurtubîler).

c) Irak tarîki. Bu yolun reisi Kadı İsmail ve onun talebeleridir. Mısır tarîki, Irak tarikine tâbi idi. Kadı Abdulvehhab IV. / X. asrın sonralarında Bağdat'tan Mısır'a gelmiş ve Mısır halkı, bahiskonusu tariki ondan öğrenmişlerdi. Gerçi Haris b. Miskin, İbn Müyesser (Ahmed b. Muhammed, öl. 309/921), İbn Lehîb ve İbn Reşîk (Hasan b. Atik, öl. 632/1234) zamanından beri Malikîler tariki (ve mezhebi) revaç bulmuştu. Lâkin, Rafızîlerin, (Fatımîlerin) zuhuru, Rafızî ve Ehl-i beyt fıkhının ortaya çıkışı sebebiyle perde ardında kalmıştı.

Iraklıların tarîkine gelince: Burası Kayravan ve Endülüs'e uzaktı. Onun için bura halkı Iraklıların usûlünü, (fıkhî hükümlerin istinbatında kullandıkları esasları) bilmiyor, onların kaynakları hakkında fazla malumata sahip bulunmuyorlardı. Onun için Irak tarîki Endülüs'te ve Kayravan'da terkolunmuştu. Çünkü Irak buradan uzaktı, Irak tariki bura halkına kapalı ve anlaşılmaz görünüyordu. O tarikte esas alınan mehazlar ve usûl hakkında çok az bilgi sahibi idiler. Halbuki Iraklılar ictihadı ve tahkiki esas almışlardı. Irak tarîkinin, kendilerine has bir usûl olması, bu yolda taklide izin verilmemesi ve taklidin kullanılmaması sebebiye görüyoruz ki, Mağrip ve Endülüs halkı, İmam Mâlik'ten veya onun talebelerinden gelen (taklide konu olan bir naklin ve) rivayetin bulunmaması halinde dahi Iraklıların reylerine tâbi olmamaktadırlar.

Sonraları muhtelif tarîklerin herbirisi öbürüyle karıştı. Şöyle ki: VI. / XII. yüzyılda Ebu Bekir Turtûşî Endülüs'ten (şarka doğru) sefere çıktı, Beytu'l-Makdis (Kudüs) e geldi, oraya yerleşti. O vakit Kahire ve İskenderiye halkı kendisinden ders aldı. Mâlikî fıkhını öğrendi. Bu suretle Endülüs tariki ile Mısır tariki mezcedilmiş oldu. Tiraz sahibi Fakih Sened ve onun talebeleri de Turtuşî'nin önde gelen takipçilerinden idiler. Bunlardan da bir taife ilim öğrenmiş ve ders almıştı. Avfoğulları (İsmail b. Mekkî, öl. 581/1185) ve ashabı, Mâlikî fıkhını onlardan öğrenmişlerdi. Ebu Amr b. Hâcib bunlardan ders almış, onu da bu yolda Şihabuddin Karafî takip etmişti. Böylece Malikî fıkhının tedrisi o çağlarda sürüp gitti.

Mısır'daki Fatımî hanedanlığının başlangıcında, oradaki Şafiî mezhebi inkıraza uğramıştı. Fatımîlerden sonra zuhur edip Şafiî fıkhını yeniden canlandıran fakihler arasında, Horasanlı Şafiîlerden Rafiî'nin eseri zuhur etti. Suriye'de ise, Şafiî mezhebinin öncülüğünü Muhyiddin Nevevî yapmıştır.

Daha sonra, Mâlikî mezhebinin Mağrip tariki ile Mısır tarîki Şerimşâhî (Abdullah b. Abdurrahman Şermşâhî, veya Şarimşâhî öl. 669/1271), zamanında yekdiğerine mezcedildi. İskenderiye'de ikamet eden bu zat, Mağrip tarikini de Mısır tarîkini de bilirdi. O sıralarda Mu'tasım'ın pederi ve Zâhir'in oğlu olan Abbasî halifesi Mustansır, Bağdat'ta Medrese-i Mustansiriye'yi kurmuş olduğundan Mısır'da hüküm süren Fatımî halifelerine müracaat ederek, Şermşâhî'nin Bağdat'a gönderilmesini istedi. Fatımîler, bu zatın Bağdat'a gitmesine izin verdiklerinden, Bağdat'a gelen Şermşâhî, Mustansıriye medresesinin tedris işlerini üzerine aldı ve 656/1258'de Hulagu'nun Bağdat'ı istila etmesine kadar burada ikamet etti. O bu karışıklıklardan ve be-

lâ dalgalarından yakasını kurtardı ve Hulagu'nun oğlu Ahmet Abağa zamanında vefat edene kadar orada yaşadı][7].

Mısır ile Mağrip tarikleri söylediğimiz gibi Ebu Amr b. Hâcib'in *el-Muhtasar*'ında da hulasa olarak mezcedilmiştir. İbn Hâcib, bu eserde fıkhî konuları müteferrik meseleler halinde (hulasa olarak) zikr etmiş, her meseledeki kavilleri ta'dâd edip anlatmıştır. Böylece bu eser, Mâlikî mezhebinin bir fihristi (umumi bir dökümü) halinde ortaya çıkmıştı. Ve VII. / XIII. yüzyılın sonuna kadar Mağrip'te bu eser, elden ele dolaşmış, bilhassa Bicaye halkı bu kitaba çok alâka göstermişti. Zira bu kitabı Mağrip'e Bicaye'deki hocaların en büyüğü olan Nasiruddîn Zevâvî getirmişti. O ise bu eseri, Mısır'da müellifinin ashabından okumuş, bu Muhtasar'ın bir nüshasını alarak Bicaye'ye getirmiş, bu bölgedeki talebeleri arasında eser yayılmış ve tutunmuş, onlar va-

7 Bkz. Bursa, yazması, vr., 164 a. Bazı nüshalarda, "Malikî mezhebinde üç.." diye başlayıp buraya kadar devam eden köşeli parantez içindeki uzun metin yoktur, sadece aşağıdaki kısa parça vardır: "Nihayet Ebu Amr b. Hâcib eserini telif etti. O, bu eserinde mezhep mensuplarının tarîklerini telhis etti, onlara ait kavilleri her meselede teker teker saydı, onun için bu eser, Malikî mezhebinin bir fihristi sayıldı. Malikîlerin tarîki Haris b. Miskin, İbn Müyesser, İbn Reşik vs İbn Şâş (Abdullah b. Necm, öl. 616/ 1219) zamanından beri Mısır'da mevcuttu, İskenderiye'de Benu Avf, Benu Sened ve İbn Abdullah (Abdulkerim b. Ataullah, öl. 612/1265) bu mezhebi benimsemişlerdi. Ebu Amr b. Hâcib'in, bu mezhebi kimden belleğini bilmiyorum, lakin o bu eserini Fatımî hanedanlığı inkıraza uğrayıp, Ehl-i beytin fıkhı ortadan kalktıktan, Şafiî ve Malikî mezhepleri çerçevesinde fakihler zuhur ettikten sonra ortaya koydu".

İbn Haldun Malikîliğin Mağrip ve Endülüs'te yayılmasını iki unsura, bağlıyor: Hac ziyareti ve bedavet. Ona göre Hicaz fıkhı bedavet vasatı içinde ve onun şartlarına, göre teşekkül ettiğinden aynı şekilde bedevî olan Mağrip ve Endülüs halkı arasında yayılmıştır. Ancak İmam Mâlik'in yaşadığı asırda Medine'deki ictimaî hayatın hadarî bir karakter kazandığı bu mezhebin öteden beri hadarîlikle meşhur olan Mısır'da da ilk zamanlarda bir hayli yayıldığı, ayrıca Mağrip'teki şehirlerde ve bilhassa Endülüs'te hadarîliğin çok ileri bulunduğu öne sürülerek İbn Haldun'a karşı çıkanlar olmuştur (bk. *Mehrecânu İbn Haldun*'daki Ebu Zehra'nın yazısı, s. 628).

Bundan başka, şayet belli bir muhit içinde zuhur eden bir mezhep, bedevîlik –hadarîlik itibariyle aynı seviyede bulunan bir cemiyette yayılma imkânı buluyorsa, Mâlikîlik kadar hadise bağlı olan Hanbelîliğin niçin Mağrip ve Endülüs'te yayılmadığı sorusu da akla gelebilir. Rey ve kıyası esas alan Irak fıkıh mektebinin, Mağrip halkından daha az bedevî olamayan Kafkasya ve Orta Asya'daki muhtelif bedevî kavimler arasında yayıldığını da hatırlamamız gerekir. Bütün bu hususlar Mâlikîliğin batı İslâm dünyasında yayılması ve tutunması için İbn Haldun'un gösterdiği sebeplerin yanlış olduğunu ifade etmediği kanaatındayız. Aksine onun bu konudaki fikirlerinin müphem ve mücmel olduğundan şerh ve izaha muhtaç bulunduğunu gösterir.

Hicaz'a nazaran batı İslam dünyasının Irak'la temasa geçmesi biraz daha güçtür, denilebilir. Lakin Hicaz'ın hac yapılan bir yer olmasına mukabil, Irak da hilafet ve kültür merkezi olduğundan batı İslâm dünyası ile daha sıkı münasebetler içinde bulunma şansına, sahipti. Her şeye rağmen Irak'ta kurulan Hanefîliğin ve Hanbelîliğin Mağrip ve Endülüs'te yayılmamış olması, temas ve irtibat zorluğu ile izah edilse bile batı İslâm dünyasının yolu üzerinde bulunan Mısır'daki Şafiîliğin Mağrip ve Endülüs'te intişar etmesinin sebebini izah etmek kolay değildir. Öyle görülüyor ki, cemiyetler gibi mezhepler de inkişaf ve tekâmül etmekte ve buna da mezhebin tenkihi yani hadarîleşmesi adı verilmektedir. Bir mezhebin belli bir yerde doğması gibi başka, bir yerde yayılmasının da bir takım tarihî ve ictimaî sebepleri vardır. Hicaz'da doğan Malikîliğin burası ile ilgisini keserek ve Mısır'ı da atlayarak şimdi batı Afrika ülkelerinde yaşaması, diğer taraftan Irak'ta doğan Hanbelîliğin Vehhabîlik adıyla Hicaz'a gelip yerleşmesi sebepsiz değildir. Bu konu hem mezheplerin karakterleri ve tekamülleri, hem de cemiyetlerin kültür seviyeleri bakımından tetkike değer bir konudur.

sıtasiyle de Mağrip'in sair şehirlerine intikal etmiştir. Şimdi Mağrip'teki fıkıh talebeleri, bu eserin okunmasını ve tedris edilmesini bir anane haline getirmiş bulunmaktadırlar. Çünkü bu eserin okunmasına teşvik edilmesi, Şeyh Nasiruddin Zevâvî'den bir yadigâr olarak kalmıştır. İbn Abdusselâm, İbn Reşid (Muhammed b. Abdullah Kafsî, öl. 736/1335), İbn Harun (Abdullah b. Muhammed öl. 702/1303) gibi Mağrip'teki hocaların bir kısmı bu eseri şerhetmişlerdir. Bunların hepsi Tunuslu hocalardır. Bunların içinde, mükemmellik yönünden başı çeken de İbn Abdusselâm'dır. Bununla beraber, bunlar (Beradii'nin) *Tehzib*'ini de derslerinde ellerinden düşürmezler.

Dilediğini hidayete erdiren Allah'tır (Bakara, 2/142).

Ferâiz ilmi

Bu ilim, miras hukukunu bilmek, usûl veya münasaha itibariyle her kaçtan sahih olacaksa, farz olan sehimleri ona göre tashih (ve tertip) etmek, (başka bir ifade ile vereseninin hisselerini taksimde meselenin ve problemin kaçtan olacağını tayin etmek)tir. Bu da (yani münasaha) şöyle olur. Mirasçılardan biri (miras taksim edilip hissesini almadan evvel) ölür, (ve onun sehimi kendi mirasçılarına intikal eder) ve bu suretle onun hissesi, kendi mirasçılarının sehimleri (ve hakları) itibariyle bir kesir meydana getirir. Bu durum karşısında ilk farizayı (ve hisseleri, ikincisi ile birlikte) tashih ve tertip eden bir hesap işlemine ihtiyaç duyulur. Böylece heriki durumda da fariza ve hisse sahibi olanlar, mesele parçalanmadan haklarına kavuşmuş (problem parçalanmadan bir çırpıda hem önceki, hem sonraki mûrisin vârisleri hisselerini almış) olurlar.

Münasahalar bazan birden ve ikiden fazla olabilirler. Bundan dolayı da meselenin adedi daha da artar ve meselenin adedi kadar hesaba ihtiyaç duyulur.

Bir fariza iki yönlü olursa, meselâ vârislerden bazıları bir şahsın mirasçı olduğunu kabul, diğerleri de reddederse, aynı şekilde bu takdirde de mesele ve fariza (tereke) iki yönlü olarak tashih ve tertip edilir, sehimlerin meblağına bakılır, sonra tereke, esas fariza ve hak itibariyle mirasçıların sehimleri nisbetinde taksim edilir. Bütün bunlar (ayrı ayrı ve değişik bir) hesaba ihtiyaç gösterir. (Bundan dolayı fukaha fıkhın feraiz babını ayrı zikretmişlerdir. Çünkü bunda hem fıkıh hem hesap meseleleri birlikte bulunmaktadır). Lâkin hesap meseleleri galiptir. Onun için fıkhın bu babını müstakil bir fen haline getirmişlerdir.

Ulemanın bu fenne dair bir çok telifleri vardır. Bunların en meşhur olanları, Endülüs'te muahhar Mâlikî âlimlerinden İbn Sâbit'in (Ahmed b. Abdullah, öl. 447/1055) kitabı, Kadı Ebu Kasım Havfî'nin (Ahmed b. Muhammed b. Halef, öl. 588/1192) *Muhtasar*'ı ve sonra Cadî'nin telifidir. Muahhar İfrikiye âlimlerinden İbn Munemmer Tarabulusî ve emsali zevatın eserleri de böyledir.

Şafiîlerin, Hanefîlerin ve Hanbelîlerin de feraize dair bir çok eserleri ve büyük güç isteyen çalışmaları vardır ki, bunlar, onların fıkıhta ve hesapta ne kadar geniş bir malumata sahip olduklarına şahitlik etmektedir. Bilhassa Ebu Mealî (İmamu'l-Haremeyn) onun emsali olan bahiskonusu mezhep mensubu âlimler bu mevzuda geniş bir ihataya sahip bulunmaktadırlar.

Feraiz, şerefli bir fendir. Çünkü bu fende makul ile menkul, akıl ile nakil, telif edilmiş, hisselerin bilinememesi ve taksimi yapanların müşkille karşılaşmaları halinde miras hukukuna, sahih ve kesin yollardan o sayede vâsıl olunmuştur.

İslâm şehirlerinde, (ilim merkezlerinde) ulema bu fenne ehemmiyet vermiştir. Bazı müellifler bu fende haddinden fazla hesap yapma ve meseleler farzetme ihtiyacını duymuşlardır. Onlar tarafından farz ve takdir edilen (hayalî) meselelerde, bilinmeyenlerin çıkarılıp tesbit edilmesi, cebir, mukabele, kök alma (cezrî mevzularda tasarruf) vesair gibi hesapla ilgili fenlerin bilinmesine ihtiyaç göstermektedir. Bu yüzden o gibi müellifler eserlerini bu gibi şeylerle doldurmaktadırlar. Bu gibi şeyler halk arasında mütedavil ve cari olan hususlardan (ve mirasta karşılaşılan fiilî meselelerden) değildir. Garip ve nadir vakalar olması sebebiyle, fiilen karşılaşılan mirasla ilgili meselelere de bir faydası yoktur. Lakin fiil karşılaşılan ve halledilen meselelerde en mükemmel bir şekilde meleke kazanma ve temrin yapma bakımından faydalıdır.

Bu fenle uğraşanların ekserisi, Ebu Hureyre'den (r.a.) nakledilen; "Şüphe yok ki, feraiz, ilmin üçtebiridir ve ilk önce unutulacak olan da odur" hadisini, ferâizin faziletine delil getirmektedirler. Bir rivayette "üçtebiri" ifadesi yerine "yarısı" ifadesi geçmektedir. Bu hadis Hafız Ebu Nuaym tarafından rivayet edilmiştir. Ferâizle uğraşanlar, hadiste geçen ferâizden maksat, mirastaki farizalar (hisseler)dır, diyerek bu hadisi delil olmak üzere ileri sürmektedirler. Fakat öyle görünüyor ki bu akla uzak düşen bir yorum biçimidir. Buradaki ferâizden maksat ibadetlere, âdetlere, miraslara vs. dair olan mükellefiyetler hakkındaki farzlardan başka bir şey değildir. Hadiste geçen "üçtebiridir", "yarısıdır", ifadesi ancak bu mânada doğru olabilir. Mirastaki farzlara (ve haklara gelince), ondaki farzların tümü, şeriat ilminin tümüne nisbetle bunda çok daha azdır.

Hadisteki ferâizden maksadın bu olduğunu şu husus da destekler: Ferâiz lafzını bu özel fenne hasretmek veya onu mirastaki farzlara tahsis etmek, muhtelif fenlerin ve ıstılahların ortaya çıktığı zamanda fıkıhçılara ait olmak üzere vücuda gelmiş olan (sonraki asırlara ait) bir ıstılahtır. İslâmın başlangıç döneminde ferâiz bu mânada kullanılmazdı. Aksine takdir ve katiyet mânasına gelen "farzdan" türetilmiş olduğu halde umumi bir şekilde kullanılırdı. Bu kelime ile kasdolunan mâna, söylediğimiz gibi bütün farzlara şâmil idi. Farzın (ve ferâizin) şer'î hakikati ve mahiyeti bundan başka bir şey değildi. Şu halde hadiste geçen ferâiz kelimesini, ilk Müslümanların çağındaki mânasından başka, bir mânada kullanmak uygun olmaz. İmdi selefin muradına en ziyade layık olan ferâizin bu manasıdır. (Kelimeyi mirastaki farzlara tahsis etmeyip, umum dinî farz ve vecibelere teşmil etmektir). Ve en iyisini Allah bilir.

XIII. Fıkıh usûlü ve onunla alâkalı olan cedel ve hılafiyât

Bilmek lazımdır ki, usûl-ı fıkıh (*the principles of jurisprudence, la théorie du droit müsülman*) şer'î ilimlerin kıymeti en yüce, en büyük ve faydası en çok olanıdır. Bu ilim (dinî) hükümlerin ve tekliflerin kaynağı olması bakımından şer'î delilleri tetkik eder.

Esas şer'î deliller kitap, yani Kur'an ile onu izah eden sünnetten ibarettir. İmdi (dinî) ahkâm, Hz. Peygamber (s.a.) zamanında, vahye mazhar olması sebebiyle ondan öğrenilmekte idi. O, kendisine nazil olan Kur'an'ı şifahî hitap tarzında sözü ve fiili ile açıklıyordu. Bundan dolayı ne nakle ne de bir nazar ve kıyasa (rey ve istidlale) ihtiyaç duyulmuyordu. Ondan (s.a.) sonra, şifahî hitaplar (ile Kur'an'da yer alan dinî hükümlerin izah edilmesi) imkansızlaştı, Kur'an'da tevatür ile muhafaza edildi.

Sünnete gelince, bize ulaşan kavlî ve fiilî sünnetlerle amel edilmesinin bir vecibe olduğu hususunda sahabenin (r.a.) icmaı ve ittifakı vardır. Şu şartla ki; sünnet, doğruluğu hususunda galip zan bulunan sahih bir nakille bize gelmelidir. Bu itibarla (ve dinin ahkâm ve tekliflerin kaynağı olmaları cihetinden) kitap ve sünnetteki şer'î delâletler tayin (ve hangi ibare ve ifadelerin hangi hükümlere ne şekilde delâlet edeceği tesbit) edilmiştir.

Sonra icma (*general consensus*, ahkâmın delili ve kaynağı olması bakımından) kitap ve sünnetle aynı hükümde tutulur. Zira sahabe" (ittifak ettikleri hususlarda) kendilerine muhalefet edenlerin reddedilmeleri konusunda icrna ve ittifak etmişlerdir. Mesnedsiz olarak böyle davranmaları mümkün değildir. Zira onlar gibisi (kitap ve sünnetten) sabit ve mevcut bir delil olmadan bir şeyde ittifak edemez. Bununla beraber, cernaatın yanılmazlığına, (ümmetirn dalâlet üzerinde ictimâ etmez, çeşidinden) deliller de şahitlik etmektedir. (Biz, bütün ashabın, dinî bir meselede ittifak ettiklerini görünce, bizce meçhul olan fakat onlarca malum bulunan ve kendilerini bağlayan bir nas ve dinî delilden dolayı o meselede görüş birliğinde olduklarına, durum başka türlü olsaydı, mutlaka ve tabii olarak ihtilaf etmeleri icabettiğine hükmederiz). İşte bundan dolayı icma şer'iyâtta ve dinî hükümlerde sabit bir delil haline gelmiştir.

Sonra sahabe ve selefin, kitap ve sünnetle istidlal etme usûllerine baktığımız zaman, görüyoruz ki, onlar dengi denkle ölçmekte, benzeri benzer ile karşılaştırmakta (kitap ve sünneti esas alarak eşbahı eşbah ile kıyaslamakta, emsali emsal ile tanzir etmekte) böyle yapılması gerektiği hususunda aralarında icma ve ittifak bulunmakta ve bu konuda yekdiğerini teyid ve tasvib etmektedirler.

Hz. Peygamberin (s.a.) vefatından sonraki vakaların bir çoğu sabit (ve muayyen) naslarda münderic olmadığından, sahabe ve selef o vakaları (ve hukukî meseleleri) hükmü nasla sabit olan vakalara (ve meselelere) kıyas etti, o vakaları hakkında nas bulunan vakalara ilhak ettiler. Bu ilhakda, "Allah Taâlâ'nın ikisi hakkındaki hükmü aynıdır", dedirtecek ve bu konuda galip bir zan hasıl edecek derecede, benzer ve denk iki şey (şebîheyn, mısîleyn) arasındaki asilliği sıhhatli bir şekilde tesbit etmek için bir takım şartları nazar-ı itibara aldılar. Üzerinde selefin icma ve ittifak etmiş olması sebebiyle bu da şer'î bir delil haline geldi. Buysa, delillerin dördüncüsü olan kıyastan ibarettir.

Ulemanın cumhuru, "esas deliller" (usûl-ı edille), bunlardır diye ittifak etmişler, lâkin bazıları icma ve kıyas konusunda (bu ikisi ana kaynak ve temel delil değildir, diye) muhalefet etmiş, ancak bunlar önemsiz bir azınlıktan (şuzûz) ibaret kalmışlardır. Ulemadan bazıları bu dört delile; (istihsan, istıslah, istıshab, örf, kavl-ı sahabî, icma-ı ehl-i Medine gibi) diğer bir takım deliller daha ilhak etmişlerdir. Fakat bizim

için onları izaha ihtiyaç yoktur. Çünkü bunları idrâk (ve delil olduklarını ispat) etme vasıtaları zayıftır. Onlar hakkındaki kanaatlar da şâz ve nâdirdir.

İmdi bu fendeki bahislerin ilki, mezkûr delillerin (muteber ve sıhhatli) oluşlarını tetkik etmektir.

a) Önce **Kitab**'a bakalım: Bunun (muteber bir delil ve hukukî kaynak oluşunun) delili, metni ve nazmı itibariyle kat'î bir mucize, nakli itibariyle de mütevatir olmasıdır. Bu yüzden onda, herhangi bir tereddüte mahal ve ihtimale mecal kalmamıştır.

b) Sünnete gelince, söylediğimiz gibi, bunun bize sahih olarak nakledilen kısmı ile amel etmenin bir vecibe olduğuna dair icma vardır. Hz. Peygamber'in (s.a.) hayatında civar bölgelere gönderilen mektupların ve talimatın ihtiva ettiği emredici ve yasaklayıcı nitelikteki hükümlerin ve şer'î kanunların icra edilmesi yolundaki tatbikat da bunu desteklemektedir.

c) İcma ise, (üzerinde görüş birliğinde oldukları hususlarda), kendilerine muhalefet edenlerin red ve inkâr edilmesi hususunda sahabeler (r.a.) ittifak ettikleri için delildir. Ayrıca ümmetin ismeti ve cemaatın yanılmazlığı ("ümmetim dalâlet üzere ictima etmez", şeklinde hadislerle) sabittir.

d) Kıyas'ın delil olduğu hususunda, söylediğimiz gibi ashabın (r.a.) icmaı ve ittifakı vardır, (ictihadın cevazına dair olan Muaz hadisi de bunun delilidir). Usûl-i edille (denilen ana kaynaklar ve temel mesnetler) bunlardır.

Sonra sünnetin nakledilen kısmı, nakil yollarına ve nakledenlerin adaletine (ve dürüstlüğüne) bakılarak, haberin sıhhatini tesbit etmeye ihtiyaç gösterir. Çünkü amel etmenin vücuduna esas (*menât ve illet*) teşkil eden, haberin doğruluğu hakkında (galip bir) zan hasıl eden durum bu suretle ortaya çıkar. Bu da bu fennin (ve disiplinin) kaidelerindendir. İki haberin tearuz etmesi (iki hadisin hükümlerinin çatışması) ve bunlardan önce olanın araştırılması durumunda, nâsih ile mensûhun bilinmesi konusu da buna ilhak edilir. Zira o da bu fennin fasıllarından ve bablarındandır.

Bundan sonra (naslardaki nazmın ve) lafızların delâletini incelemek bahiskonusu olur. Şöyle ki: Mutlak olarak terkip şeklindeki ibarelerden (ve cümlelerden) yine mutlak olarak mâna çıkarmak, ister müfred, ister mürekkeb olsun, vaz'î delâletlerin bilinmesine, (hangi mürekkeb veya müfred kelime ve cümle hangi mânayı ifade etmek için vaz' olunmuştur, meselesinin kavranmasına) bağlıdır. Bu gibi lisan kaidelerini konu alan ilimler, nahiv, sarf ve beyan ilimleridir. Ehli olanlar için sözün tabiî bir meleke olduğu eski zamanlarda bunlar ne ilim ne de kaide idi. O vakit bir fakih bunlara muhtaç da değildi. Çünkü lisan onun (talimle sonradan kazandığı bir sanat değil) cibilliyeti, tabiatı ve melekesi idi.

Vakta ki, Arap lisanındaki meleke bozuldu, bu iş için soyunup ortaya çıkan büyük üstatlar, mevsuk bir nakil ve sıhhatli bir şekilde tesbit edilen mikyaslarla bu hususu kaydetti, işte o zaman lisanla ilgili olan meseleler, Allah Taalâ'nın ahkâmını bilme konusunda bir fakihin ihtiyaç duyduğu ilimler haline dönüştü.

Sonra burada, terkip halindeki kelâmdan ve ibarelerden diğer bir takım hususî istifadeler daha bahiskonusu olur. O da muhtelif mânalar arasında (serpiştirilmiş bulunan) şer'î hükümler, onlara mahsus "ifade terkibleri" tarzındaki delillerden çıkarmak-

tır. Bu ise fıkıhtır. İşte bu noktada sadece vaz'î delâletleri bilmek mutlak olarak kâfi gelmemektedir. Daha açıkçası, burada sözü edilen hususi delâletlerin dayandığı ve ahkâmın elde edilmesine esas teşkil eden daha başka bir takım hususların bilinmesi de şarttır. Alıkâm bunlar sayesinde elde edilir. Ancak şeriat ehlinin ve ilim üstatlarının ortaya koydukları temel esaslar ve bu esaslara istinaden vücuda getirdikleri kanun ve kaideler dahilinde hareket etmek lazım gelmektedir. (Lisan ilimlerinden ayrı olmak üzere fakihlere ait diye bahsedilen özel hususlara) misâl: "Lugat (kelimelerin mânaları) kıyasla sabit olmaz". Müşterek (eşanlamlı) bir kelime ile iki mâna birlikte kasdedilmez".

"(Atıf) vavı tertibi icabettirmez". Amm'dan, has olan fertler çıkarılınca, bunlardan maadası için acaba delil olarak baki kalır mı? Emr vücub için mi veya nedb için midir ve fevr mi yoksa terahî için midir? Nehy fesadı mı sıhhatı mı icab ettirir?

Mutlak mukayyede hamlolunabilir mi? İllete dair bir nassın bulunması, ona dair olan hükmün benzerlerine sirayet etmesi ve tatbik edilmesi için kâfi midir? Yoksa değil midir?

Buna benzer daha başka örnekler gibi. Bütün bunlar bu fennin kaideleridir. Fakat delâletle alâkalı bahisler oldukları için aynı zamanda lugatle (lisanla) de ilgilidir.

Kıyas bahsini tetkik etmek de bu fennin en büyük kaidelerinden ve esaslarındandır. Çünkü kıyas ve mümaselet (teşbih ve tanzir) konusu olan hükümlerde asl ile fer'in (makîsun aleyh ile makîsin) tahkiki, aslda mevcut olan vasıflar arasından hükmün vaz'ına esas teşkil ettiği galip zanla malum olan vasfın sair vasıflardan ayıklanarak tesbiti (tenkîh-i menat-ı hükm), bahiskonusu vasfın fer'de mevcut olması fakat hükmün fer'e tatbikine mani olan mukabil bir halin (ve muarızın) bulunmaması, (yapılacak kıyasın efradını cami, ağyarını mâni olması) ve bunun peşinden gelen daha başka bir takım meseleler hep bu fennin kaideleri ve esaslarıdır.

Bilmek gerekir ki, bu fen, İslâmda, sonradan ortaya çıkan fenlerden biridir. Selef, bu fenne ihtiyaç duymamıştı. Zira lafızlardan mânalar çıkarmak için, esasen kendilerinde mevcut olan lisan melekesinden daha fazlasına hacet yoktu. Özellikle dinî hükümlerin çıkarılmasında ihtiyaç duyulan kaidelerin büyük bir kısmı da zaten onlardan alınmış ve öğrenilmişti. Senetlerin tetkikine de ihtiyaçları yoktu. Zira yaşadıkları asır (Hz. Peygamber'in ve hadis râvilerinin çağına) yakındı. Râvilerle yakın ve sıkı temasları, onlar hakkında tecrübeleri mevcuttu. Sonra selef zamanı geçmiş, ilk dönem bitmiş, evvelce de tesbit ettiğimiz gibi bütün ilimler sanat haline dönüşmüş, (teknik bir mesele şeklini almış) fakihler ve müctehidler (şer'î) hükümleri (şer'î) delillerden çıkarmak için sözü edilen esaslara ve kaidelere ihtiyaç duymuş ve işte o zaman başlı başına kaim olan bir fenni kaleme alarak, ona usûl-ı fıkıh (hukuk prensipleri, hukuk metodolojisi, teorik hukuk) ismini vermişlerdi.

Bu konuda ilk defa eser yazan Şafiî (r.a.) olmuş, bu ilme dair meşhur *Risale*'sini imlâ etmiş, bu eserde emirleri, nehiyleri, beyanı, haberi, neshi ve illeti hakkında nas bulunan kıyasın hükmünü bahiskonusu etmişti.

Sonra Hanefîler de bu ilme dair eserler kaleme almışlar, bahiskonusu esasları ve kaideleri tahkik etmişler ve o hususta uzun uzadıya konuşmuşlardı. Bu konuya dair kelâm âlimleri de kitap yazmışlardı. Lâkin fıkıh âlimlerinin yazdığı eserlerin fıkıhla olan

teması ve alâkası daha çoktu, furûa daha fazla layık ve münasipti. Zira bu eserler de misâller ve şahitler çok olmaktan başka, meseleler de fıkhî nüktelere bina kılınmıştı. Kelâmcılar ise bu meselelerin suretlerini (formlarını) fıkıhtan tecrid ediyor, (onları müşahhas ve amelî olmaktan çıkararak nazarî bir şekle sokuyor) ve mümkün olduğu nisbette aklî bir istidlale meylediyorlardı. Zira uğraştıkları fenlerin çoğu ve meslekleri nin gereği bu idi. Fıkhî nüktelerin içine dalma ve fıkıhtaki meselelerin içinde sözü edilen esasları ve kaideleri bulup ortaya koyma konusunda, Hanefî fakihlerinin gerçekten geniş bir yetkileri ve maharetleri vardı. Hanefî imamlarından Ebu Zeyd Debusî (Abdullah veya Ubeydullah b. Ömer, öl. 430/1038) zuhur etti, kıyas konusunu, herkesten daha geniş olarak yazdı, bu hususta ihtiyaç duyulan şartları ve bahisleri tamamladı. Böylece kıyasla ilgili incelemelerin kemale ermesiyle usûl-ı fıkıh sanatı da kemale ermiş (zirveye çıkmış), meseleleri tertibe girmiş ve kaideleri temellendirilmiş oldu.

Ulema, fıkıh usûlünde, kelâmcılar mesleğine önem vermişti. Bu konuda kelâmcılar tarafından yazılan eserlerin en güzel olanları şunlardır: *el-Burhan*: İmamu'l-Haremeyn (Ebu'l-Mealî Cüveynî), *el-Mustasfa*: Gazalî. Bu ikisi Eş'arî'dir. *Kîtabu'l-umed*: Abdulcebbar (b. Ahmed Esedabâdî, öl. 415/1025), *el-Umed*'in şerhi *el-Mutemed*: Ebu Hüseyn Basrî (Muhammed b. Ali, öl. 436/1044). Bu ikisi Mutezile âlimidir. Bu dört eser, bu fennin temel kitapları ve ana kaynaklarıdır.

Sonra sözü edilen eserleri kelam âlimlerinin muahhar olanlarından iki er hulasa etti. Bunlar Fahreddin b. Hatib, *el-Mahsûl* kitabında, Seyfuddin Amidî (Ali b. Ali, öl. 631/1233) *el-İhkâm* kitabında bu özetleme işini yapmışlardı. Lakin tahkik ve istidlal itibariyle bu fende tuttukları yollar ve takip ettikleri meslekler birbirinden farklı olmuştur. Fahr-ı Razî daha çok deliller ve istidlal (ihticac) üzerinde durmaya meylederken, Âmidî mezheblerin (ve tutulan yolların) tahkiki ve meseleleri dallandırması hususuna düşkünlük göstermiştir.

İmam (Fahr-i Razî'nin) *el-Mahsûl* isimli kitabını, onun talebelerinden Siracuddin Urmevî (Mahmud b. Ebu Bekr, öl. 682/1283), *Kitabu't-tahsil*'de, Tacuddin Urmevî (Muhammed b. Hasan öl. 656/1258) *Kitabu'l-hâsıl*'da özetlemiş, Şihabuddin Karafî, *et-Tenkihât* ismini verdiği küçük eserini bunlardan aldığı bir takım mukaddeme ve kaidelerle telif etmişti. Kadı Beydavî de *Kitabu'l-minhâc*'da aynı şeyi yapmıştır. Müptediler bu iki esere önem vermişler, bir çokları da onları şerhetmişlerdir.

Âmidî'nin *Kitabu'l-ihkam*'ında meselelerin tahkikine daha fazla ağırlık verilmiştir. Bunu da, Ebu Amr b. Hâcib, *el-Muhtasaru'l-kebir* diye meşhur olan kitabında hulasa etmiş, sonra da bunu, ilim taliplerinin ellerinde dolaşan diğer bir kitapta ihtisar etmiş, Şark ve Mağrip ahalisi bu esere itina göstermiş, mütalaa ve şerh edilmesine ehemmiyet vermiştir. Bu fende, kelâmcılar mesleğinin özü, bahiskonusu muhtasar eserlerde husul bulmuştur.

(Fıkıh usûlünde) Hanefîler mesleği üzerine de bir çok eser yazılmıştır. Mütekaddimîne ait olmak üzere bu tarikde kaleme alınan eserlerin en güzel Ebu Zeyd Debusî'nin telifi, müteahhirîne ait olanlar içinde ise, yine Hanefî imamlarından Seyfu'l-(Şeyhu'l-) İslâm Pezdevî'nin (Ali b. Muhammed, öl. 482/1089) eseridir. Bu eser, gayet ihatalıdır. Sonra Hanefî fakihlerinden İbn Saâtî (Ahmed b. Ali) zuhur etti, iki ay-

rı meslek üzerine yazılan Amidî'nin *Kitabu'l-ihkam*'ı ile Pezdevî'nin eserini *el-Bedî'* ismini verdiği kitabında telif etti. Kitap en bedii ve en güzel bir şekilde ortaya çıktı. Çağımızdaki âlimlerin imamları bunun okunması ve incelenmesi hususuna ehemmiyet vermekte ve Arap olmayan ulemanın çoğu düşkünlük derecesinde bunu şerhetme işi ile uğraşmaktadır. Çağımızdaki hal, bu minval üzeredir.

Bu fennin mahiyeti, konularının tesbiti ve günümüzde ona dair olan teliflerin ta'dadı bundan ibarettir.

Allah, lutfu ve keremi ile ilimden faydalandırsın (ve ona ehil kılsın. Şüphe yok ki, O her şeye kadirdir).

Hılâfiyat

Bilmek lazımdır ki, şer'î delillerden istinbat olunan bahiskonusu fıkıh ilminde, müctehidler arasında çok ihtilaf vaki olmuştur. Yukarıda da söylediğimiz gibi, müctehidlerin takip ettikleri usûl ve görüş, (medârik ve enzâr) farklılığına bağlı olarak, bu ihtilafların vukua gelmesi kaçınılmaz olmuştur.

Bahsi geçen ihtilaflar, İslâmda alabildiğine genişlemişti. (Bu durum muvacehesinde, ilk zamanlarda) mukallidlerin, diledikleri müctehidleri taklit etme imkânları vardı. Nihayet bu durum (ve ictihat ve taklit işi), İslâm şehirlerindeki dört imama geldi. Bunlar halk (ve mukallidler) nazarında hüsnü zan beslenecek (yüce) bir mevkie sahip oldular. Bunun için halk onları taklit etmekle iktifa ederek, onların dışında kalanların taklit edilmesinden (ahaliyi) menettiler. Çünkü ictihadın zorlaşması, onun maddelerini teşkil eden ilimlerin zamanla muhtelif şubelere ayrılması ve dört mezhebin dışında kalan müctehitlerin mezheplerine bağlı olanların kalmaması sebebiyle ictihat müessesesi de ortadan kalkmıştı. Bunun üzerine, bu dört mezhep, İslâmın usûlü (yani dört mezhep, İslâm şeriatının erkânı, dört imamın hüküm çıkarmada riayet ettikleri kaidelerde şer'î deliller) mesabesinde tutulmuş, bu dört mezhebe sıkı bir şekilde bağlanan ve mezheplerdeki hükümleri esas alan (mukallid)lar arasında cereyan eden ihtilaflar, (münakaşalar ve münazaralar; müctehidler arasında vukua gelen) şer'î naslarda ve fıkhî esaslardaki ihtilaf hükmünde tutulmuştur. (Yani şer'î deliller devre dışı bırakılarak, müctehitlerin, ahkâm çıkarmada takip ettikleri usûl ve bu usûllerle çıkardıkları hükümler, yeni hükümlerin çıkarılmasında ve bu hükümler etrafında cereyan eden hukukî tartışmalarda esas alınmıştır).

Peşinden gittiği imamın mezhebinin sıhhatini göstermek için, bütün mezhep mensupları (ve mukallidler) arasında münazaralar cereyan, etti. Bu tartışmalar, sağlam esaslara ve doğru usûllere istinat ediyordu. Mezhep mensuplarından herbiri bu esasları ve usûlleri taklit ve temessük ettiği mezhebinin lehinde (ve diğer mezheplerin aleyhinde) delil olarak kullanıyor ve bu münakaşalar, şer'î meselelerin tümünde fıkıhtaki bütün bahislerde uygulanıyordu. Bazan, Şafiî ile Mâlik arasında ihtilaf vukua geliyor, Ebu Hanife bunlardan birine muvafakat ediyor, bazan Mâlik ile Ebu Hanife arasında ihtilaf çıkıyor, Şafiî bunlardan birini destekliyor, bazan Şafiî ile Ebu Hanife arasında ihtilaf cereyan ediyor. Mâlik bunlardan birini tutuyordu. Bu müna-

zaralar da bahiskonusu dört imamın mehazları, (mezheplerindeki hükümlerin istinad ettiği usûlleri, delilleri ve kaynakları) açıklanıyor, ihtilaflarının menşeleri ve ictihatlarının mahalleri ortaya seriliyordu.

İlmin bu çeşidine hilafiyat (ilm-i hilaf, mukayeseli İslâm hukuku, *controversial questions*) deniliyordu. Bu ilimle uğraşan bir kimsenin, müçtehidin ihtiyaç duyduğu şer'î hükümlerin istinbatına vesile olan kaideleri bilmesi şarttır. Şu farkla ki, müçtehit, (şer'î delillerden) hüküm istinbat etmek için bu kaidelere, ihtiyaç duyduğu halde, hılâfiyat âlimi, istinbat edilen bahiskonusu (hüküm ve) meseleleri muhalifin delille tahrip etmesinden korumak için aynı kaidelere ihtiyaç duyar.

İmamların delillerini ve (hüküm çıkardıkları) kaynakları bilme ve bu ilmi mütalaa ederek arzu edilen hususlar üzerine istidlalde bulunma maharetini (temrin suretiyle) kazanma yönünden, doğrusu, bu fennin temin ettiği fayda pek büyüktür. Hanefîlerin ve Şafiîlerin bu fenne dair olan telifleri, Mâlikîlerinkinden daha fazladır. Çünkü malum olduğu üzere Hanefîlerde kıyas, mezheplerindeki bir çok fer'î hususların aslını teşkil eder. Bunun için onlar nazar ve tatbik ehlidir. Mâlikîler ise ekseriya esere ve nakle itimat etmişlerdir, ayrıca onlar Ehl-i nazar da değillerdir. Bundan başka Mâlikîlerin ekserisi Mağriplîlerdir ve bunlar çok az istisnasıyle sanatlardan (ve ilimlerden habersiz ve) gafil bedevîlerdir.

Bu konuya dair yazılan (başlıca eserler) şunlardır: Gazalî: *el-Meâhiz*. Malikîlerden Ebu Bekr b. Arabî: *et-Telhis*, o bunu şark ulemasından celb etmiş (ve ilmi bir hediye olmak üzere Mağrip'e getirmiş)ti. Ebu Zeyd Debusî: *Kitabu't-talike*. Mâlikî hocalarından İbn Kassar: *Uyûnu'l-edille*. İbn Saâtî, fıkıh usûlüne dair *el-Muhtasar* isimli eserinde, ihtilaflı fıkıh konularının tüm esaslarını toplamış her meselede ihtilafın temeli olan hususları dercetmiştir. (Bize gelen haberlere göre, doğu halkı arasında bu eser hâlâ muteber ve revaçta imiş).

Cedel

Cedel (*dialectics*), fıkıh mezheplerine bağlı olanlar ve sairleri arasında cereyan eden münazaraların âdabını bilmektir. Bu ilme ihtiyaç duyulmasının sebebi şudur: Red ve kabul itibariyle münazara meydanı geniştir, istidlal ve cevap hususunda münazaralar delil getirme sahasında dolu dizgin koşarlar. Getirilen delillerin bazısı doğru, diğer bazısı yanlış olur. İşte bundan dolayı imamlar bir takım âdâb ve ahkâm vaz'ına ihtiyaç duymuşlardır. Münazaracıların red ve kabul itibariyle duracakları hudutlar, delil getiren (müstedlil) ile ona cevap veren (mucib)in hali ve keyfiyeti, münazaracının müstedil olmasının caiz olduğu yer ve vaziyet, istidlalden el çekmesi ve geri durması (mahsûm-i munkatı' olması) keyfiyeti, itirazının ve muarazasının mahalli, kendisinin susması, hasmının ise konuşması ve delil getirmesi lazım gelen durum, sözü edilen edepler ve hükümler sayesinde malum olur. Bundan dolayı cedel hakkında şöyle denilmiştir: Bu fen, istidlal konusundaki belli hudut ve âdâbtan ibaret olan muayyen kaidelerin bilinmesidir. Bu kaideler sayesinde herhangi bir görüşü koruma (ve savunma) veya onu yıkma (ve çürütme) maksadına ulaşılır. Sözü edilen

görüş (rey), ister fıkıhla ilgili olsun, ister diğer bir konu ile ilgili olsun farketmez.

Cedelde iki tarik ve usûl vardır. Bunlardan biri Pezdevî'nin usûlü olup, nass, icma ve istidlal gibi şer'î delillere mahsustur. Diğeri Amidî'nin (Muhammed b. Muhammed, öl. 615/1218) usûlü olup, hangi ilim olursa olsun, istidlalde kullanılan her delile şâmildir.

Cedel ilminin konuları ekseriya istidlalle ilgilidir. Bu, (şekil ve) usûl olarak güzel bir şeydir. Lâkin aslına bakılırsa onda çok mugalatalar (*sophistry*) vardır. Mantıkî nazar (ve kıyas) dikkate alınacak (ve buna göre cedel hakkında bir hüküm verilecek) olursa, umumiyetle mugalata ve safsata tarzındaki kıyaslara daha çok benzer. Ancak bundaki delillerin ve kıyasların suretleri mahfuzdur. Bunlara riayet edilir ve o hususta istidlal usûlleri layıkı veçhiyle araştırılır.

Bu usûle dair ilk defa eser yazan sözü edilen Âmidî olduğu için bu tarik ona nisbet edilmiştir. O, buna dair *el-İrşâd* ismindeki kısa kitabını telif etmiş, ondan sonra gelen Nesefî (Ömer b. Muhammed, öl. 537/1142) ve daha başka muahhar âlimler tarafından takip edilmiştir. Sonradan gelenler, izinden giderek, onun mesleğini tuttuklarından bu usûle dair olan telifler çoğalmıştı. İslâm şehirlerinde, ilmin ve talimin gerilemiş bulunması, diğer taraftan bu fennin zaruri değil, kemali (ve lüks) olması sebebiyle bu usûl günümüzde terkedilmiştir[8].

Allah, emrinde galiptir.

XIV. Kelâm ilmi

Kelâm, (*speculative theology*) aklî delillere istinaden imanî akideleri savunmayı ve itikadî konularda selefçe ve ehl-i sünnet tarafından tutulan yollardan sapan bid'atçıları reddetmeyi tazammun eden bir ilimdir. Sözü edilen imanî akidelerin sır-

8. Cevdet Paşa'nın notu: Merhum müellif İbn Haldun, münazara ile cedeli aynı hükümde tutmaktadır. Halbuki aralarında büyük fark vardır. Şöyle ki, münazara, tabiri iki mânada kullanılır:
a) Doğru olanı ortaya koymak için mübahase ve münakaşa yapmaktır.
b) Münazara ilmi. Bu doğru olanı ortaya koymak için tartışma yapmanın halini ve keyfiyetini konu alan özel bir fendir. Buna *ilm-i âdâb-ı bahs* dahi derler. Bu fende, soru soran ile cevap veren arasında geçen deliller, mantıkî kıyaslar suretinde irad olunduğundan, mantık esasları üzerine kurulu bir fen olarak, aklî ilimlerden sayılmıştır. Usûlcüler dahi kıyas bahsine bu fenden bir nebze iktibasda bulunmuşlardır. Lakin onların delilleri müfreddir, mantıkî deliller gibi büyük önerme ile küçük önermeden veya mukaddem ile taliden mürekkep değildir. Meselâ: " Âlem hâdistir, her hâdisin, mutlaka bir muhdisi vardır", kelâmı büyük ve küçük önermelerden mürekkep bir kıyas olup, mantıkçılara göre, Allah'ın varlığını ispat eden delil, bu kelâmın tamamıdır. Halbuki, usûlcülere göre, Allah'ın varlığını ispat eden delil âlem olduğu için, onların sözleri, mantıkî surette tertip edilmiş kelâm değildir, daha doğrusu mürekkep değil, müfreddir. Bu cihetle bir mantıkçı ile bir usûlcünün delili arasında fark olduğu gibi, usûlcülerin kıyas bahsine ithal ettikleri mübahese ve müdafaa usûlü ile işbu fen arasında dahi fark vardır.
Aynı şekilde cedel tabiri de iki mânada kullanılır:
a) Hasmı ilzam ve mağlup etmek için mübahasa yapmak (söylenen sözlerin doğru veya yanlış olmasına bakılmaz. Zira maksat, hak olanı izhar değil, hasmı ilzamdır).
b) Hasmı ilzam etmek için yapılan mübahesenin hal ve keyfiyetini bildiren bir ilimdir. Bkz.: *Keşfu'z-zunûn*, 1, 580.

rı (ve esası) tevhiddir. Onun için önce burada en yakın bir yoldan ve kaynaktan bize tevhidi keşfedecek aklî burhana dair ince bir husus zikredelim. Sonra bu ilmin mahiyetine, İslâmda zuhur etmesinin sebeplerine, nazar ve işaret etmeye ve bunun vaz' edilmesine saik olan hususa avdet edelim. Deriz ki:

İster zatlar olsun, ister beşere veya hayvanlara ait olan fiiller (gibi arazlar) olsun, oluşumlar âlemindeki hâdiselerin mutlaka kendilerinden önce gelen bir takım sebepleri vardır. Mustakar ve cari âdete göre bu hâdiseler bu sebepler sayesinde vukua gelir. Bu sebeplerden her biri de hâdistir. Bu yüzden o hâdisin de behemhal başka bir sebebi vardır. Sözkonusu sebepler (silsilesi) sürekli olarak yüksele yüksele nihayet sebeplerin müsebbibine, yaratıcısına ve mucidine çıkılır. Kendisinden başka Tanrı bulunmayan, sebeplerin müsebbibi, mucidi ve hâlıkı her türlü kusurdan münezzehtir.

Sözkonusu sebepler (silsilesin)de yukarıya doğru çıkılırken, bu sebepler enine ve boyuna genişler ve kat kat artar. Onları idrâk hususunda akıl hayrette kalır. Şu halde bu sebepleri, kuşatıcı (ilahî) ilimden başkası zabt ve tesbit edemez. Bilhassa bunların beşerî ve hayvanî fiil çeşidinden olan kısmı için durum budur. Zira müşahedeye göre kasd ve irade de o sebeplere dahildir. Çünkü belli bir fiil ancak onu kasd ve irâde etme suretiyle gerçekleşir. Kasd ve irâde ise psikolojik bir şey olup, umumiyetle daha evvel var olan ve yekdiğerini takip eden tasavvurlardan hasıl olur. Fiili kasdetmenin sebebleri işte bu tasavvurlardır.

Sözü edilen tasavvurların sebepleri, diğer bir takım tasavvurlar olabilir. Ruhta (ve zihinde) vâki olan her tasavvurun sebebi meçhuldür. Çünkü hiç bir kimse psikolojik hususların başlangıç noktasına ve tertibine vakıf olamaz. Bunlar, yekdiğerine tâbi olmak üzere Allah'ın fikre (ve zihne) ilka ettiği bir takım şeylerdir. İnsan, bunların başlangıç ve son noktalarını bilmekten âcizdir. O, umumiyet itibariyle sadece tabiî ve zahirî (haricî) olup, bir nizam ve tertip dahilinde idrâk vasıtalarımızda vâki olan sebepleri ilmen ihata eder. Zira nefs tabiatı zabt ve tesbit eder, tabiat nefsin tavrı, (hâkimiyeti ve bilgi sahası) altındadır.

Diğer taraftan tasavvurların sahası, nefsten daha geniştir. Çünkü tasavvurlar, nefsin tavrının (ve derecesinin) üstünde bulunan akla aittirler. Bunun için, ihata bir yana nefs, bunların çoğunu idrâk bile edemez. İşte bu noktayı dikkate alarak, sebeplere (*causes*) nazar etmekten ve (daha ileriye ve öteye gitmeyip) onların yanlarında kalakalmaktan men etmesindeki Şâri'in hikmetini teemmül ediniz. Hiç şüphe yok ki, bu öyle bir vadidir ki, fikir orada şaşkın şaşkın dolaşır, ne bir fayda temin eder, ne de bir hakikat ele geçirir. (Ya Muhammed), "Allah de, sonra da bırak onları bulundukları çukurda oyalansın dursunlar" (En'am, 6/91).

Sebepler üzerinde duran nice kişiler vardır ki, orada kalakalmışlar ve daha yukarıya yükselemedikleri için ayakları kaymış ve dalâlette kalıp helak olanlardan olmuşlardır. Apaçık hüsrandan ve mahrumiyetten Allah korusun.

"Bahiskonusu duruma ve geri dönme (vukûf ve rücû) hali, kudretim ve irâdem dahilindedir", diye zannetmekten sakın. Daha açıkçası o, (yani fikrin bir sebep üzerinde çakılıp kalması ve daha ilerilere gidememesi hali) bilemediğimiz bir nisbette

(ve miktarını doğru olarak ölçemediğimiz bir tarzda) sebeplere dalmaktan nefs için hasıl olan bir renk ve onda yerleşip kalan bir boyadır. (Sebeplerle uğraşma nisbetini biz de bilemeyiz, diyoruz.) Çünkü bunu bilmiş olsaydık, ondan korunabilirdik. O şu halde, bundan tamamiyle sarf-ı nazar etmek suretiyle, ondan sakınmalıdır. Ayrıca sözü edilen sebeplerin, meydana getirmiş oldukları neticeler itibariyle tesir biçimleri umumiyetle meçhuldür. Çünkü buna sadece âdet (ve tecrübe) ile vakıf olunmaktadır. Zira müşahede edilen iktiran zâhire istinat suretiyledir. (Gördüğümüz bir şey, sadece zâhirde kendi sebebiyle birlikte bulunmaktadır). Tesirin mahiyeti ve keyfiyeti ise meçhuldür. "Size pek az ilim verilmiştir" (İsra, 17/87). İşte bundan dolayıdır ki, (ulûhiyet bahsinde) sebeplere karşı gözümüzü kapamak, onları tamamen hükümsüz tutmak, tüm sebeplerin müsebbibine, failine ve mucidine yönelmekle emrolunmuşuzdur. Bunun gayesi de tevhid boyasının (ve vahdaniyet sıfatının), Şâri'in bize belletmiş olduğu biçimde nefste kökleşmesidir. Zira Şâri', hissin ötesine (ve duyularla bilinen âlemin üstündeki gayb âlemine) de vakıf olduğundan dinimizle ilgili maslahatları ve saadetimizin yollarını en iyi bilmektedir.

Hz. Peygamber (s.a.) "Allah'tan başka tanrı olmadığına şehadet ettiği halde ölen bir kimse, Cennete girmiştir", buyurmuştur. Şayet (insan daha ileriye gitmeyip) sözü edilen sebeplerin yanında kalakalırsa, (yüksek mertebelere ulaşmaktan) mutlaka geri kalmış olur, küfür kelimesini hak eder, (zarurî olarak kâfir olur). Eğer (bir kimse), nazar ummanında, ve sebebleri, sebeplerin sebeplerini ve bunların tesirlerini araştırma deryasında yüzerse, ben temin ederim ki, o sadece eli boş olarak avdet eder. Bunun için Şâri', sebepler üzerinde nazarda bulunmaktan bizleri nehyetmiş, ve bize (sebep ve illetle malul olmayan) mutlak tevhidi emretmiştir. "De ki, O Allah'tır, tektir, hiç bir şeye muhtaç değildir, doğurmuş ve doğmuş değildir. Hiç bir kimse onun dengi değildir" (İhlas suresi. Yani sebeplerden geç, Allah'a er, sebeplerde kalırsan O'na çıkamazsın)[9]. Fikrin; "Ben kainâtı, oluşumları ve sebeplerini ihata etmeye ve bütünü ile varlığın tafsilatına vâkıf olmaya muktedirim", diye iddia etmesine sakın güvenme. Fikrinin re'yine; "O sefih ve salaktır", diye hükmet ve bil ki, fikrin sathî görüşüne nazaran her idrâk organına göre varlık, kendi idrâk sahasına giren şeylerden ibaret olup bunun ötesine geçmez. Halbuki haddizatında durum bunun tersinedir, gerçek bunun ötesindedir. (Duyu organları gibi aklın ve fikrin idrâk sahası da sınırlıdır. İlahî hakikat onun ötesindedir). Sağıra dikkat ediniz. Ona göre varlık, dört duyu organının haber verdiği şeylerle makûl ve aklî hususlara inhisar eder, ona göre işitilen cinsten olan şeyler, varlıktan düşer, onlara dahil olmaz. Kör için de durum böy-

9 "İhlas sûresinde, mübtedâ zamirinin ibraz olunduğuna ihâle-i teemmül ve nazar et ki, eğer zevk-ı belağattan bir şey idrâk etmişsen, onda bu nehyin raihasını hissedersin", Cevdet Paşa, bu cümleyi metin olarak kaydeder ve söze şöyle devam eder: Bazılarına, göre "hüve" "zamir-i şân", "Allah" mubtedâ, "Ahad" onun haberidir. Diğer bazılarına göre, "Huve", mesûlun anha râci olarak mübtedâ, "Allah", onun haberidir. Müellif, bu ikinci izah şeklini, ifadesine esas almıştır. Zamirlerden, "mücerred zat", murad olunageldiği fenn-i belağatta mübeyyen olarak "hüve" mübtedâ, ısrn-i zat olan "Allah" haber kılındığına nazaran, "Esbabtan maa kat'an nazar mücerred zat-ı vâcibu'l-vücud" murad olunduğu zâika-ı vicdan-ı sahih ile idrâk olunur". Cevdet Paşa trc. s. 61.

ledir. Görülür çeşidinden olan şeyler varlık sınıfından düşer. Bunların bu hususta çağdaşları olan yaşlı başlı kişileri, ataları ve umum halkı taklit etmeleri bahiskonusu olmasaydı, onu (meselâ âmâlar renklerin, sağırlar seslerin varlığını) ikrar ve kabul etmezlerdi. Lakin onlar, fıtratlarının icabına ve idrâklerinin tabiatına istinaden değil, sadece umuma tabi olarak bu çeşit varlıkların mevcudiyetini kabul etmektedirler. Dilsiz hayvana sorulsa, o da konuşabilse, makûlâtı, yani düşünebilir varlıklar nevini inkâr ettiğini görecektir. Demek ki, bu çeşit şeyler ona göre varlıklar sınıfından külliyen sakıttır.

Bu mesele böylece malum olduktan sonra şu hususa geçelim: Belki de ortada bizim (sahip olduğumuz) idrâk vasıtalarından ayrı bir idrâk çeşidi daha, vardır. Çünkü bizim idrâklerimizin muhdes ve mahluk olduğunda şüphe yoktur ve Allah'ın halkı (ve yaratması) insanların halkından daha büyüktür. (O, insanların yaptıklarından ve bildiklerinden çok daha fazlasını yaratmıştır). Onun haddi hesabı malum değildir, varlık bundan daha geniş bir daire teşkil eder, (idrâkimize sığmayacak kadar muazzamdır). "Allah onları ötelerinden kuşatmıştır" (Burûc, 85/20). Şu halde (ey insan) idrâkini de, idrâk ettiğin mahdut şeyleri de ittiham et, (idrâkine ve bu idrâkine dayanarak zabt ve tesbit ettiğin varlıklara kesin nazarla değil, şüpheli ve ihtiyatlı bir nazarla bak. Zira idrâk de, idrâk konusu olan şey de hatalı olabilir). Şâri' neye inanmanı ve neyi yapmanı sana emretmiş ise ona tâbi ol. Çünkü saadetini en çok o arzu etmekte ve sana faydası olan şeyi en iyi o bilmektedir. Çünkü o (ilâhî emirler), senin idrâkinin üstünde olan bir tavırdan, senin akıl ve düşünme dairesinden daha geniş olan bir dairedendir. Bunun böyle olması akıl ve ondaki müdrike için bir kusur teşkil etmez. Tersine akıl, sıhhatli bir ölçüdür. Şu halde onun verdiği hükümler yakın ifade eder, bu hükümler asılsız değillerdir. Ancak yine de sen, tevhid ve ahiretle ilgili hususları, nübüvvetin mahiyetini, ilâhî sıfatların hakikatlerini ve düşünce tavrının ötesinde kalan hiç bir şeyi akıl terazisi ile ölçmeye tamah etme. Çünkü bu (gerçek olmaktan çok uzak kalan boş ve) muhal bir tamahtır.

Bunun misâli, altın tartmada kullanılan bir sarraf terazisi gören ve onunla dağı tartmaya tamah eden kişinin misâlidir, (ki bu terazi o sıkleti çekmez). Bu hal, verdiği hükümler itibariyle terazinin doğru olmadığına delil teşkil etmez. Ama aklın ve fikrin bir sınırı vardır, orada durur, kendine ait tavrın (ve sahanın) ötesine geçmez. Onun için de Allah'ı ve sıfatlarını ihata edemez. Hiç şüphe yok ki, akıl Allahtan husule gelen varlığa ait zerrelerden sadece bir zerredir. Bu ve benzeri kaziye ve meselelerde aklı nakilden önde tutanların içine düştükleri hataya, anlayışlarındaki eksikliğe ve reylerindeki sakatlığa dikkat ediniz. Artık bundan, hakkın ne olduğu senin için ayan beyan belli olmuştur.

Bu husus böylece apaçık bir şekilde ortaya çıktıktan sonra şu hususa gelelim: Mümkün ve muhtemeldir ki, sebepler, yükseklik itibariyle idrâkimizi ve varlığımızı aşınca idrâk edilir olma sahasının dışına çıkar. Bu durumdaki akıl, vehim ve hayal sahrasında yolunu kaybetmekte, hayrette kalmakta ve işe yaramaz bir hale düşmektedir. Şu halde tevhid sebeplerin ve onlara ait tesirlerin keyfiyetini idrâk etmede âciz kalıp, bunu sebepleri ihata eden Hâlık'ına havale etmektedir. O halde O'ndan başka

fail yoktur, tüm sebepler (ve illet - malûl silsilesi gide gide) O'na yükselir ve O'nun kudretine râci olur. Bizim O'nun hakkındaki bilgimiz, sadece O'ndan sudur etmiş olmamız itibariyledir, başka türlü değil. Sıddîk kişilerden birinden nakledilen; "idrâkten âciz kalmak idrâkin tâ kendisidir", sözünün mânası da budur.

Sözü edilen tevhidde muteber olan, sadece "hükmen tasdik" sayılan "iman" değildir. Çünkü bu (tarz bir inanma hadis-i nefsten, arızî bir şeyden ve) psikolojik bir halden, (mücerred bir bilgi ve düşünmeden) ibarettir. Tevhidde kemâl, tevhidden bir sıfatın husule gelmesidir ki, nefs bu sıfatla bir keyfiyet ve vasıf kazanır. Nitekim amel ve ibadetlerden maksat da itaat etme ve boyun eğme melekesinin husule gelmesi, mabûd'un haricinde kalan meşgul edici şeylerin kalpten boşaltılması, böylece sülûk halindeki müridin Rabbanîliğe inkılap etme derecesine ulaşmasıdır. Akâidde *hal* ile *ilim* arasındaki fark, aynen "kavl" ile "ittisaf" (söz söylemek ile söyleneni yaşama ve nefsin bir vasfı haline getirme) arasındaki fark gibidir. Bunun izahı şudur: Halkın çoğu bilir ki, yetime ve biçareye merhamet etmek yüce Allah'a yaklaşma vesilesidir ve bu hususa dinen teşvik edilmiştir. Bunu böylece söyler, itiraf eder, şer'î kaynağını ve delilini de zikreder. Bununla beraber acz ve zaaf içinde kalmış olan bir öksüz ve bir biçare görecek olsa, hemen ondan sıvışır, ona ilgi göstermeye yanaşmaz. Nerde kaldı ki, semahat ve insanlık göstererek, ona merhamet etsin, bunun da ötesine giderek şefkat göstersin, üzerine titresin ve malî yardımda bulunsun!

İmdi burada örnek alınan şahısta, öksüze merhamet etmenin sadece "ilim" derecesi hasıl olmuş, "hal" ve "ittisaf" derecesi ise hasıl olmamıştır. (Biliyor ama bilgisini uygulamıyor ve yaşamıyor). Öyle insanlar da vardır ki, "Bîçarelere merhamet etme, yüce Allah'a yakınlık peyda etme vesilesidir", meselesinin bilme ve itiraf etme derecesini tahsil etmişler, buna ilaveten bu dereceden daha yüksek diğer bir derece daha elde etmişlerdir. Bu derece de "fiilen merhametle muttasıf olmak ve merhamet melekesinin husule gelmesidir". İmdi bu durumdaki bir kimse, ne zaman bir öksüz veya çaresiz bir kimse görse, hemen ona koşar, onu okşar, gösterdiği şefkat mukabilinde sevap umar, ondan defedilse ve uzaklaştırılsa bile böyle davranmadan edemez. Sonra elinde avucunda olanı ona tasadduk eder. Senin, "tevhidle muttasıf olma" hali karşısında, tevhid hakkındaki bilgin de aynen böyledir.

İttisaftan hasıl olan ilim zaruridir, esas itibariyle böyle bir ilme, ittisaf halinden evvel hasıl olan ilimden daha çok itimat edilir. Amel vukua gelip, hadsiz ve hesapsız bir şekilde tekrarlanmadıkça, mücerred ilimden ittisaf hasıl olmaz. Amelin sayısızca tekerrür etmesi üzerine meleke kökleşir, ittisaf ve tahkik hasıl olur. Böylece ahirette faydalı olan ikinci (ve yeni) bir ilim ortaya çıkar. Hiç şüphe yok ki, ittisaftan mücerred olan ilk ilmin faydası ve menfaati azdır. Nazar ehli olan çoğunun ilmi budur. Maksat olan ise sadece ibadetten neşet eden "*halî ilim*" (yakîn, marifet ve yaşanarak öğrenilen bilgi)dir.

*
* *

Bilmek gerekir ki, Şâri' katında teklif konusu olan hususlarda kemâl sadece bundadır, (amelde ve ilimde meleke ve yakînin hasıl olmasındadır). İmdi itikat edilmesi talep edilen hususlarda kemâl, ittisaftan hasıl olan ikinci ilimdir. Yapılması ta-

lep edilen ibadetlerde kemâl, ittisafın husule gelmesi ve onunla tahakkuk etmektedir. (İbadetleri nefsin bir vasfı ve hakikati haline getirmektedir). Bu şerefli semereyi husule getiren âmil, ibadetlere yönelme ve devam etme halidir, ibadetlerin başı (olan namaz) hakkında Hz. Peygamber (s.a.), "Göz aydınlığım namazdadır" buyurmuştur. Namaz, Hz. Peygamber için öyle bir sıfat ve hale gelmişti ki, hazzının ve göz aydınlığının nihai derecesini onda bulmakta idi. Bu nerede, halkın namazı nerede? Halk bu dereceyi nereden elde edecek? "Namaz kılanların vay haline ki onlar namazlarını gaflet içinde kılarlar" (Maun, 107/5), Allah'ım bizi (imanda îkana, ibadette ihlasa) muvaffak kıl, "Sırat-ı müstakime, dosdoğru yola hidayet et, gazaba uğramış ve dalalette kalmış olanların değil, nimetine mazhar kıldıklarının yoluna". Âmin!

Yapmış olduğumuz bütün bu tesbitlerden aşikâr bir surette ortaya çıkan şey şudur: Tüm tekliflerdeki maksat, nefste köklü bir melekenin hasıl olmasıdır. Bu melekeden nefs için ızdırarî ve mecburi bir ilim hasıl olur. Saadetin elde edilmesine esas teşkil eden tevhid ve imanî akide bundan ibarettir. İster bedenî ister kalbî olsun bütün tekliflerde hal bu minval üzerinedir.

Bundan da anlaşılır ki, tekliflerin kökü ve kaynağı olup, bu mesabede bulunan imanın bir takım mertebeleri vardır. Evvelkisi (ve en aşağısı) dile (ve onun ikrarına) uygun olan kalbî tasdiktir. En yükseği ise sözü edilen kalbî imandan ve ona tâbi olan amelden hasıl olan, ve kalbi istila eden (güçlü, köklü ve sürekli) bir keyfiyet olup organları kendine tâbi kılar, bütün tasarruflar ve faaliyetler itaatkâr bir biçimde onun emrine girer, o derecede ki, tüm fiiller, o imanı tasdike itaat edip ahenkli bir şekilde onun çevresinde dizilir, imandaki mertebelerin en yükseği budur. İman-ı kâmil de budur, kendisinde böyle bir iman bulundukça bir mümin ne büyük ne de küçük bir günaha ve vebale girmez. Zira melekenin husule gelmesi ve kökleşmesi, bir an için müminin, yoldan sapmasına imkân vermez, (insan bir lahza bile, böyle bir imana uymayan davranışta bulunamaz, bunun için) Hz. Peygamber (s.a.) "Zânî, zina ederken, mümin olduğu halde zina etmez", demiştir.

Heraklius hadisi, diye bilinen bir hadis şöyledir: Heraklius, Ebu Sufyan b. Harb'e, Hz. Peygamber'den (s.a.) ve O'nun hallerinden sorarak ashabı hakkında; "Bunlardan herhangi biri onun dinine girdikten sonra, bu dinden memnun olmadığı için irtidad etti mi", dedi. Ebu Sufyan, "hayır", diye cevap verdi. Heraklius, "Halaveti ve taraveti gönüllerde yer eden iman böyle olur", dedi. Bunun mânası şudur: İman melekesi (gönüllerde) istikrar bulunca, artık ona muhalefet etmek nefs için güç olur, tıpkı karar kılan sair melekelerde olduğu gibi. Çünkü yerleşmiş melekeler cibilliyet ve fıtrat mesabesinde bulunur.

Bu, imanın yüksek bir mertebesi olup ismetin de ikinci derecesidir Çünkü ismet ve masum olmak, sabık ve ezelî bir vücubla peygamberler için vaciptir. Bahsi geçen vaziyet ise, amellerine ve tasdiklerine tâbi olarak müminler için hasıl olur. Bu meleke ve onun köklü oluşuna göre imanda farklı mertebeler meydana gelir. Meselâ selefin sözleri olarak okunan ve nakledilen hususlarda buna örnek teşkil eden şeyler vardır. Buharî'nin (r.a.) eserinde iman bahsindeki başlıklarda bunun bir çok örneği vardır: Meselâ "İman kavl ve amel olup artar ve eksilir", "Namaz ve oruç imandan-

dır". "Ramazanda tatavvu imandandır", "Haya imandandır"... Bütün bunlardan maksat kâmil imandır ki, biz ona ve nasıl bir meleke olduğuna temas etmiş bulunuyoruz. Fiilî (tatbikî ve amelî iman) budur.

İmandaki mertebelerin ilki (ve asgarisi) olan tasdike (ve iman-ı tasdikîye) gelince, bunda farklı mertebeler yoktur. İmdi isimlerin ilkine, (bir şeye belli bir ismin verilmesi için var olması şart olan ilk ve en az miktarına) itibar edip bunu da tasdik olarak ele alanlar, imanda farklı mertebeler olacağı (imanın artacağı ve eksileceği) hususuna karşı çıkarlar. Nitekim kelâmcıların imamları ve pirleri bu görüşü benimsemişlerdir. İsimlerin son halini (ve kemâl mertebesini) nazar-ı itibara alıp bunu da kâmil imandan ibaret olan bahiskonusu meleke olarak anlayanlar için imanda farklı mertebelerin mevcudiyeti ortaya çıkmaktadır. Bu durum, tasdikten ibaret olan imanın ilk hakikatındaki ittihadı zedelemez. Çünkü imanın bütün mertebelerinde tasdik mevcuttur. Zira iman isminin verilmesine esas teşkil eden asgari şart tasdiktir. İnsanı küfür sahasından kurtaran, kâfir ile müminin arasındaki farkı da açık bir surette gösteren ancak bu tasdiktir. İmanın, bundan aşağısı yeterli değidir. Haddizatında bu (tasdik), tek bir hakikat olup, onun farklı mertebeleri, yoktur. Belirtmiş olduğumuz gibi farklılık, amellerden hasıl olan haldedir. Bunu iyi kavrayınız, (İmanın ilk ve asgari derecesi kalp ile tasdik, kâmil ve azamî derecesi ise buna ilaveten dil ile ikrar ve organlarla ameldir).

* * *

Bilinmelidir ki, Şâri', tasdikten ibaret olup da ilk mertebede bulunan bahiskonusu imanı bize tavsif etmiş, bir takım özel hususlar tayin ederek, kalbimizle bunları tasdik ve nefsimizde bunlara itikat etmekle beraber dillerimizle ikrar etmekle de bizi mükellef tuttu. Dinde karar kılan "akideler" (akâid) budur, iman nedir, diye sorulunca, Hz. Peygamber (s.a.) "Allah'a, meleklerine, kitaplarına, resullerine, ahiret gününe iman etmen ve hayr olsun, şer olsun kadere inanmandır", demişti. Kelâm ilminde takrir olunan imanî akaid (inanma konusu olan akideler) bunlardır. Bu fennin mahiyeti ve ortaya çıkışının keyfiyeti sizin için açıkça malum olsun, diye umumi hatlarla buna işaret edeceğim.

Söze şöyle başlayalım: Bilmek lazımdır ki, Şâri', söylemiş olduğumuz gibi, "bütün fiiller O'na râcîdir, bütün fiillerin hakiki faili yalnız ve ancak O'dur", diye tavsif ettiği Hâlık'a iman etmemizi emretmiş, ölüm anında bulunması halinde, kurtuluşumuzun bu imanda olduğunu bize bildirmiş, lakin Ma'bud olan bu Hâlık'ın hakikat ve mahiyetinin künhünü bize tarif etmemiştir. Zira bu, idrâkimize nazaran imkânsızdır ve bizim tavrımızın (bilme ve anlama kabiliyetimizin) üstündedir. Böyle bir Hâlık'a imanı emr eden Şâri', evvela Hâlık'ın zat itibariyle mahluklara benzemekten münezzeh olduğuna itikat etmekle bizi mükellef tutmuştur. Aksi halde onun kendilerinin Hâlık'ı olması sahih olmazdı. Çünkü bu takdirde arada bir farkın bulunmaması lazım gelirdi. Bundan sonra Şâri' bizi, Hâlık'ın sıfatlarını eksiklikten tenzih etmekle de mükellef tutmuştur. Aksi halde mahluklara benzemesi icabederdi. Sonra icad ve halk itibariyle O'nu tevhid etmeyi (ondan başka yaratıcı kabul etmemeyi) bize emretti. Aksi halde temânu' sebebiyle (ve irade çatışması yüzünden bir ülkeyi birden fazla hü-

kümdarın idare etmelerinin imkânsızlığı dolayısıyle) O'nun yaratma fiili gerçekleşmezdi. Sonra Hâlık'ın âlim ve kadir olduğuna itikat etmekle de bizi mükellef tutmuştur. Çünkü halk ve icadın kemâl mertebede olduğunun şahidi ve delili olan fiiller ancak bu sayede gerçekleşir. O irâde sahibidir. Aksi halde mahluklardan bir şeye bir hususiyet veremez, (varlıklar arasında tercih yapamaz). Var olan her şeyi (ezelde) takdir eden O'dur, aksi halde irâdenin hâdis olması lazım gelir, ilk icadla alâkalı inayetini ikmâl etmek için bizi öldükten sonra tekrar o var edecektir. Zira eğer bizi sırf fena için yaratmış olsaydı, bu abes bir şey olurdu. O halde bizi var etmesi, ölümden sonraki ebedî beka içindir. Sonra sözkonusu meâd ve ahiretteki bedbahtlıktan kurtulmak için resuller gönderme hususuna itikat etmekle bizi mükellef tutmuştur. Çünkü şekavet ve saadet itibariyle ahiretin ahvali muhteliftir ve biz onu bilemeyiz. (Neyin uhrevî saadete, neyin bedbahtlığa sebep olacağını kavrayamayız). Lutfunun eksiksiz oluşundandır ki, bize bu hususu haber vermiş, iki yolu, saadet ve şekavet tariklerini açıklamış, cennetin nimet, cehennemin azap çekme yeri olduğunu bildirmiştir.

Delilleri, aklî olarak ta'lil ve tavzih edilmiş olduğu halde, ana imanî akideler bunlardır. Bunların kitap ve sünnetten de bir çok delilleri vardır. Selef bu akideleri bu delillerden alarak öğrenmiş, ulema (halkı) bunlara irşad etmiş ve imamlar da bunların hakikatini ortaya koymuşlardır.

Ancak bundan sonra sözü edilen akidelerin tafsilat ve teferruatında ihtilaf ortaya çıkmıştır. Bu ihtilafın çıkışının sebebi ve kaynağı umumiyetle müteşabih âyetler olmuştur. İşte bu durum, naklî delillere ilaveten aklî istidlallere, münazaralara ve hasımlaşmalara sebebiyet vermiş, bu suretle kelâm ilmi ortaya çıkmıştır.

Umumi bir surette anlattığımız bu hususun teferruatlı izahı da şudur: Kur'an'da Ma'bûd'un vasfı, delâleti açık olan mutlak bir tenzihle te'vilsiz olarak bir çok âyetlerde bahiskonusu edilmiştir. Bütün bunlar, kendi konularında sarih olan bir takım selbî sıfatlardır. Bu yüzden onlara iman etmek vacip olmuştur. Şâri'in (s.a.) hadislerinde, sahabenin ve tabiûnun sözlerinde bu türlü âyetlerin tefsiri zahirleri üzere (lafzî ve harfî olarak) vâki olmuştur. Sonra Kur'an'da az sayıda diğer bazı âyetler daha yer almıştır ki, bunlar bazan zatta, bazan da sıfatlarda Hâlık'ın mahluka (benzetilmesi mânasına gelen) teşbihi vehm ve hayal ettirir. Selefe galip olan tenzih delilleridir. Zira bunların sayıları (az önce temas edilen az sayıdaki âyetlere nazaran) hem çok hem de delâletleri açıktır. Onlar teşbihin imkânsız olduğunu biliyor, (bütün) âyetlerin Allah'ın kelâmı olduğuna hükmediyor, bunlara inanıyor, ne bahs ne de te'vil yani ne tartışma ne de yorumlama suretiyle bunların mânalarına ilişmiyordu. Onlardan bir çoğunun, "Müteşabih âyetleri nazil olduğu gibi bırakınız" demiş olmalarının mânası budur. Yani bu türlü nasların Allah'ın katından geldiğine iman ediniz, onları te'vil ve tefsir etmeye yeltenmeyiniz. Çünkü iptilâ olması caizdir, (Allah, bakalım iman edecekler mi, diye kullarını denemek için bu çeşit müteşabih âyetler inzal etmiş olabilir). Bu yüzden (bu çeşit müteşabih âyetlerin lafzî mânalarında) durmak ve O'na teslimiyet göstermek vacip olmuştur.

Selef zamanında (icmadan) ayrılan bid'atcı bir azınlık müteşabih âyetlere tâbi oldular, teşbihe kaydılar.

a) Bunlardan bir fırka (Allah hakkında) el, ayak ve yüz itikat ederek zatta teşbih cihetine gitti. Bunu yaparken de, bu konuda vârid olan nasların zahiri ile amel etti. Böylece sarih bir tecsimin ve mutlak tenzihe delâlet eden âyetlere muhalefet etme halinin içine yuvarlandı. Halbuki mutlak tenzihe delâlet eden âyetlerin vârid olduğu yerler (sairlerine nazaran) hem daha çok hem de delâletçe daha vazıhtır. Zira cismin makuliyeti, yani medlûlü, eksikliği ve ihtiyacı gerektirir. İmdi hem daha çok yerde geçmesi hem de delâletçe daha vazılı olması sebebiyle mutlak tenzihle ilgili selbî sıfatlara delâlet eden âyetlerin tercih edilmesi (ve esas alınması) müstağni kalmamız mümkün olan bahiskonusu (az sayıdaki) âyetlerin zahirlerine sarılmaktan daha iyidir, iki türlü delilin arasını telif etmek, onların te'villerinden, (Müşebbihe ve Mücessimenin yorumlarından) daha doğrudur. Sonra onlar "Allah cisimdir, ama cisimler gibi değil", demek suretiyle de teşbihin çirkefliğinden kaçmaktadırlar. Ama bu söz onları kurtaramaz. Zira eğer her iki yerde ve cümlede cisim kelimesinden anlaşılan mâna bu ve aynı ise, bu takdirde ortada bir tenakuz ve müsbet ile menfiyi bir araya getirme hali mevcuttur, demektir. (Önce o cisimdir, diyorlar, müsbet bir hüküm veriyorlar, sonra cisimler gibi değildir, diyorlar, menfî bir hüküm, veriyorlar. Şayet Allah için kullandıkları cisim lafzı makuliyet, medlûl ve mâna itibariyle öbür cisimlerle aynı ise verdikleri hüküm çelişkilidir). Yok eğer (cisim lafzı Allah için söylediği zaman belli bir mânaya, O'ndan başka cisimler için söylediği zaman ayrı bir mânaya gelir der de) aralarında fark görür ve (Allah için cisim lafzı kullanıldığı zaman bunun) bilinmekte olan mânaya gelmediğini söylerlerse, o takdirde tenzihte bize muvafakat etmiş olurlar. Geriye, cisim ismini Allah'ın isimlerinden bir isim saymaktan başka bir ihtilaf kalmaz ve bu gibi şeyler de (Şari'in) iznine bağlıdır. (Zira Allah'ın isimleri tevkifîdir).

b) (Müşebbihe ve Mücessimeden) diğer bir fırka da Allah hakkında cihet, istiva, nüzûl, savt, harf ve benzeri şeyler kabul etmek suretiyle sıfatlarda teşbihe kaymış ve sonuç itibariyle onların sözleri de tecsime varmıştır. Onun için bunlar da evvelkilerin dedikleri, gibi O'nun bir sesi vardır. Ama sair sesler gibi değil, bir ciheti vardır, cihetler gibi değil ve bir nüzulü vardır, nüzul gibi değil, demeye meylettiler. Bununla, O'nun sesi, ciheti ve nüzulü, cisimlerdeki ses, cihet ve nüzul gibi değildir, demek istediler. Evvelkilerin iddiası ne şekilde reddedildiyse, bunlar da o biçimde reddedilmişlerdir.

Şu halde, (müteşabih âyetlerdeki) bahiskonusu zevahir için selefe ait itikatlar ve kanaatlardan ve onlara olduğu gibi iman etmekten başka geriye bir şey kalmamıştır. Kur'an'da sahih ve sabit bir surette vaki oldukları halde bu zevahirin reddedilmesi, (onların geçtiği) âyetlerin reddine müncer olmasın, diye böyle hareket edilir. İbn Ebu Zeyd'in *Akîdetu'r-risâle* ve keza *Kitâbu'l-muhtasar* isimli eserleriyle Hafız İbn Abdülber'in kitabına ve benzeri eserlere bu gözle bakılması icabeder. Şüphe yok ki, bu müellifler hep bu mânanın etrafında dönüp dolaşmışlardır. Bunların sözlerinde buna delâlet eden karinelere gözlerinizi kapamayınız.

*
* *

Daha sonra ilimler ve sanatlar çoğaldı, halk, türlü türlü sahalarda inceleme yapmaya ve tedvine düşkünlük gösterdi. Kelâmcılar tenzihe dair eserler telif etti. O vakit selbî (sıfatlara delâlet eden) âyetlerdeki sözkonusu tenzihin tamimine dair olan Mutezilenin bid'atı ortaya çıktı. Mutezile ilim, kudret, irâde ve hayat gibi sıfatların, hükümlerine zâid olan mânalarını reddetti. Çünkü onların kanaatına göre bu husus, kadim (olan ilâh)in taaddunu gerektirir, (onun için sıfat-ı meanîyi reddettiler, ama ilim sıfatının hükmü olan Allah'ın âlim oluşunu... kabul ettiler).

Mutezile cisimlerin arazlarındandır, diyerek irâde, sem' ve basar sıfatlarının da reddine hükmetti. Fakat sem' ve basar lafızlarının medlûlünde bünye şart değildir. Sem' mesmû olanı, basar da mubsar olanı idrâk etmekten ibarettir, denilerek Mutezilenin iddiası reddedilmiştir. Mutezilîler, irâde sıfatını reddettiklerinden, kaderi de inkâr etmeleri lazım geldi. Zira kaderin mânası, var olan her şeyle alâkalı ezelî irâdeden ibarettir; Mutezile, sem' ve basar bahsinde zikr edilen itirazlarını ileri sürerek kelâm sıfatının da reddine hükmetti ve nefsle kaim olan kelâm sıfatına akıl erdiremedi. Onun için Kur'an'ın mahluk olduğuna hükmetti. Buysa, selefin aksini sarih olarak ifade ettiği bir bid'at idi. Bu bid'atın zararı da büyük oldu. Halifelerden biri bu bid'atı Mutezile imamlarından aldı ve benimsedi, halkı da bu inancı kabul etmeye zorladı. Selefin imamları onlara karşı durdu. Halife (Me'mun da) muhalif durumda bulunan bu şahıslardan bir çoğunun haps ve idam edilmelerini mubah kıldı. (Sünnîlerce kabul edilen) bahiskonusu akaide karşı, bu bid'attan gelen zararı defetmek maksadıyle Ehl-i sünnetin aklî delillerle ortaya atılmalarının sebebi bu idi.

Bu işe, (aklî delillerle Mutezileyi reddetme teşebbüsüne) kelâmcıların imamı Ebu Hasan Eş'arî (öl. 324/935) girişti. (İtikatta tutulan çeşitli) yollar arasında ortalama (ve telifçi) bir yol tuttu, teşbihi reddetti, sıfat-ı mâneviyeyi kabul etti. Tenzihi de, selefin hasrettiği ve ifadedeki umumiliğin hususileştirildiğine delillerin şahit olduğu konulara inhisar ettirdi. (Tenzihe delâlet eden bir nassın mânasını mutlak olarak ele almadı, bu umum ifadeyi subutî sıfatlara delâlet eden diğer nasların mânalarıyle tahsis ve takyid etti). Böylece dört mânevi sıfatı (ilmi, kudreti, hayatı, irâdeyi), sem'i, basarı ve nefs ile kaim olan kelâmı, aklî ve naklî yoldan kabul ve isbat etti. Bütün bu hususlarda bid'atçıları reddetti. Bu bid'atın mukaddimesi olmak üzere Mutezilenin ileri sürdüğü salaha, eslaha, (aklî) hüsne ve kubha kail olma gibi hususlarda onlarla tartışmaya girdi. Ba's, Cennet ve Cehennemin ahvali, sevap ve azap meseleleriyle akaidi ikmal etti, imamete dair olan münakaşaları da buna ekledi. Çünkü o sıralarda İmamiyenin "İmamet, imanın ve dinin akîdelerindendir, imamı tayin etmek, bunu hak sahibine devretme işini ifâ etmek peygamber için bir vecibedir ve bu aynı şekilde ümmet üzerine de vaciptir", şeklindeki sözlerinden ibaret olan bir bid'at zuhur etmişti. Halbuki imamet meselesi nihayet mashalat ve icma (ittifak) ile ilgili bir meseledir. Aslında akaide ilhak olunmaması gerekir. Ama bahiskonusu sebepten dolayı onu da bu fennin meseleleri arasına katmışlardır. (Böylece kelâmın belli başlı mevzuları ve meseleleri ortaya çıkmış oldu): Bunların hepsine birden, *kelâm ilmi* adı verildi.

Bu ilme kelâm (söz, konuşma) adı verilmesinin sebebi, ya bu ilimde bid'ata karşı (sözlü mücadele ve) münazara yapıldığı içindir. Bu ise amelle ilgili olmayıp sırf

kelâmdan (ve laftan) ibarettir. Veya bu ilmin vaz' olunarak içine dalınmasının sebebi, kelâm-ı nefsîyi kabul konusunda kelâmcıların münakaşalar yapmış olmaları (ve bu çekişmelerde ağırlık noktasının kelâm sıfatı olması)dır.

Şeyh Ebu Hasan Eş'arî'ye tâbi olanlar çoğaldı, kendisinden sonra İbn Mücahid (Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed, öl. 370/970 - 980 arasında) ve benzeri talebeleri onun yolunu takip etti. Onlardan da (kelâmdaki bu usûlü ve tarîki) Kadı Ebu Bekir Bakıllanî alarak, o yolda imamlık derecesine yükseldi, Eş'arî tarikini ve mezhebini yeniden düzenledi, nazar ve delillere temel teşkil eden akli mukaddemeler ve esaslar ortaya koydu. (Eş'arî kelâmında ileri sürülen fikir ve kanaatların dayanağı olan) bu mukaddemeler; "Cevher-i ferd (atom) vardır", "Halâ vardır", "Araz arazla kaim olmaz", "Araz iki zamanda baki olmaz"... gibi şeylerden ibaretti. Eş'arîlerin delilleri bu ve emsali mukaddemelere dayanmakta idi. Bakıllanî, kendilerine itikat edilmesinin vacip ve zaruri olması bakımından, bahiskonusu kaideleri ve esasları imanî akidelere tâbi kıldı. Çünkü sözü edilen (fikirler ve aklî) deliller bu kaidelere ve esaslara istinat ediyordu ve delilin bâtıl oluşu medlûlün da bâtıl oluşunu haber veriyordu, (İnikas-i edille. Onun için, atom vardır, kaziyesini, aynen Allah vardır, kaziyesi gibi itikat edilmesi zaruri olan dinî ve imanî bir akide hükmünde tutuyordu. Bu gibi aklî esaslar, dinî akidelerin temelini ve delilini teşkil ettiğinden, onlara yöneltilen itirazlar, aynen dinî akidelere yöneltilmiş olarak kabul ediliyordu).

Bu yol, güzel bir hal alıp nazarî fenlerin ve dinî ilimlerin en güzeli olarak ortaya çıktı. Ancak bu tarîka göre teşkil edilen delillerin suretleri, bazı hallerde ikna edici olmuyordu. Çünkü o zamanın kelâmcıları (fikrî yönden basit ve) sade bir halde idi. Ayrıca delillerin teşkilinde esas ve kıyasların sıhhatini tesbitte kıstas olan mantık sanatı o zaman henüz İslâmda (yaygın şekilde) zuhur etmemişti. Gerçi bu sanat o sıralarda azçok uç göstermişti. Lâkin umumiyetle şer'î akidelere aykırı düşen felsefî ilimlerle içice bulunduğundan, kelâmcılar henüz onu kabul etmemişlerdi. O yüzden kelâmcılar nezdinde mantık, terkolunmuş bir halde idi.

Bilahere Kadı Ebu Bekir Bakıllanî den sonra İmamu'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî zuhur etti. Bu tarîka dair *Kitabu'ş-şâmil*'ini imlâ ve telif etti. Bu tarika dair bu eserde sözü geniş tuttu. Sonra onu kısaltarak *Kitabu'l-irşâd*'ı yazdı. Halk da bu eseri akideleri için rehber edindi.

Daha sonra mantık ilmi İslâmda yaygınlaştı, halk bu ilmi okudu, "mantık, sadece deliller için bir miyar ve kanundur, bununla felsefî deliller incelendiği (ve doğruluğu ölçüldüğü) gibi sair şeyler de incelenebilir", denilerek mantıkla, öbür felsefî ilimler arasında fark görüldü. (Böylece mantık ilminin cevazına hükmolundu). Sonra kudemaya ait kelâm fennindeki mezkûr mukaddemeleri ve kaideleri tetkik ederek, (mantık esaslarına istinaden) bunlardan bir çoğuna muhalefet ettiler. Çünkü ellerindeki burhanlar onları bu neticeye ulaştırmıştı. Bu burhanların niceleri, filozofların tabiiyât ve ilahiyât konularındaki sözlerinden iktibas olunmuştu.

Eski kelâmın kaide ve mukaddemelerini, mantık kıstası ile tetkik etmeleri, onları o hususta bu noktaya getirdi ve Bakıllanî'nin yaptığı gibi, "delilin butlanından medlûlün da butlanı lazım gelir" diye itikat etmediler. Bu suretle bu tarik, kelâmcı-

ların ıstılahında evvelki tarika mugayir bir hal aldı ve buna; **müteahhirînin tarîki** (ve kelâmı) adını verdiler.

İmanî akidelere muhalif düşen hususlarda filozoflara karşı ileri sürülen reddiyeleri de ekseriya (yeni) kelâmın konuları arasına ithal ettiler ve filozofları da akaidin hasımlarından ve muhaliflerinden saydılar. Çünkü bunların mezhepleri ile bid'atçıların mezhepleri arasında birçok bakımdan bir tenasüp mevcuttu.

Bu tarzdaki kelâm tarîkine ve usûlüne dair ilk defa eser yazan Gazalî (r.a.) oldu ve onu İmam İbn Hatîb (Fahruddin Razî) takip etti. (Ulemadan ve kelâmcılardan) bir cemaat bunların peşinden gitti ve onlara itimat edip, kendilerini takip ve taklit etti.

Bundan sonra onları takip eden müteahhirîn, felsefe kitaplarını (kelâm ilmi ile) karıştırma hususunda fazla ileri gitti, iki ilmin konularını karmakarışık bir hale soktuklarından, sonuçta iki ilmin mevzularını bir sandılar. Çünkü bu ilimlere ait meseleler yekdiğerine benzer ve birbirini andırır hale gelmişti.

Malum olsun ki, umumi halleri itibariyle kelâmcılar, kâinat ve ona ait ahval ile Bari Taâlâ'nın varlığına ve sıfatlarına istidlal etmekte idiler. Onların kullandığı istidlal çeşidi ekseriya budur. Filozof da sözkonusu kâinatın bir parçası olan tabiî cismi, tabiiyatta (ve fizik ilminde) inceler. Ancak filozofun kâinata bakışı, kelâmcının ona bakışından farklıdır. Filozof, hareket ve sükun halinde olması itibariyle cismi tetkik eder, kelâmcı ise, faile (ve Allah'a) delil olması cihetinden onu inceler.

Keza filozofun ilahiyata bakışı, mutlak vücuda ve zatının icabı olarak var olan şeye bakışından ibarettir. Mütekellimin, vücuda bakışı ise, mûcide delâlet etmesi itibariyledir.

Hulasa, ehline göre kelâm ilminin konusu, şeriat cihetinden doğru farz edildikten sonra, aklî delillerle istidlal edilebilmesi itibariyle imanî akidelerdir. Maksat da bid'atların ortadan kalkması, sözkonusu akidelerden şek ve şüphelerin zail olmasıdır.

Doğuşu itibariyle bu fennin hali, çağlar boyunca ulemanın bu konuda tedrici olarak ve peyderpey söyledikleri sözlerin keyfiyeti, doğru farzettikten sonra herkesin dinî akideleri hüccet ve delillerle teyid etmeye teşebbüs etmeleri meselesi üzerinde dikkatli bir şekilde düşünülecek olursa, anlaşılır ki; bu fennin konusu, tesbit ettiğimiz şeyden ibaret olup, bunun ötesine geçmez. (Kelâmın mevzuu sadece savunma maksadiyle dinî akidelere muhalif düşen şeylerin aklî delillerle reddedilmesinden ibarettir. Aklî deliller üzerinde lüzumundan fazla durmak, artık ihtiyaç kalmamış olan hususları hâlâ savunmak, bilhassa akideler meydana getirmek bu ilmin konusu ve gayesi ile uyuşmaz).

Halbuki, sözü edilen müteahhirînin nezdinde iki tarîk, (kelâm ve felsefe meslekleri) birbirine karışarak girift bir hale gelmiş, kelâmın meseleleri, felsefenin meseleleri şekline sokulmuş ve bu hususta iki fenden biri diğerinden ayırtedilemeyecek kadar da ileri gidilmiştir. Bunun için kelâm öğrenmek isteyen bir kimse onların eserlerinden (kelâm ilmi namına) hiç bir şey elde edemez. Nitekim (Kadı) Beydavî *et-Tevalî*'de ve ondan sonra gelen Arap olmayan ulema tüm eserlerinde böyle hareket etmişlerdir. Ancak çeşitli mezheplere (ve kanaatlara) vakıf olmak ve istidlal bilgisi hu-

susunda derinleşmek için bazı ilim talipleri bu tarika ilgi gösterebilir. Çünkü bu meslekte haddinden fazla (münakaşa, münazara ve) istidlal vardır.

Fakat selef tarikinin kelâm ilmindeki akidelerle aynı hizada olması, sadece eski kelâmcıların tarîkine inhisar eder. Bunun aslını *Kitabu'l-irşâd* ve o tarzda yazılan eserlerde bulabilirsiniz.

Akidelerine, (ve okuduğu itikat kitabına) felsefeyi red hususunu da ithal etmek isteyenler, Gazalî ile (Fahruddin Razî, diye meşhur olan) imam İbn Hatib'in eserlerine müracaat etmelidirler. Şüphesiz ki bu eserlerde kadim ıstılaha (ve eski usûle) muhalefet edilmiştir. Lâkin onlardan sonra gelen mezkûr müteahhirîn tariki kadar (kelâm ve felsefe fenlerine ait) meselelerde ihtilat ve mevzuda iltibas vaki olmamıştır.

Velhasıl, ilm-i kelâm diye bilinen bu ilmin çağımızda ilim talipleri için zaruri olmadığı bilinmelidir. Çünkü mülhidler ve bid'atçılar yok olup gitmişlerdir. Ehl-i sünnet imamları, onlara karşı tedvin ettikleri ve yazdıkları (eserler) ile bizi bundan müstağni kılmışlardır. Onlar sadece (dinî akideleri muhaliflere karşı) müdafaa ederken ve desteklerken aklî delillere ihtiyaç duymuşlardı. Şimdilerde ise bu aklî delillerden geriye sadece bir takım sözler kalmıştır. Bu sözlerde çokça rastlanan ve (eksiklik vehmini uyandıran) ifadelerden ve gelişigüzel beyanlardan Bari Taâlâ münezzehtir. Cüneyd (r.a.); uzun uzadıya kelâmdan bahseden mütekellimlerden bir taifeye uğramış ve "Bunlar kimlerdir", diye sormuş, Allah'ı, hudûsa delâlet eden sıfatlardan ve kusur alâmeti olan hususlardan delillerle tenzih eden bir kavimdir, denilince şöyle demişti: "Kusurun bulunması imkânsız olan bir yerden kusuru reddetmek ayıp ve kusurdur!"

Lakin yine de halktan olan biri (ahad-ı nâs) ve ilim talipleri için kelâm ilminin faydası muteber ve geçerli bir faydadır. Zira sünnetin hâmili ve bekçisi olan bir kimsenin, sünnetten alınan akideler üzerine nazarî delillerle istidlal etmeyi bilmemesi hoş bir şey değildir[10].

"Ve Allah müminlerin dostudur. (Âlu İmran, 3/61).

10 İbn Haldun'un kelâm ve tasavvuf üzerine söylediği sözler İslâm düşüncesi bakımından çok önemlidir. Gerçi o bu ilimlerin ne olduklarını ve nasıl doğup geliştiklerini göstermeye çalışır, bu disiplinleri bu maksatla eserine aldığı tahmin edilebilir. Lâkin dikkatten kaçmayacağı üzere bu ilmin münakaşa ve tenkidini yaparak işe başlar. "Aklî delil konusunda bir latifeyi (ve nükteyi) bahiskonusu ederek meseleye giriyoruz" diyen İbn Haldun bölümün yarısını bu latifeye ayırır. Dikkate şayandır ki İbn Haldun kelâmın mahiyetini tarif ve tarihini tasvir etmeye önce bu ilmi red mânasına gelen "latife" ile başlamaktadır. Şöyle ki, kelâma göre Allah'ı kabul, varlığını isbat ve O'na iman etmenin yolu eserden müessire, malûlden illete, neticeden sebebe intikal etmek, fiil ve mef'ule bakarak faile, halk ve mahlukata bakarak Hâlık'a, sun' ve masnuata bakarak Sâni'a istidlâl etmektir. Bize en yakın olan son sebepten, müsebbibü'l-esbab olan Allah'a doğrudan intikal ve istidlal edilirse, bu yol güzel bir usûldür. Fakat kelam böyle yapmamıştır. Neticeden sebebe, sonra bu sebebin sebebine sonra üçüncü sebebin sebebine... intikal ede ede, bütün sebepler silsilesini kat edip teselsülün butlanını gösterdikten sonra en evvelki illete ve ilk sebebe, yani Allah'a ulaşmak istemiştir. İbn Haldun'a göre sebepler silsilesinde ve illetler serisinde kademe kademe yükselerek Allah'a ulaşmak mümkün değidir. Çünkü bize en yakın olan eser ve onun müessiri hakkında aklın sarih, vâzıh ve kafi bilgisi vardır. Ama sebepler silsilesinde insan zihni yukarıya doğru tırmanırken sözü edilen sarahat, vuzuh ve katiyet tedricî bir şekilde azalmakta, bu azalma nisbetinde de onların yerlerini müphemlik, muğlaklık ve müşkillik almaktadır. Nihayet müphem, muğlak ve müşkil olma hali sarih, vâzih ve kat'î

olma haline galip olunca aklın hükmetme ve doğru bir sonuca ulaşma imkânı ve ihtimali azalmaktadır. Zira sebepler silsilesinde ne kadar yükselirse aklın kifayeti ve salahiyeti o kadar azalmakta en sonunda akıl müsbet - menfi bir hüküm veremeyeceği karanlık bir noktaya dayanıp burada şaşkın bir halde kalmaktadır. Halbuki bu noktadan itibaren Allah'a ulaşmak için de sonsuz değilse bile, sonsuz denecek kadar hadsiz hesapsız sebepler ve onların neticeleri vardır ki aklın bu kadar çok eserleri ve onların müessirlerini kat edip Allah'a ulaşması mümkün değildir. Şu halde sebepler ve illetler zincirinde yükselen akıl bir noktada bir atlama ile ortada kalan daha yukardaki sebep ve illetlerden sarf-ı nazar ederek Allah'a ulaşmak zorundadır. Başka türlü Allah'a ulaşamaz. Böyle olunca da yukarı bir noktadan sıçrama yapmaktan ise, bize en yakın olan son sebepten sıçrama yapmak daha doğrudur. Çünkü yukarıya doğru çıkıldıkça vuzuhun kayb olup yerini müphemliğin alması sebebiyle aklın yetkisi ve yeterliliği, zaruri olarak bir noktada son bulduğundan akla göre o noktada Allah'ın kabulü ve reddi arasında hiçbir fark kalmamaktadır. Çünkü bu noktada etkisini, yetkisini ve yeterliliğini kayb eden aklın önünde Allah'ın varlığını gösteren ne kadar delil, şahid, alamet ve işaret varsa bir o kadar da yokluğuna dair delil ve alamet vardır. Daha doğrusu ne varlığına ne de yokluğuna dair aklın önünde hiçbir şey yoktur. Bu yüzden illetler silsilesi üzerinde yükselerek Allah'ı bulacaklarını sananlar umumiyetle yollarını kayb ederek inkara saplanırlar. Bir çok âlim ve filozofun başına gelen budur. Yolunu kayb etmeyenler ise bu yola çıkmadan evvel kendilerinde var olan iman ve itikad sayesinde inkâra saplanmaktan kurtulurlar. Allah'ı bulmak için semalara tırmanan Firavun ile, sebepler silsilesinde yükselerek Allah'a ulaşmak isteyen akılcılar arasında fazla bir fark yoktur.

En üst noktada bulunan Allah'a doğru dikey olarak giden sebepler silsilesi hadsiz ve hesapsız olduğu gibi başlangıç noktasında bize en yakın olan yatay sebepler ve onların neticeleri de hadsiz ve hesapsızdır. Bu kadar çok sebepler üzerinde düşünme faaliyetini aklın sona erdirip dikey olarak faaliyete geçmesi de zordur. Kaldı ki bu yola girse bile anlatıldığı gibi bu yol hem karanlık hem de çıkmazdır.

Görülüyor ki ilahiyat ve tabiat ötesi varlıklar hakkında İbn Haldun aklın yetkisiz ve yetersiz olduğuna kesin surette itikad etmektedir. Şu halde İbn Haldun'un felsefî görüşünün ilahiyat (maba'dettabîa, maverâuttabîa) bölümü felsefeye ait bir hal olan kelâma ve tasavvufa karşı olacağı gayet tabiîdir. Aklı tabiata ve ondaki hakikatlara bağlayan (Bölüm 3, Fasıl 18) İbn Haldun, akla göre karanlık olan bir sahaya, aklın geçmemesi için bütün yolları kapatmakta ve geçitleri tıkamakta, böylece onun tabiat ve gerçekler aleminde faaliyet göstermesini istemektedir. Allah'ın varlığı ve bunun isbatı hakkında kelâmcıların büyük önem verdikleri hudûs delili ile teselsülün butlanı deliline İbn Haldun'un hiç iltifat etmemesi bu bakımdan gayet manidardır. O, kelâmın isbat-ı vacib konusundaki aklî ve nazarî delillerini zikr etmeye değer bulmamıştır.

Sebepler silsilesinde yükselip Allah'a ulaşma yolu akla kapalı olduğuna göre Allah'ın varlığı ve birliği nasıl kabul edilecektir? İbn Haldun "latife" nin ikinci bölümünde bu suale cevap aramaktadır. Bir kere bize en yakın olan son sebepten iman ve itikada istinat eden bir atlama, sıçrama ve hamle hareketiyle aradaki hadsiz hesapsız illet ve bunların malullerini geçip doğrudan Allah'a varmak en sıhhatli bir yoldur, imanda muteber olan, sadece zihinde mücerred bir bilgi olarak mevcut olan tasdik-i hükmîden ibaret bulunan iman değildir, ibadet ve amelden maksat inkiyad, itaat ve masivanın kalbten boşaltılması hususunda köklü ve yerleşmiş bir melekenin hasıl olmasıdır. Tâ ki sülûk halinde bulunan mürit rabbanîliğe inkilab edebilsin. Bunun gibi tevhidde kemâl, tevhidden olmak üzere nefsin keyfiyeti olmasına, esas teşkil eden (imanî ve itikadî) bir sıfatın hasıl olması, kalbin bütünü ile kendini ma'buduna vererek onun haricinde kalan her şeyi dışına atması, bu suretle sülûk halindeki mürit ve talibin rabbanîliğe dönüşmesidir. İbn Haldun'a göre akâidde ilim (bilgi) ile hal (yaşama) arasındaki fark söz ile ittisaf arasındaki fark gibidir. Bir kimsenin fukaraya ve biçarelere merhametten bahs etmesi başka, onlara bilfiil şefkat göstermesi ve yardım etmesi başkadır ve önemli olan sonuncusudur. Aynı şekilde bir kimsenin "Allah vardır ve birdir" diye bilmesi ve bunu söylemesi başka, ulûhiyeti bizzat yaşayarak bu itikadı nefsin sabit ve karar kılmış bir vasfı ve keyfiyeti haline getirmesi daha başkadır ve mühim olan ikincisidir, iman ve itikadın kişinin vasfı ve hali vaziyetine gelmesine *tevhid-i halî* denir. Kelâmdaki aklî ve nazarî delillerle bu nitelikteki bir tevhidi elde etmek mümkün değildir.

İbn Haldun'un yeri ve sırası değilken, kelâmın lehinde değil aleyhinde olan bir tevhid anlayışını burada bu şekilde bahiskonusu etmesi, onun kelâma karşı menfi bir tavır takınıp selef ve sûfîlik akidelerine yöneldiğinin açık bir delilidir. Selefîler ve sûfîler kelâmcılara karşı çıkarken aşağı yukarı İbn Haldun'un burada anlattığı şeyleri söylemektedirler. Demek oluyor ki akl-ı mahz ve akl-ı nazarî esasından hareketle Allah'a ulaşmanın imkansızlığını kabul eden müellif amelden, ibadetten, kalbten ve ruhtan Allah'a giden bir yol aramaktadır. Bu çağda, mülhidler ve bid'atçılar bulunmadıklarından kelâm ilmini tahsil etmek zaruri değildir, diyen İbn Haldun'un "aklî delillere istinaden Allah'ın kusurdan münezzeh olduğunu isbat etmek, kendisinde herhangi bir kusurun bulunması imkânsız olan ulu ve yüce Allah hakkında bir kusurdur", cümlesiyle özetlenen tasavvufun ulûhiyet telakkisi hoşuna gitmektedir. Fakat yine de sünnetin hamili ve muhafızı olan bir zat için naslardaki akideleri ihtiyaç ölçüsünde basit, sade, makul ve mantıklı delillerle isbat etmemek güzel bir şey değildir. Yani naslara bağlı olan bir kimsenin ananevî kelâm sistemini bilmeye değil, sadece sünneti savunmasına yetecek kadar nazarî delilleri tahsil etmesine ihtiyaç vardır.

Hayatının ilk eseri olan *Lübâbu 'l-muhassal*'ı kelam vadisinde yazan İbn Haldun büyük ve mütehassıs bir kelâm âlimi değildir. Esasen kelamdan hoşlanmayan, nazarî ve mücerret konulardan çok müşahedelere ve tecrübî hususlara ehemmiyet veren mütefekkirimizin fazla kelâm bilmemesi de tabiîdir. İbn Haldun bu noktaya Gazalî'nin yaptığı gibi derin kelâm araştırmalarından veya sûfîler gibi derûni tecrübeden değil, umran ilminin tetkik ve kelâm tarihini gözden geçirerek gelmiştir. Onun için İbn Haldun'un kelâm hakkındaki tenkitleri ve değerlendirmeleri büyük bir önem taşır. Zira tabiîliğe, akla, mantığa, gerçeğe, faydaya, tecrübeye ve müşahedeye değer veren her akıl ve hiss-i selim sahibinin ulaşacağı netice budur.

Dini, bir akıl meselesi olarak değil, gönül ve vicdan meselesi olarak ele alan müellif, dinî inanç ve eylemlere büyük önem verir. Hem dinî akidelerin hem de amel, ahlâk ve ibadetlerin bilfiil tatbik ve icra edilip yaşanmasını, bu gibi şeylerin nefste iyice yerleşen ve kökleşen bir boya ve meleke haline gelmesini, yaşanan dinî hayatın bir hal ve vasıf olarak dışa vurmasını istemektedir. Sair sanatlarda ve ilimlerde olduğu gibi dinî akide ve amellerin kişinin iliklerine işleyip onda iyice yerleşmesini, kökleşmesini, ruhuna sinmesini, oturmuş, sabit ve müstakar bir hale gelmiş bir meleke ve renk vaziyetine gelmesini istemektedir. Bu bakımdan dinle sanat arasında benzerlik görmekte, sadece bir bilgi, fikir ve tasdik olarak mevcut olan amelî ve ahlâkî hayatta tesirli bir biçimde varlığını hissettirmeyen, tatbikata yansımayan ve hayata geçirilmeyen, akide ve iman şekillerine fazla itibar etmemektedir. Bütün bu hususlarda İbn Haldun'u bir kelâmcı olarak görmek mümkün değildir. O bu mevzularda selefle mutedil sûfîlerin kanaatini paylaşmaktadır. İzmirli İsmail Hakkı, İbn Haldun'un yukardaki görüşünü başlı başına isbat-ı vacib delillerinden biri olarak kabul etmektedir, (bk. *Yeni ilm-i kelâm*, II, 24).

İbn Haldun bir bakıma kelâm ilmini iptal edip hükümsüz hale getiren bir "latife" den sonra esas konuya girmekte kelâmın doğuşunu ve gelişmesini ele almakta, selef itikadına işaret ettikten, sonra müteşâbih âyetlere kısaca göz atmakta, kelâm ilminin kurucusu olan Mutezileye özetle ama anlamlı bir tarzda temas etmekte, kelâm ilminin Sünnîlere geçişini anlatmak için Eş'arî'den ve onu takip eden ilk sünnî kelâmcılarından söz etmekte, kelamda müteahhirîn dönemini açan Gazalî'nin

a) Mantık sanatını kabul,

b) İn'ikâs-ı edilleyi red,

c) Dinî akidelere aykırı düşen felsefî bahisleri red maksadıyla kelâma ithal ettiğini ifade etmekte, bundan sonra felsefe-i ûla, maba'dettabîa, maverâuttabîa ve ilahiyat gibi isimler verilen metafizikle kelâm ilmini dikkate değer bir biçimde mukayese edip bu iki farklı yolu yekdiğerine katıp karıştırdıktan sonra tek bir ilim ve sanat haline getiren sonraki kelâmcıların işledikleri büyük hataya dikkati çekmekte, buna örnek olarak Beyzavî'nin *et-Tevali* isimli eserini göstermekte ve "kelâma dayanıp felsefenin reddini isteyen Gazalî'nin eserlerini, selef akideleri istikametindeki kelâmı okumak isteyen kudema kelâmını incelesin", demektedir, İslamda kelâm ilmini kurmuş olan Mutezile bu ilme dayanarak selef akaidini çarpıttığından sünnîlerce Ehl-i bid'at ve Ehl-i dalâlet olarak görülmüş, hatta bazan daha da ileri gidilerek zındık ve mülhid olmakla itham olunmuştu. Aslında hadarîlik, Mutezilenin şahsında selef denilen bedevîliğin akidelerine tepki göstermiştir. Mesele tamamıyla

XV. Kitap ve sünnetteki müteşabih ifadelerden örtünün kaldırılması ve bu çeşit ifadeler sebebiyle itikadda zuhur eden Ehl-i sünnet ve Ehl-i bid'at mezhepleri hakkında

Malum olsun ki, yüce Allah, kurtuluşa ermeye ve nimete kavuşmaya davet etmek üzere bize Muhammed'i (s.a.) peygamber olarak göndermiş, apaçık bir Arapça ile Kur'an-ı Kerim'i O'na indirmiş ve sözkonusu neticeye ulaştıran tekliflerle orada bize hitap etmiştir. Bu hitaplar arasında zaruri olarak şu gibi hususlar yer almıştır: Allah bize zatını tanıtmak için isimlerinden ve sıfatlarından bahsetmiştir, bizimle alâkası bulunan ruhu, vahyi, kendisi ile bize gönderdiği resuller arasında vasıta olan melekleri zikretmiştir, öldükten sonra yeniden dirilme gününden ve tehditlerinden de bize bahsetmiş, lakin o günle ilgili şeylerden hiç birinin vaktini bizim için tayin etmemiştir.

Kur'an-ı Kerim'de, bazı sûrelerin başında, takti' ile (kesik olarak) okunan bir takım hece (alfabe) harfleri yer almıştır. Bunlardan neyin murad edildiğini anlamaya bizim için yol yoktur. Kur'an'da mevcut olan bu çeşit şeylerin tümüne *müteşabih* adını veren Allah, onlara tâbi olmayı yererek şöyle buyurmuştur: "O, sana Kur'an'ı indirmiştir. Bunun bir kısmı muhkem âyetlerdir, Kur'an'ın esasını bunlar teşkil eder. Diğer kısmı müteşabih âyetlerdir. Kalplerinde sapma meyli olanlar, fitne çıkarma garazı ve onu te'vil etme talebi ile, Kur'an'ın müteşâbih kısmına uyarlar. Halbuki onun

hadaretin bedavete reaksiyon göstermesinden ibaretti. O yüzden sünnîlerin ve selefin de haklı olarak işaret ettikleri gibi Mutezile hareketi umumiyetle iman ve itikadın fesada uğraması hareketinden ibaretti. Sonradan az miktarda bu fesad, Eş'arînin sünnî kelâmını kurmasıyla muhafazakâr çevrelere de sirayet etmiş, bir kere kelâm kapısı açıldıktan sonra zamanla bu fesat büyük boyutlara ulaşmış, Gazalî'nin mantık ilmini kabul ve red maksadıyla felsefî bahisleri kelâma ithal etmesiyle son haddine ulaşmış, hatta bu bakımdan Mutezileyi bile gerilerde bırakmıştır. Şu halde Gazalî'nin kelâmda yaptığı değişiklik geniş ölçüde bir te'viller ve nazarî tefsirler silsilesinin Sünnîliğe girmesine yol açtığından bu yenilik aslında bir fesat mahiyetinde bir değişiklik olmuş ve yekdiğerinden ayırd edilemeyecek biçimde kelâmla felsefenin halt ve mezc edilmesi neticesini doğurmuştur. Her halde bu neticeye fesat demek ağır bir tabir değildir. Kelâm ilmi ve bedevî fikir ve akideleri hadarîleştirdiği, müşahhas ve basit olanı mücerret ve muğlak bir hale getirdiği muhakkaktır.

Talebesi Ebu Bekir b. Arabî "Hocamız Gazalî felsefeye daldı, sonra çıkmak istedi ama buna gücü yetmedi", diyor. Cevzî, *Telbisu iblis*'te tasavvufa dalan Gazalî'ye açıkça esef ediyor, İbn Teymiye "Gazalî Yunan düşüncesini tasavvuf kalıbına vurmuş ve onu İslâmî bir renkle takdim etmiştir", diyor. Kadı İyaz Mâzerî ve Turtûşî Gazalî'ye şiddetle hücum ediyor. Bütün bunların ve benzeri tenkitlerin sebebi sünnî inançlarının ve düşüncesinin Gazalî'nin elinde derin tebeddüllere ve köklü tahavvüllere maruz kalmasıdır. Bu tebeddüller ve tahavvüller neticesinde sünnî akide ve fikirleri Yunan düşüncesiyle öylesine yoğrulmuş ve öylesine karışmıştır ki artık kelâm kitaplarındaki İslâmî fikirlerle Yunan düşüncesini yekdiğerinden temyiz ve tefrik etmek âdeta imkânsızlaşmıştır. O halde dinde ve dinî ilimlerde yenilik (reform) bir bakıma fesat ve inhiraf mânasına gelmektedir. Havaric, Şia ve Bâtıniye gibi diğer itikadî mezheplerin yaptıkları da te'vil, tahrif ve ifsattan başka bir şey değildi.

Diğer taraftan bedavet şartlarından çıkıp da hadaret ortamına gelip yerleşen Müslümanların düşünce ve inanma tarzında bir değişikliğin olmaması tasavvur edilmezdi. İster bozulma ister olgunlaşma adı verilsin, bu değişme tabiî olduğu kadar da zaruri idi. İslâm cemiyeti, kaderin bu tecellisinden ne kaçabilir ne de kurtulabilirdi.

te'vilini hiç bir kimse bilmez. Sadece Allah müstesna. İlimde engin olanlar (râsihûn), biz ona iman ettik, hepsi de Allah katındandır, derler. Fakat akıl sahiplerinden başkası bunu hatırına getirmez" (Âlu İmran, 3/5).

Selef denilen sahabe ve tabiûnun âlimleri, "muhkem âyetler" ibaresini, "hükümleri sabit olan açık ifadeler", şeklinde izah etmişlerdir. Bundan dolayıdır ki, fakihler kendi ıstılahlarına göre; "mânası vâzıh olan (nas) muhkemdir", demişlerdir. Müteşabihler hakkında ise, fakihlere ait bir takım ibareler (ve tarifler) vardır. Denilmiştir ki: Müteşabih, mânasını tashih etmek için nazara ve tefsire ihtiyaç duyulan nastır, müteşâbihin mânası diğer bir âyet veya akılla çatışıp (tearuz) delâleti kapalı ve karışık bir hal aldığından mânasını tashih etmeye lüzum hasıl olmuştur. İşte bu esası dikkate alan İbn Abbas; "Müteşâbihe iman olunur, ama kendisiyle amel olunmaz", demiştir. Mücahid ve İkrime (öl. 104/722) ahkâm âyetleri ile kıssalar müstesna, Kur'an tamamen müteşâbihtir, demişlerdir. Kadı Ebu Bekir (Bakıllanî) ile İmamu'l-Haremeyn (Ebu'l-Meâlî Cüveynî) bu görüşü benimsemişlerdir. Sevrî, Şa'bî ve selef ulemasından bir cemaat, "hakkında bilgi sahibi olmak için yol bulunmayan naslara müteşâbih denir. Meselâ kıyamet alâmetleri, tehditlerin (tahakkuk) vakitleri ve sûrelerin başlarında yer alan huruf-i hece böyledir", demişlerdir.

Âyette geçen "muhkem âyetler Kur'an'ın anası ve esasıdır" ifadesi, "Kur'an'ın büyük kısmı ve ekseriyeti onlardır, müteşâbihler daha azdır ve o da muhkeme irca olunabilir", mânasına gelir. Sonra Allah, te'vil ile veya bize hitapta kullanılan Arap dilinden anlaşılmayan mânalara hamletmek suretiyle müteşâbihe uyanları zemmetmiş, onlara haktan sapan kâfirler, zındıklar ve cahil bid'atçılar mânasına gelen **ehl-i zey'** adını vermiş, onların, ya fitne çıkarmak –ki burada fitnenin mânası şirktir– veya müminleri şüpheye düşürmek maksadıyle veya keyfî bir şekilde te'vil yapmak gayesiyle böyle davrandıklarını, böylece kendi bid'atlarına uymalarını temin için çabaladıklarını ifade etmiş, daha sonra müteşâbihin te'vilini sadece kendisine tahsis ettiğini ve bunu O'ndan başka hiç bir kimsenin bilmediğini haber vererek "müteşâbihin te'vilini ve yorumunu Allah'tan başka hiç bir kimse bilmez" buyurmuş, sonra müteşâbihe (yorumsuz olarak) sadece iman eden ulemayı överek "ilimde engin olanlar, müteşâbihe iman ettik", derler, demiştir. İşte bunun için selef, "ve'r-râsihûne..." (bk. Âlu İmran, 3/7) ile başlayan ifadeyi isti'naf cümlesi saymış, (bu ibareyi yukarısıyle ilgili görmemiş) ve bunu atfa tercih etmiştir. Çünkü gayba iman, meth u sena yönünden daha beliğ ve daha manalıdır. Şayet "vav", atf için olursa (gayba değil) sadece şahide ve görünene iman bahiskonusudur. Zira bu takdirde ilimde râsih olanlar da te'vili bileceklerinden, sözü edilen te'vil onlar hakkında gayb olmaz. Âyette geçen "Bunların hepsi de Allah'tandır", ifadesi de selefin izah şeklini teyid eder.

Müteşâbih ifadelerdeki te'vilin, beşer için malum olmadığına şu husus da delâlet eder ki, Araplar lügavî lafızları ve kelimeleri hangi mânalar için vaz' etmişlerse, bu lafızlarda sadece o mânalar anlaşılır. Bu yüzden bir haberi, haber vermek istediğimiz şeye (muhbarun anha ve müsnedün ileyhe) isnad etmek imkânsız olursa, bu takdirde kelâmın medlûlü ve ifadenin mânası bizim için meçhul hale gelir. Şayet böyle bir ifade bize Allah katından gelmişse, onun bilgisini ve (hakiki mânasını)

O'na havele eder, bu gibi ifadelere bir mâna aramak için kendimizi meşgul etmeyiz. Demek oluyor ki, bizim için müteşâbihe yol yoktur. (Lugatteki medlûlü itibariyle istivayı, muhbarun anh ve müsnedün ileyh olan Allah'a isnad etmek imkânsız olduğundan bu sözün medlûlü ve hakiki mânası meçhulümüzdür. Ama bu ifade Allah katından geldiğinden, en iyisi onun mânasını O'na havale edip kendimizi bununla meşgul etmemektir).

Hz. Aişe (r.a.), "Kur'an (ve müteşâbih âyetlerin te'vili) konusunda cedelleşen kimseleri gördünüz mü, onlardan sakınınız, zira Allah'ın Ehl-i zey' dediği haktan sapanlardan muradı onlardır", demiştir.

Müteşâbih âyetler hakkında selef mezhebi budur. Hadislerde bunun gibi (müteşâbih olan) bir takım ifadeler geçer. Selefe göre bunların izah şekli de müteşâbih âyetlerin izah şekli gibidir. Çünkü menba birdir, (hepsi aynı şeye tabidir).

Müteşâbih nasların çeşitlerini, söylemiş olduğumuz biçimde tesbit ettikten sonra halkın (ve ulemanın) bu hususiaki ihtilafına gelelim: Bahiskonusu edildiği gibi, kıyamete, kıyamet alâmetlerine, tehditlerin (gerçekleşme) vakitlerine, zebanilerin adedine ve buna benzer hususlara râci olan şeyler Allahu a'lem müteşâbihten değildir. Zira bu gibi yerlerde ne mücmel, ne de başka türlü (müphem) bir ifade varid olmamıştır. Bahiskonusu şeyler (ilerde vukua gelecek olan) bir takım hâdiselerin zamanları olup, bunlara dair olan bilgiyi de Allah sadece kendisine tahsis etmiştir. Bu hususu Kur'an'da nass olarak ve peygamberinin dili ile ifade etmiş ve "O hususlara ait bilgi sadece Allah'ın nezdindedir", demiştir (bk. Araf, 7/186; Lokman, 31/30). Bu gibi hususları müteşâbih addedenlere sadece şaşılır.

Bazı sûre başlarındaki mukattaa (ve kesik olarak telaffuz edilen) harflerin hakikati ve mahiyeti, hece harfleri olmalarından ibarettir. Bu hususun murat edilmiş olması uzak bir ihtimal değildir. Zemahşerî: "Mukattaa harflerinde, icazın son haddine işaret olunmuştur. Çünkü nazil olan Kur'an, hece harflerinden mürekkep olup, bu hususta bütün insanlar eşittir, (herkes aynı harflerle konuşur), terkipten sonra vücuda gelen (mürekkeb harflerin ve cümlelerin) delâletlerinde ise fark vardır", demiştir. Şayet hakiki mânaya delâleti tazammun eden bu izah tarzının dışına çıkılacaksa, bu takdirde mutlaka sahih bir naklin mevcut olması lazımdır. Meselâ Tâha, için; bu, Tâhir ve Hâdi'den (temiz ve rehberden) bir nidadır", demeleri ve benzeri şeyler hep böyledir. Yani bu gibi yerlerde sahih bir naklin mevcut olması mümkün değildir. (Buna rağmen hakiki mânadan sapılmıştır). O yüzden bu gibi yerlerde bu bakımdan bir "müteşâbih olma" durumu ortaya çıkmıştır. (Yoksa bu nevi mukattaa harfleri, aslında ve evvelki izah şekline göre müteşâbih değildir).

Vahiy, melek, ruh ve cin gibi şeylerin müteşâbih oluşu, hakiki delâletlerinin kapalı oluşundan ileri gelmiştir. Çünkü bunlar (hislerle bilinen ve tanınan şeyler değildir. Netice olarak da bu yüzden bunlarla da bir "müteşâbih olma" durumu ortaya çıkmıştır. (Başka yönden bunlarda müteşâbih olma vaziyeti yoktur).

Bazı kimseler (bilhassa filozoflar ve bazı mutasavvıflar), kıyametin ahvali, Cennet, Cehennem, deccal, fitneler, kıyamet alâmetleri ve alışılagelen âdetlere aykırı düşen diğer şeyler gibi o mânaya gelen her hususu da ona katmışlardır. Bu da uzak bir

ihtimal değildir. Ancak cumhur, bilhassa kelâmcılar bu hususta onlara muvafakat etmezler. Çünkü kelâmcılar, eserlerinde de görüleceği üzere bu gibi şeylerin izah şekillerini tayin etmişlerdir.

(Bu durumda) müteşâbih olarak sadece Allah'ın Kur'an'da ve Peygamberinin dili ile bizzat kendisini vasfettiği malum sıfatlar kalmıştır. Bunların zahiri, (Allah hakkında) kusur ve acizlik intibaını vermektedir. Daha evvel mezheplerini tesbit ettiğimiz seleften sonra halk, bu zevahir hususunda ihtilafa düşmüş, yekdiğeriyle çekişmiş, böylece bid'atlar akidelere de sirayet etmiştir. Şimdi bunların mezheplerini (ve müteahhirînin mesleklerini) beyan ederek, bunlardan sahih olanı fâsid olana tercih edelim. "Başarımı sadece Allah'a borçluyum", dedikten sonra söze başlayalım:

Bilinmelidir ki, her türlü kusurdan münezzeh olan Allah, Kur'an'da kendini; alîm, kadîr, mürîd, hayy, semî', basîr, mütekellim, celil, kerîm, mün'im, azîz ve azîm (bilen, güçlü, irâde sahibi, diri, işiten, gören, konuşan, yüce, kerem sahibi, nimet veren, izzetli ve ulu) diye vasfetmiştir. Keza kendisinin iki eli, iki gözü, yüzü, ayağı, dili ve bunun benzeri bir takım sıfatları bulunduğunu ifade etmiştir. Ulûhiyetin sahih olması için bunların bir kısmı gereklidir, ilim, kudret irâde ve bunların hepsi için mevcut olması şart olan hayat sıfatları gibi, sem', basar ve kelâm gibi diğer bazıları kemâl sıfatlarıdır. Bunlardan diğer bir kısmı ise muhdes ve mahlukların sıfatı olduğundan eksiklik intibaını uyandırır: İstiva, nüzul, mecî, yüz, el ve göz gibi sıfatlar böyledir. Sonra Şâri', "Kıyamet gühü, birbirimizi sıkıştırmadan Rabbımızı ayın ondördü gibi göreceğimizi" haber vermiştir. Nitekim bu hadis (Buharî'ye ait) *Sahih*'te geçer.

Sahabe ve tabiûndan teşekkül eden selef Allah'ın ulûhiyet ve kemâl sıfatlarını kabul edip, eksiklik izlenimini veren sıfatları Hakk Taâlâ'ya tefviz ve havale ederek, bunların medlûlleri konusunda sükut ettiler. Daha sonra (Müslüman) halk bu hususta ihtilafa düşmüştür.

Mutezile zuhur etti. Bahiskonusu (ilim, irâde... gibi) sıfatların mücerred zihnî ahkâmını kabul etti, O'nun zatı ile kaim sıfatlar olduklarını kabul etmedi; Buna da "tevhid" adını verdi.

İnsanı, kendi fiillerinin hâlıkı sayarak, "Beşerî fiillerin, Allah Taâlâ'nın kudretiyle alâkası yoktur. Özellikle bunlardan şer ve günah çeşidinden olan fiillerde durum böyledir. Hakîm olan bir zatın bu türlü şeyler yapması imkânsızdır", dedi.

Mutezile, en fazla kulların maslahatına uygun olan ne ise (aslah), ona riayet etmeyi Allah üzerine bir vecibe sayarak buna da "adl" adını verdi. Halbuki başlangıçta sadece; "kader yoktur, her şey hâdis bir ilimle, keza yine aynı nitelikteki kudret ve irâde ile yeni baştan başlar", diyordu. Nitekim bu husus, (Buharî'ye ait) *Sahih*'te de bahiskonusu edilmiştir. Abdullah b. Ömer, mezkûr hususa kail olan Ma'bed Cühenî'den (80/699'dan sonra ölmüştür) ve onunla aynı kanaatta olan yoldaşlarından teberri etmişti. Sonra kaderi inkâr meselesi, Abdülmelik b. Mervan zamanında, Hasan Basrî'nin talebesi olan Vasıl b. Ata Gazzal'a (80/770-131/749), daha sonra da Muammer Süllemî'ye varmış ve Mutezile, kadere kail olmaktan vazgeçmişti.

Onlardan biri Şeyhu'l-Mutezile, (Mutezile'nin reisi olan) Ebu Hüzeyl Allaf (226/840-235/850 yılları arasında ölmüştür), idi. Bu zat bu tariki Osman b. Hâlid Ta-

vîl'den, o da Vâsıl'dan almıştı. Bu da kaderi inkâr edenlerden olup, vücudî (ve sübutî) sıfatları red hususunda, o sıralarda zuhur etmiş olan felsefenin görüşüne tâbi olmuştu.

Sonra İbrahim Nazzam (b. Seyyar, 220/835 - 230/845 yılları arasında öldü) kadere kail (olup kaderi kabul etmeyen Kaderiyeden) oldu. Mutezile ona tâbi oldu. Filozofların eserlerini mütalaa etti, sıfatları inkâr konusunda şiddet gösterdi, Mutezile'nin esaslarını tesbit etti.

Sonra Câhız (Amr b. Bahr, öl. 255/869), Ka'bî (Abdullah b. Ahmed Belhî, öl. 319/931) ve Cübbâî (Ebu Ali Muhammed b. Abdulvehhab, öl. 303/916) zuhur etti. Bunların tarîkine (ve Mutezile'nin takip ettiği usûle) "kelâm ilmi" ismi verildi. Ya takip ettikleri tarîkte "kelâm" (söz, *speech, talk*) adı verilen istidlâl ve cidal çokca bulunduğundan veya târiklerinin aslını kelâm sıfatının inkârı teşkil ettiğinden bu ilme bu isim verilmişti. Kelâm sıfatını inkâr ettiklerinden, İmam Şafiî; "Bunların hakkı (olan ceza) değenekle dövülerek (ibret olsun diye) memlekette dolaştırılmalıdır", demişti.

Bunlar, (ilk) Mutezilîlerin tariklerini tesbit ederek, (ancak hep aynı fikirde olmadıklarından) o tarîke ait görüşlerin bir kısmını kabul, bir kısmını reddettiler (ve böylece aralarında ihtilafa düştüler). Şeyh Ebu Hasan zuhur edene kadar bu vaziyet devam etti. Eş'arî, salah ve eslah konusunu Mutezilenin önde gelenlerinden biriyle tartışarak onların tarikini terketti. Selefe tâbi olup sünnet tariki üzerinde bulunanlardan Abdullah b. Said b. Küllab, Ebu Abbas Kalânisî ve Hâris b. Esed Muhasibî'nin (öl. 243/855) reyini benimsedi. Kelâmî delillerle bunların sözlerini ve görüşlerini teyid etti. Allah Taâlâ'nın zatı ile kaim olan ilim, kudret ve irâde sıfatlarını kabul etti. Çünkü temanu' delilinin tamamiyeti ve nebilerde var olan mucizelerin sıhhatı ancak bu sıfatlar sayesinde mümkün oluyordu.

Onların mezheplerinde kelâm, sem' ve basar sıfatları da kabul edilmişti. Çünkü bu sıfatların zahirî mânaları, (meselâ kelâm sıfatı) her ne kadar cismanî olan ses ve harfe delâlet etmek suretiyle eksiklik intibaını uyandırırsa da, Arapçada kelâmın, harflerden ve sesten başka bir medlûlu daha mevcuttur, bu da kalpte deveran eden şeyden (ve nefste dolaşan sözden) ibarettir. Kelâm evvelki mânada (dille konuşma şeklinde) değil, bu mânada hakikattir, (o mânada ise mecazdır). Bu yüzden Allah Taâlâ'nın kelâm sıfatını kabul etmişlerdi. Eksiklik intibaını uyandıran husus da böylece ortadan kalkmıştı. Diğer sıfatlarda olduğu gibi kelâm sıfatını da taalluku umumi olan kadîm bir sıfat olarak kabul etmişlerdi. Böylece Kur'an kadîm ve muhdes arasında müşterek olan (hem ona, hem buna delâlet eden) bir isim haline gelmişti. Kadîm, Allah'ın zatı ile kaim olan kelâm-ı nefsîden (*essential speech*) ibaretti. Muhdes ise, sesle okunan mürekkeb harflerden ibaretti. İmdi kelâm kadimdir, denilince maksat ilk mânadır. Kelâm okunmuş ve işitilmiştir, (makrû ve mesmûdur) denilmesi, kıraatin ve kitabetin ona delâlet etmesindendir.

(Hangi mânada olursa olsun) Ahmed b. Hanbel, hudûs lafzının kelâm hakkında kullanılmasından, vera ve takva icabı kaçınmıştı. Çünkü kendisinden önceki selefden, böyle bir şey işitilmemişti. Yoksa o, muhdes olduğunu müşahede edip dururken

dillerde cari olan kıraatin kadîm ve yazılı vaziyetteki mushafların ezelî olduğuna kail olmuş değildi. Bunu (ve kelâm-ı lafzî mahluktur, fikrini) kabul etmekten, üzerinde bulunduğu vera hali onu alakoymuştu. Bunun gayrisi, (kelâm-ı nefsînin dışında kalan yani yazılan mushaflara ve okunan kıraata mahluk ve hadis dememek, bedihî ve) zaruri olan şeyleri inkâr etmek olur. Onu böyle şeylerden tenzih ederiz.

Gerçi sem' ve basar da (cismanî) organın idrâki intibaını uyandırabilir. Fakat bu ayrıca lugatte işitileni ve görüleni (organa muhtaç olmadan) idrâk etmek mânasına da delâlet eder. Bu takdirde eksiklik izlenimini verme hali ortadan kalkmış olur. Çünkü sem' ve basar, mesmû' ve mubsar olanı idrâkte (mecaz değil) hakikattir.

İstiva, mecî, nüzul, vech, yedeyn, ayneyn (oturma, gelme, inme, yüz, iki el, iki göz) ve bunun emsali hususlara gelince, (sonraki) Eş'arîler, bunların lugatteki hakiki mânalarından vazgeçmişler. Bir lafzın hakiki mânasının kastolunmasının imkânsızlaşması halinde Arapların takip ettikleri yola tâbi olarak mecaz cihetine sapmışlardır. Çünkü bu gibi ifadeler, teşbihi akla getirmek suretiyle (Allah hakkında) noksanlık intibaını uyandırmaktadır. Nitekim (Hızır ile Musa bir duvara rastladılar), "Duvar yıkılmak irâde ediyordu" (Kehf, 18/76) âyetinde, (irâde fiilinin duvara isnadı lugat itibariyle imkânsız olduğundan mecaz cihetine sapılmış ve) bu durum kendini göstermiştir. Bu ve benzeri yerlerde mecaz cihetine gitmek inkâr edilmeksizin ve bid'at (ve uydurma) sayılmaksızın Araplarca malum bulunan bir usûl idi. Her ne kadar tefviz (ve müteşabihin hakiki mânasına Allah'a havale) hususunda selefin mezhebine muhalifse de, (sonraki) Eş'arîleri böyle te'villere sevkeden husus şudur: Selefe tâbi olanlardan bir cemaat –ki bunlar da sonraki Hanbelîlerden ve hadisçilerden (veya muhdes ve nevzuhur bir fırkadan) ibarettir– bu sıfatların izahında tuhaf bir yol tutarak onları Allah Taâlâ'da keyfiyeti meçhul olarak sabit bulunan bir takım sıfatlar olarak izah ettiler ve "Rahman arş üzerine istiva etti" (oturdu) (Araf, 7/52) âyeti hakkında şöyle dediler: Biz, lafzın medlulüne göre Allah'ın istivasını isbat ve kabul eder, bu lafzın (mânaca büsbütün) muattal olmasından kaçarız, öbür taraftan bu lafzın keyfiyetine, (şeklini tayin ve tesbit etmeye) kail olmayız. Böylece selbe delâlet eden âyetlerin reddettiği teşbihe kail olmaktan sakınır ve kaçarız. Selbe delâlet eden (ve Allah'ın mahlukata ve kâinata benzemediğini ifade eden) âyetler de şunlardır: "O'nun misli gibi bir şey yoktur" (Şura, 42/9), "Allah, onların tavsif ettikleri gibi (mahlukata benzer bir halde) olmaktan münezzehtir" (Müminun, 23/93), "Allah, zâlimlerin ve haktanımazların dediği gibi olmaktan mukaddes ve mütealdir" (Bu ifade âyet değildir, ancak şu âyetlerde bu mâna vardır: Nahl, 16/3; Neml, 27/64; İsra, 17/24). "O, doğurmadı, doğmadı", (İhlas, 112/3).

Bununla beraber (müteahhirîn ve nevzuhur Hanbelîler) bilmezler ki, istivayı isbata ve kabule dair olan sözleriyle teşbihe kaymaktadırlar. Çünkü lugatçılara göre istiva sadece istikrar ve temekkün (karar kılma ve mekân tutma) için vaz' olunmuştur ve bu da ancak cismanî bir şeydir. İlzamını (ve kabul edilmesini şenî ve) çirkin gördükleri ta'tîl (lafzı, manada muattal kılma, *negation*) sadece lafzın tatili olup, bunda bir mahzur yoktur. Mahzurlu olan sadece ilâhın ta'tîli (âlemin ilâhsız ve sahipsiz olduğunu kabul etmek)dir. Aynı şekilde şayet bu çeşit ifadelerden hiç bir şey anlaşılmıyorsa böyle naslarla mükellef ve muhatap olmamız imkânsızdır; diyor ve takat

yetmeyen bir şeyle mükellef olmayı kabul etmeyi de çirkin sayıyorlar. Bu da bir nevi mugalatadır. Çünkü teklif getiren naslarda müteşâbih olma vaziyeti yoktur. Sonra "selefin mezhebi de budur", diye iddia ediyorlar, hâşâ, selef böyle bir inançta olur mu hiç? Evvelce de tesbit ettiğimiz gibi onların mezhebi bu gibi (müteşâbih) ifadelerden neyin murat edildiği hususunu Allah'a tefviz ve havale etmek ve onları anlama hususunda da sükut etmektir.

(Sonraki Hanbelîler) Allah hakkında istivayı ispat ve kabul etmek için İmam Mâlik'in "istiva malumdur, (sadece) keyfiyeti meçhuldür", sözünü delil getirmektedirler. Halbuki İmam Mâlik bu sözü ile, "istivanın Allah için sübûtu ve vücudu malumdur", mânâsını kasdetmemiştir. Hâşâ ki, o bunu kastetmiş olsun. Çünkü onun, istivanın, medlûlünü bildiğinde şüphe yoktur. O sadece şunu kastetmişti: İstiva lugat itibariyle malum olup bu, cismanî bir şeydir. İstivanın keyfiyeti, onun hakikati ve mahiyetidir. Zira esasen bütün sıfatların hakikatları ve mahiyetleri bir takım keyfiyetlerden ibarettir, keyfiyetlerin ise Allah'da sübût ve vücûdu meçhuldür, (Allah'ın böyle bir sıfatı olduğunu bilmiyoruz).

(Sonraki Hanbelîler) siyahî kadınla ilgili hadisi de (Allah hakkında) mekân kabul etmek için delil olmak üzere ileri sürmektedirler. Şöyle ki: Hz. Peygamber (s.a.) bu kadına, "Allah nerededir", diye sormuş, o da; semâdadır, deyince, (bu kadının kâfir olduğunu ve onun için de cariyesi sayıldığını iddia eden kişiye) "Onu azad et, çünkü o iman sahibidir", (zira Allah hakkında sorulan soruya doğru cevap vermiştir) demişti. (Bu hadisle Allah'ın mekânı ve ciheti bulunduğuna istidlal etmek doğru değildir.) Çünkü Hz. Peygamber (s.a.) Allah için mekân (ve cihet) kabul etti, diye o kadının imanı olduğunu kabul etmiş değildir. Belki o, Hz. Peygamber tarafından tebliğ edilen ve "Allah semâdadır", mânasına gelen (naslardaki) zevahire iman etmişti. Onun için de mânasını açmadan ve araştırmadan müteşâbihe iman eden râsihûn zümresine dahil olmuştu. Allah'ın mekânda bulunmadığına kesinlikle hükmedilmesi şu yoldan hasıl olmaktadır: (Allah'ta) ihtiyaç halinin bulunuşunu reddeden aklî delil ve ayrıca "O'nun misli gibi bir şey yoktur" (Şura, 42/9) âyeti ve bunun benzeri olup da tenzihi ilân eden selbî (mahiyetteki naklî) deliller ve bir de "O, semâlarda da arzda da Allah'tır" (En'am, 6/3) âyeti. Zira, belli bir mevcut iki mekânda bulunamayacağından burada geçen "da" edatı kesinlikle mekân (ve zarfiyet) için değildir. Bundan maksat, başka bir şey olmalıdır.

(Sonraki Hanbelîler) icadettikleri bu izah tarzını vech, yed, ayn, nüzul, ses ve harfle konuşma ile ilgili zevahire de teşmil ve tamim ettiler. Bu gibi ifadeler için bir taraftan cismaniyet ve maddiyetten daha umumi olan belli bir takım mânalar tayin ediyor, diğer taraftan bu tabirlerdeki cismanî medlûl ve mânalardan (Allah'ı) tenzih ediyorlar. Fakat bu, lugat ve lisan itibariyle bilinmeyen bir şeydir. (Allah'ın yüzü vardır, lâkin cismanî değildir, sözü işitilmiş bir şey değildir).

Bütün Hanbelîler, evvelkiler de sonrakiler de hep bu tarzda bir yol takip ettiler. Ehl-i sünnetten Eş'arî ve Hanefî (Maturidî) kelâmcıları onlardan nefret etti, bu hususdaki akidelerini terk ve reddetti. Buhara'da (sonradan Maturidî adını alan) Hanefî kelâmcıları ile (Hanbelîlerden olan Sahih-i Buharî'nin müellifi) İmam Muhammed

b. İsmail Buharî arasında malum hâdise vukua gelmişti.

Mücessimeye gelince, Allah hakkında cismiyeti ispat ve kabul hususunda onlar da aynen böyle yaptılar ve, "O cisimdir, ama sair cisimler gibi değil," (Allah'ın cüssesi ve cismanî bir varlığı vardır lâkin insanlarda bulunan mutat cüsse ve beden gibi değil), dediler. Şer'î rivayetlerde Allah için "cisim" lafzı (maddî bünye, *body*) sabit olmamıştır. Mücessimeye, "Allah cisimdir", deme cüretini veren şey, (vech, istiva, nüzûl gibi ifadeler için) sözü edilen zevahiri kabul etmiş olmalarıdır. Onlar (müteşâbih âyetlerin) zevahirini kabul etmekle yetinmemişler, belki daha da ileriye giderek (Allah'ın zatı hakkında maddiyeti ve) cismiyeti kabul etmişlerdi. Mücessime, cismiyet hususunda böyle bir iddia ileri sürmüş ve (diğer yandan da) çelişkili ve safsata bir ifade ile Allah'ı tenzih ederek, "O cisimdir, lâkin sair cisimler gibi değil" demiş (böylece hatalarını kapatmak ve ayıplarını örtmek istemiş)tir. Halbuki Arapçada cisim, sınırları ve derinliği olan şeydir. Cisme ait olmak üzere bunun dışında yapılan "cisim zatı ile kaim olan şeydir veya cevherlerden mürekkeb olan şeydir" vs. şeklindeki tefsirler ve tarifler ise, kelâmcılara ait bir takım ıstılahlardan ibarettir. Onlar bu gibi tabirlerle (cismin) lugatla ilgili olmayan mânasını kastederler. Bundan dolayı Mücessime, (diğer mezheplerden daha çok) bid'ata batmış, hatta küfre kaymıştır. Çünkü Allah hakkında, eksiklik izlenimi veren fakat ne Allah'ın ne de Nebisinin sözünde geçmeyen (cismaniyet gibi) bir vasıf kabul etmiştir.

Böylece selef mezhebi, sünnî kelâmcıların mezhebi, muhaddislerin (Hanbelîlerin) mezhebi, ve bid'atçılardan Mutezile ile Mücessimenin mezhepleri arasındaki fark, verdiğimiz izahatla aşikâr bir surette ortaya çıkmıştır.

Muhaddisler (veya muhdes fırkalar) arasında bir takım aşırılar vardır ki sarih bir şekilde teşbihten bahsettiklerinden, kendilerine Müşebbihe denilmiştir. Hatta bunlardan birinin (Davud Cevâribî'nin); "Allah'ın sakalı ve tenasül uzvu olduğunu size ispat etmem hususunda beni mazur görünüz, bunun dışında aklınıza ne gelirse sorunuz", (bunların Allah'ta, mevcut olduğunu size ispat ederim), dediği hikâye edilir. Şayet onlar bu ifade ile (Allah hakkında) noksanlık intibaını uyandıran bahiskonusu zevahirde vârid olan (vasıf ve organların) hasrını ve bunların, imamlarına ait olan izah tarzlarını kastediyorlar, denilmek suretiyle, bu ifade onların lehinde te'vil edilmezse, Allah korusun, bu söz sarih bir küfür olur. Ehl-i sünnetin kitapları bu bid'ata karşı ileri sürülen hüccetler ve delillere dayanılarak onlara karşı yapılan uzun reddiyelerle doludur. Biz, (bahiskonusu fırkaların makalât ve) görüşlerin tümü ve bölümleri yekdiğerinden seçilsin diye, bu hususa kısaca işaret etmiş bulunmaktayız.[11]

"Bizi hidayete erdiren Allah'a hamdolsun, şayet Allah bizi hidayete erdirmemiş olsaydı, biz hidayete eremezdik" (Araf, 7/41).

11 Bu bölüm *Mukaddime*'nin Mısır, Beyrut baskıları ile Z. K. Ugan tercümesinde yoktur.
İbn Haldun'un bu bölümde bahiskonusu ettiği muhkem ve müteşâbih naslar meselesinin dinî düşünce bakımından ehemmiyeti büyüktür. Ümmî, cahil ve bedevî bir kavim olan Arabların idrâk seviyesine göre ve anlayacakları bir dil ve ifade tarzıyla nazil olan Kur'an'ın hadarîler tarafından farklı bir şekilde anlaşılacağı, bedevîleri tatmin eden anlama tarzının, açıklama ve yorumlama şeklinin hadarîleri tatmin etmeyeceği, bu yüzden bunların da kendilerini tatmin eden bir anlama tarzını, açıklama

ve yorumlama şeklini arayacakları gayet tabii ve aşikâr idi. İslâm cemiyetinde dinî düşüncenin bedavet şartlarından hadaret şartlarına geçişi sırasında bahiskonusu değişme vukua gelirken, yani İslâm düşüncesi hadarî bir düşünce tarzı haline gelip kökü bedavete dayanan bir inanma sisteminden hadarîleşmiş bir inanma sistemi oluşurken ekseriya Âlu İmran sûresinin 7. âyetine istinad edilmiş ve bu âyette geçen muhkem ve müteşâbih ifadelerinden istifade edilmiştir. Şu halde muhkem ve müteşâbih naslar nedir?

İbn Haldun meselenin ehemmiyetini fark etmiş, kelâmın bir çok problemleri bulunduğu halde onlardan hiçbiri üzerinde durmayarak Mısır'a geldiği zaman biraz geç de olsa bu meseleyi yazarak eserine sonradan eklemiştir. İctimaî ahval ve dinî düşüncenin seyri ve inkişafı bakımından önemli olduğu için bu mesele dikkatini çekmiş, ama o bu meselede bedavet - hadaret nazariyesi itibariyle varılması gereken bütün sonuçlara varamamış, daha doğrusu sistemini sonuna kadar yürütememiş, bedavet–hadaret terimlerini âdeta bu bölümde unutmuş ve böylece kendini hadarîliğe kaptırmıştır. Bu bakımdan, İbn Haldun'un sistemini esas alarak bu meselede önemli sonuçlara ulaşmanın imkânından bahs edilmesi hiç de garipsenecek bir hal değildir.

Âlu İmran süresindeki âyete göre Kur'an'daki âyetler biri muhkem diğeri müteşâbih olmak üzere iki kısma ayrılır ve hiç şüphe yok ki hadisler de öyledir. Bu meselenin esasını teşkil eden unsurlar şunlardır:

1. Tek başına ele alınmaları, siyak ve sibaktan tecrid edilmeleri, karinelerden uzak tutulmaları ve aynı hususla ilgili diğer ibarelerle mukayese ve mukabele edilmeleri halinde beş-altı yüz sayfalık ilmî, hukukî ve edebî bir metin içinde yanlış anlaşılmaya ve yorumlanmaya müsait bir takım ibare ve ifadeler mutlaka bulunur. Bazan iyi niyetle fakat daha ziyada heva ve hevese uyarak veya şahsî mülahazalara, indî mütalaalara tâbi olarak veya hırsın veyahut da cehaletin eseri olarak bu çeşit ifade ve ibareler, mütekellim'in o ifade ve ibarelerden kasd ettiği mânayı aşan bir takım izah, şerh, tefsir ve te'villere tâbi tutulur. Bu durumda mütekellimin hiç düşünmediği ve kasd etmediği bir takım mânalar ve hükümler ona isnad edilir. Hiçbir edebî, ilmî ve hukukî bir metin bu kaderin dışında kalamaz. Yani mutlaka yanlış yoruma ve anlamaya müsait olur. Bu takdirde mütekellimin maksadını doğru anlamanın yegâne yolu, şahsî kanaat ve peşin hükümlerden sıyrılarak onun sözlerini bir kül olarak tamamiyeti içinde ele almak, tereddüt hasıl olan ifade ve ibareleri evvela o mesele ile ilgili bulunan diğer sarih ve kat'î ifade ve ibarelerle, bu da yetmezse eserin tamamının ruhu ve ana fikri ile mukayese ve mukabele ederek ona göre bir değerlendirmeye tâbi tutmaktır. Bu durumda muhtelif mânalara gelmesi mümkün ve muhtemel olan ifade ve ibarelere müteşâbîh, mânası açık ve kesin olması dolayısıyla ancak bir mânaya gelen ve maksadı kat'iyetle anlatan ifade ve ibarelere de muhkem denir. Birden çok manaya gelmesi itibariyle düşünmeye ve araştırmaya ihtiyaç gösteren, serbest bir tefekküre ve hür bir yoruma imkân veren müteşâbih ifade ve ibarelerin mânalarını, maksadı kesin olarak anlatan muhkem ifade ve ibareler tesbit eder. Böylece mânalar dağılmaktan ve düzensiz bir hal almaktan kurtularak muhkem denilen ve tıpkı bir mihver vazifesi gören ifade ve ibarelerin etrafında muntazam bir şekilde toplanır.

2. Kur'an-ı Kerim nazil olurken geniş bir kesimin muhalefetiyle karşılaşmış, nüzulü tamam olduktan sonra da muhalif ve muarızları var olagelmiştir. Aşikârdır ki Kur'an'a tümüyle muhalif olan zümreler ve fertler, müşrikler, münafıklar ve Ehl-i kitap birden fazla mânaya gelebilen Kur'an'daki âyetleri ele alarak bu mânalar içinde işlerine gelenleri üzerinde durarak Kur'an'ı esas maksadından saptıracaklar ve çarpıtacaklardır. Fikri sapık, inancı bozuk, görüşü yamuk, hissi hasta ve kanaati eğri kişi ve zümreler, daha Peygamber zamanında bu şekilde hareket ettikleri için onları red, müminleri de ikaz ve irşad İçin Âlu İmran sûresinin 7. âyeti nazil olmuştu. Diğer taraftan esas itibariyle bir kül olarak Kur'an'ı kabul ve ona iman ettikleri halde ya hırs, benlik, gurur ve hased gibi psikolojik sâiklerle veya bilgi yetersizliği, menfaatçılık, taassup ve inatçılık gibi sebeplerle veya kültür farklılığından dolayı nasları, mütekellimin maksadını aşan ve muradının dışına taşan bir takım izahlarla tefsir edenlerin de bulunacağı aşikârdır. Şia, Mu'tezile ve Havaric gibi mezhepler umumiyetle böyle yapmışlardır. Birinciler, Kur'an'ı Kur'an ile tahrip etmek, Kur'an'ı içinden çürütmek ve bazı âyetlere dayanarak öbürlerini iptal etmek gibi bir maksat güttükleri halde; ikinciler Kur'an'ı ya kendi peşin fikirlerine ve şahsî kanaatlarına veya tahayyül ve tasavvur ettikleri bir fikir sistemine tâbi kılmak ister. Bu maksatlara

ulaşmak için de zaruri olarak bir takım te'viller yaparlar. "Hüküm yalnız Allah'ındır" mealindeki âyete istinad edip Kur'an'ı tek yanlı yorumlayan Haricîlerin çıkardıkları fitneler malumdur. Kur'an'da nasları tahrif edip fitne çıkarmak isteyen sapık fikirli kişi ve zümreler muhatap alınırken, yazıktır ki onlar için nazil olan sözü edilen âyet kelâmcılar tarafından umumiyetle Mutezile, Havaric ve Şia gibi mezheplere tatbik edilmiştir. Gerçekte ise mütekellimin maksadını aşan ve muradının haricine taşan mezkûr te'viller, Eş'arîlik de dahil olmak üzere bütün İslâm mezhepleri tarafından yapılmıştır. "Kur'an, bütün ayetleri muhkem olan bir kitaptır" (Hûd, 11/1) buyurulmuştur. Yani Allah tarafından nazil olup icaz özelliğine sahip bulunması bakımından Kur'an tümüyle muhkemdir. "Allah sözlerin en güzelini müteşâbih bir kitap halinde indirmiştir" (Zümer, 39/23) buyurulduğuna göre Kur'an tümüyle müteşâbihtir. Yani güzellik, iyilik, doğruluk ve faydalılık bakımından âyetler hep birbirine benzer. Bir bakıma muhkem âyetler müteşâbih olduğu gibi müteşâbih âyetler de muhkemdir. Ama müteşâbihin anlaşılmasında muhkem âyetler esas alınırsa buna hak ve isabet; bilakis muhkem âyetler müteşâbih âyetlere tâbi kılınırsa, buna da fitne, fesat, butlan ve dalâlet denir. Kalplerinde ihlas ve samimiyet olanlar birinci yolda, eğrilik meyli bulunup fitne çıkarmak isteyen muhterisler de ikinci yolda yürürler, öyle görünüyor ki eğer böyle anlaşılacak olursa bu meselenin muğlak, müşkil ve müphem bir yanı kalmaz. Ama bedavet vasatından hadaret sahasına intikal eden İslâm düşüncesi, bu konu ile alâkası bulunmayan bir çok meseleleri, bu âyetin başlarındaki mukattaa harfleri, gerekse istiva ve yed gibi Allah'a nisbet edilen fiil ve organlar bedavet şartları içinde muhkem sayılıp tevil edilmeleri hiç akla gelmezken, hadaret şartlarına geçildikçe müteşâbih sayılıp tevil edilmeleri istikametinde kuvvetli ve önüne geçilemez bir temayül ortaya çıkmış, nihayet başlangıçta muhkem sayılan bahiskonusu ifade ve ibarelerin sonradan müteşâbih sayılmaları neticesine müncer olmuştur. Bundan dolayı da başlangıçta bu çeşit ifadeleri müteşâbih sayıp te'vil edenler bid'atçı ve sapık olarak suçlanırken, sonradan bunu yapmayanlar aynı akıbete maruz kalmışlardır. Bu suretle bedevîlerle hadarîlerin din anlayışları arasındaki fark bu konu etrafında yekdiğerine zıt bir biçimde ve keskin çizgilerle aşikâr bir surette ortaya çıkmıştı. İbn Haldun'un sarih bir şekilde ifade edip vazıh bir tarzda ortaya koymadığı husus bu noktadır. Mamafih, İbn Haldun sistemine gayet sadık kalan, şartların değişmesine rağmen kanaatlarını azim ve ısrarla muhafaza eden bir mütefekkir olduğundan bu konuda da selef itikadına yaklaşmakla tezada düşmekten kurtulmasını bilmiştir. Ama onu bu neticeye, sistemi sürükleyip getirmiştir. Meselâ "Allah'ın istivası" ve "Allah'ın eli" ifadeleri Kur'an'da yer almıştır. Şüphe yok ki bu gibi ifadelerle neyin kasd edildiğini selef biliyor, onun için üzerinde tartışmıyordu. Nitekim diğer muhkem âyetlerin hepsinde böyle yapıyorlardı. Bunların müteşâbih olmakla alâkası yoktu. Fakat hadaret ortamında "istiva harekete, hareket hudûsa delâlet eder, el ihtiyaç ifade eden ve teşbih îcab ettiren, bir şeydir", denilerek te'vil cihetine gidilmiş, âyetlerin zahirinden anlaşılan lugat mânalarının değil, te'vil sonucu ortaya çıkan mânalarının kasd edildiği iddia edilmiş, ama bedavet ortamındaki kavramları esas alan selef bu çeşit te'villeri tahrif, saptırma ve çarpıtma saymıştır.

Gerçi "Eğer istiva ve yed sıfat ise, sıfatın bir aslı (mevsufu) ve bir de vasfı olmayacağından, haddizatında sıfatın aslı vasıf ve keyfiyetten ibaret bulunduğundan bunların keyfiyeti bilinemez demek asılları ve mahiyetleri bilinemez" manasına gelir denilebilir. Fakat selef, "Bunların aslı malum, keyfiyetleri meçhuldür" derken bu gibi şeyler bir bakıma malum, bir bakıma meçhuldür demek istemişti.

İstiva ve el gibi sonradan müteşâbih olarak kabul edilmiş bulunan ifadeler hakkında selef, "Bunlar malum şeyler olup keyfiyetleri bizce meçhuldür" demekle iktifa etmiş, bunun ilerisine gidip izaha, tefsire, şerhe ve te'vile girişmemiş, bu noktada durmak suretiyle sükûtu, imsaki, keffi ve tefvizi tercih etmiştir. İbn Haldun selefin bu şekilde hareket ettiğini ve bunun doğru olduğunu biliyor, istiva ve el gibi ifadelerde selefin tefviz konusundaki mezhebine muhalif olmakla beraber Eş'arîler te'vil yoluna kaymışlardır. Şayet İbn Haldun bu noktada Eş'arîlerin selefe muhalif olan bir yol tutmalarını "dinî akîde, fikir ve kanaatlardaki bir fesat" saysaydı bedavet ve hadaret konusundaki nazariyesine çok uygun düşerdi. Lâkin bu meselede Eş'arîliğin tesirinden kurtulamamış, bu yüzden kendi tarih felsefesine ve maddi unsurlara ağırlık veren görüşlerine daha uygun düşen Hanbelîlere karşı tavır almıştır. Bu konuda selefin ve Hanbelîlerin kanaatları bedevî, Mutezilenin ve Eş'arîlerin ki ise hadarî

bir mahiyette olup İbn Haldun'dan, seleften ve Hanbelîlerden yana ağırlığını koyması beklenirdi. Böyle yapması halinde ahlâki konudaki kanaatlarını, aynı istikamette olmak üzere dini konularda da devam ettirmiş olurdu. Lakin böyle yapmamıştır. Ona göre:

a) Selefe göre istiva ve elin (yedullah) lugat mânaları malum olup bu da onların cismanî ve maddî mahiyetleridir. Bunların bir takım keyfiyetlerden ibaret olan hakikat ve mahiyetlerinin Allah hakkında sabit oldukları bilinmemektedir. Şu hâlde selef Allah hakkında bahiskonusu olan istivave elin aslını da keyfiyetini de bilmediğini açıkça itiraf edip meseleyi Allah'a havale etmiştir. Aczini ve zaafını kabul ederek mevzuu ile ilgili bilgiyi Allah'a tefviz etmiştir.

b) Eş'arîler bu ayetlerdeki zahirî mânaların Allah hakkında kusur ve noksanlık ifade ettiğini gördüklerinden dinin umumi esasları Arap dilinin kaideleri, üslubu ve mecaz kullanma usûlü dahilinde te'vil etmişlerdir.

c) Sonraki Hanbelîler ise "Bu İfadelerin aslı malum ve muhkemdir. Ancak keyfiyetleri ve vasıfları meçhuldür" demekle seleften ayrılıp Müşebbiheye yaklaşmışlardır. Zira selef bu ifadelerin aslı da aslından ibaret olan vasfı da malumdur demişlerdir.

İbn Haldun bu izahatı verirken ananeye bağlı mutedil bir Eş'arî gibi hareket etmiştir. Mutedil diyoruz zira Razî ve Kadı Beyzavî gibi aşırı te'vilden yana olmamış, müteahhirîne göre mütekaddimîni tutmuştur. Fakat bunu yapması yeterli değildir. Zira istiva ve el gibi ifadeleri başta Eş'arî olmak üzere eski Eş'arîler te'vil etmemişlerdi. Bu bakımdan eski Eş'arîler ve Hanefîler selef itikadı üzere bulunuyorlardı. Te'vil Eş'arîliğe Cüveynî (öl. 478/1085) ile girmiş, bu suretle Eş'arîlik Hanbelîlikten uzaklaşarak Mutezileye yaklaşmıştır. Bu durum karşısında Eş'arîlerin ve bilhassa İbn Haldun'un selefîn, Eş'arîlik ve Hanbelîlik hakkında yukarıda üç madde olarak sıralanan fikirleri doğru değildir. Zira selef istiva ve el gibi ifadelerin aslını bilerek buna iman ediyor, sadece keyfiyetlerini tahlil ve münakaşa etmeyi uygun bulmuyordu. Onlara göre istivanın aslı kelâm sıfatı kadar malumdur. Kelâmı kabul edip istivayı te'vil etmek yanlıştır.

İbn Haldun Eş'arîler gibi "Allah Kur'an'da kendine noksanlık itham eden istiva, nüzul, vech ve yedeyn gibi bir takım sıfatlarla tavsif etmiştir" diyor. Halbuki selefe ve bedevîlere göre bu sıfatlarda noksanlık vehmini ve intibaını veren hiçbir şey yoktur. Binaenaleyh bu mesele bedevîlerin değil hadarîlerin problemidir. Nasların zahiri tenzihe uygun ve makul olduğundan te'vile de hacet yoktur, istivanın aslı malum, vasfı meçhuldür demekle eğer Hanbelîler teşbihe kayıyorlarsa bu çeşit ifadeleri te'vil etmekle Eş'arîler de ta'tile kayıyorlar demektir. Kaldı ki Hanbelîlerin müşebbiheye yaklaştıkları sadece hadarî tarzındaki düşüncenin bir eseri iken; Eş'arîlerin Mutezileye yaklaşmış oldukları hususu muhakkaktır. Onun için İbn Haldun'un selef, Eş'arîlik ve Hanbelîlik konusundaki fikirleri epey münakaşaya değer. İbn Haldun 784/1382'de Mısır'a geldiğinde 728/1328'de vefat eden İbn Teymiye'nin görüşleri Mısır'da müessiriyetini devam ettiriyordu. İbn Haldun *Mukaddime*'ye bu bölümü sırf Hanbelîleri reddetmek için de eklemiş olabilir.

Yukarıda verilen izahatta anlaşıldığı gibi istiva, nüzul, vech ve yed gibi ifadeleri muhkem sayacak olursak, bunların mânası biliniyor demek olur Allah'ın bilip de başka hiçbir kimsenin bilmediği müteşâbih âyetler kıyametin kopma zamanı, ahiretle alâkalı bazı ahval ve mutlak gayb kabilinden olan hususlardır. Kaldı ki âyeti "müteşâbihlerin te'vilini ancak Allah bilir" şeklinde anlamaktan ziyade "müteşâbihlerin te'vilini sadece bir Allah ve onlara imanı ve itikadı olan ilimde rusûh sahibi olan ulema bilir" tarzında anlamak daha iyidir. Zira Allah'tan başka kimsenin mânasını bilmediği bir takım ifadelerin Kur'an'da yer almasının hiçbir faydası olmayacağı gibi zihinleri teşviş etmek ve kötü maksatlı kişilere istismar vasıtalarını hazırlamak gibi sakıncaları da olur. O yüzden "ilimde râsih olanlar" ifadesiyle bugün anlaşılan mânada nazarî, aklî ve tecrübî ilimlerde engin olanları değil, okuma yazma bilmeseler bile saminı bir iman ve ihlaslı teveccüh ile kendilerini dinî hayata verip amelî bilgilere sahip olan, dinî inceliklerini anlama ve ruhunu kavrama başarısını gösteren muhterem âmil - âlimleri anlamak gerekir. Meselenin böyle anlaşılması halinde "Allah müteşâbih naslarla kullarını sınamak ve denemek (ibtila ve mihnet) istemiştir", demek daha uygun olur. Zira bu takdirde ilimde rasih olanlar, çarpıtılması mümkün olan âyetleri mânalarından saptırmayan dürüst ve insaflı âlimlerdir, demek olur.

*
* *

Vahiy, melek, ruh, cin, berzah; (kabir ahvali, *purgatory*), kıyamet, ahvali, deccal, fitneler, kıyamet alâmetleri ve diğer anlaşılması imkânsız veya (fevkalâde olduğu için) mutad şeylere muhalif olan hususlar gibi delâlet yönünden kapalı olan zevahire gelelim: Şayet bu gibi hususları, tafsilattan itibariyle, Ehl-i sünnet olan Eş'arîlerin mezhebine göre izah edecek olursak, bunlarda müteşâbih olma durumu olmaz. Yok eğer bu gibi hususlarda da müteşâbih olma durumu vardır, diyecek olursak, o takdirde, bunun üzerinden örtüyü açarak bu konudaki sözü izah edelim ve şöyle diyelim:

Bilmek gerekir ki, mevcudat içinde âlemlerin en şereflisi ve en yücesi beşerî âlemdir. Her ne kadar bu âlem itibariyle insaniyetin hakikati ve mahiyeti bir (müttehid, *uniform*) ise de, bu âlemin bir takım *tavırları,* (seviyeleri, *levels*) vardır, ki bunlardan herbiri kendine has olan halleri itibariyle diğerine muhaliftir. Hatta bu tavırlardaki hakikatler ve mahiyetler bile muhtelif gibidir.

Birinci tavır: Beşerin cismanî (ve maddî) âlemidir. İnsanın zahirdeki hissi, geçim düşüncesi ve sair faaliyetleri ile –ki ona bu faaliyetleri kazandıran halihazır varlığıdır– ilgili bir âlemdir.

İkinci tavır: Uyku (ve rüya) âlemidir. Rüya, bâtınında dolaşan tasavvurlara nüfuz eden hayalin, (bunlar üzerindeki tasarruf ve) tasavvurudur. O vakit, insan bu tasavvurlardan bir kısmını (ǒ âlemde) zahirî hisleriyle belli zamanlardan, mekânlardan ve diğer cismanî ahvalden mücerret olarak idrâk eder ve onları kendisinin (fiilen) bulunmadığı bir yerde müşahede eder. (Rüyada, hayalî olarak bir takım şeyler görür, sesler işitir, koku ve tat alır, acı veya zevk duyar). Bu tasavvurlardan sâlih (ve rüya-i sâdık) olanlara, dünya ve ahiretle ilgili olmak üzere bir kimsenin beklediği sevindirici şeyler sebebiyle bir müjde hali de ârız olabilir. Nitekim sözünde sâdık olan Hz. Peygamber (s.a.) bir hadislerinde bu hususu vaad etmişlerdir.

Bu, beşerden olan her şahsı içine alan iki umumi tavırdır. Fakat, biraz sonra görüleceği gibi, idrâk vasıtaları ve sahaları (medârik) itibariyle aralarında fark vardır.

Üçüncü tavır: Nübüvvet tavrıdır. Bu da insan nevinin eşrafına hastır. Bunun sebebi de Allah'ın nebilere marifetini, tevhidini, meleklerinin onlara vahyini indirmelerini, beşerin zahirî ahvâline tümü ile mugayir olan bir takım (harikulade şartlar, mucizeler ve) haller içinde insanlığı ıslah etme mükellefiyetini tahsis etmiş olmasıdır.

Dördüncü tavır: Ölüm tavrıdır. Bu tavır içinde beşer fertleri, berzah adı verilen kıyametten evvelki bir var olma nevine gitmek üzere zahirî hayatlarından ayrılırlar. Amellerine göre (berzah denilen) bu yerde ya haz duyar veya azap çekerler. Sonra en büyük kıyamet gününe çıkarlar. Cennetteki zevk u safa veya Cehennemdeki cevr u cefa itibariyle, amellere en büyük karşılık burada verilecektir.

İlk iki tavrın şahit ve delili vicdanî (*intuition*)dir. Nebilere mahsus olan üçüncü tavrın şahidi mucize ve nebilere has olan hallerdir. Dördüncü tavrın şahidi, meâda (*revivification*), berzah ve kıyamet ahvaline dair olmak üzere, Allah Taâlâ tarafından nebilere nazil olan vahiydir. Ayrıca aklın hükmü de budur. Nitekim, öldükten sonra dirilmeye dair olan âyetlerin çoğunda Allah bu hususa dikkatimizi çekmiştir. Bunun

sıhhatına en açık şekilde delâlet eden şey şudur: Şayet insan fertleri için ölümden sonra, müşahede edilen şu hayattan başka diğer bir mevcudiyet olmasa ve orada kendisine layık ahval ile karşılaşma vaziyeti bulunmasa, ilk defa icad edilmiş olmasının abes olması gerekirdi. Zira ölüm, bir şahsın mutlak surette yok olmasına müncer olacak tarzda "yok olmaktan" ibaret olsa, insanın ilk varlığı için bir hikmetin bulunmaması icabederdi. Halbuki (her şeyi bir illete ve hikmete göre yapan) Hakîm'in abes bir şey yapması imkânsızdır (bk. Müminin, 23/115).

Bu dört tavır bu şekilde tesbit edildikten sonra, insan idrâkinin bu tavırlara göre aşikar bir surette nasıl farklılık gösterdiğini, muteşâbihin dibini açacak şekilde size beyan edelim:

İmdi ilk tavırdaki beşerin idrâkleri (medârik) açık ve seçiktir. (Bunlar duyu organları ve maişetle ilgili fikirdir. Nitekim) Hakk Taâlâ, "Allah sizi, analarınızın karnından çıkardı, o vakit hiç bir şey bilmiyordunuz, size işitme, görme ve kalp verdi" (Nahl, 16/78), buyurmuştur. Bu idrâkler (ve hisler) sayesinde insan, bilgi melekelerine sahip olur, insaniyetinin hakikatini tamamlar ve kurtuluşuna vesile olan ibadetin hakkını ifa eder.

İnsanın, uyku ve düş tavrı olan ikinci tavrındaki idrâkleri, zahir histe (ve birinci tavırda)ki idrâklerin aynısıdır. Lâkin (ikinci tavırdaki idrâkler) uyanık iken olduğu gibi organlarda değildir. Ancak (rüyada bir şey) gören rüyasında gördüğü her şeyi, hiç bir şüpheye mahal bırakmayacak bir şekilde yakînen idrâk eder, bu idrâk için mutad duyu organlarını kullanmadığı halde yine de idrâkinde tereddüte düşmez.

Bu halin hakikatında halk iki fırka olmuştur:

Filozofların iddiasına göre hayal, fikrin hareketi sayesinde hayalî suretleri zahirî hisle batinî his arasında müşterek fasıl (ortak hat) olan müşterek hisse gönderir, Netice olarak (müşterek his, mezkûr, hayalî suretleri) dış âlemdeki bütün duyu organlarında olduğu gibi hissî olarak tasavvur eder. Buna göre filozofların önüne çıkan müşkil şudur: Allah Taâlâ'dan veya melekten olan doğru rüyanın (rüya-i sâdıka) idrâki, şeytanî hayale dayanan rüyadan daha sabit ve daha köklüdür. Bununla beraber filozofların da tesbit etmiş oldukları veçhiyle her ikisinde de hayal (in faaliyeti) bir ve aynıdır.

İkinci fırka kelâmcılardır. Bunlar, bu hususta özet konuşarak, "Rüya, Allah tarafından (uyku esnasında) duyu organında yaratılan bir (nevi) idrâktir. Bu idrâk (tıpkı) uyanık olma halindeki (idrâk) gibi vukua gelir", demişlerdir. Her ne kadar keyfiyetini tasavvur edemesek bile, en münasip olan bu açıklama biçimidir.

Rüyadaki bu idrâk, ondan sonra müteakip tavırlarda (nübüvvet ve ölüm safhasında) vaki olan idrâklere en açık bir şahittir.

Üçüncü tavır, nebilerin tavrıdır. Bu tavırdaki hissî idrâklerin keyfiyeti bizce meçhul ise de, nebilere göre yakînden çok daha açık olan vicdani bir şeydir. Onun için bu tavır içinde nebi Allah'ı ve melekleri görür, Allah'ın kelâmını bizzat kendisinden veya meleklerinden işitir. Cenneti, cehennemi, arşı ve kürsiyi görür, miraç yapması için yedi kat gök onun için yarılır, orada buraka biner, semâlarda peygamberlerle görüşür, (imam olup) onlara namaz kıldırır. Cismanî ve rüya tavrında oldu-

ğu gibi, kendisine Allah'ın yaratmış olduğu zaruri bir ilimle hissî idrâk konusu olan türlü türlü şeyler idrâk eder. Bu idrak, insanların duyu organlarında mevcut olan mutad bir idrâk değildir.

Bu hususta İbn Sina'nın sözlerine kulak asmamak icabeder. O, nübüvvet meselesini, aşağıya indirerek, hayalin bir sureti müşterek hisse göndermesi biçimindeki rüya meselesi haline getirmiştir (bk. İbn Sina, *İşârât*, s. 514, Beyrut, 1951). Şüphesiz ki, bu hususta filozoflara karşı öne sürülecek olan delil ve itiraz, rüya konusundakinden daha sağlamdır. Zira tesbit ettiğimiz gibi bahiskonusu tenzil, (hayalî suretlerin ve fikrin muhayyileye gelmesi, muhayyilenin de bunları müşterek hisse göndermesi faaliyeti) bir tek tabiat ve nizam üzere câridir. Bu takdirde, yakîn ve mahiyet itibariyle vahyin hakikati ile Nebinin gördüğü rüyanın bir ve aynı olması icabeder. Halbuki Nebi'nin (s.a.) vahiy gelmeden önce altı ay süre ile gördüğü rüyadan öğrendiğimize göre gerçek durum hiç de böyle değildir. Bu süre içinde görülen rüya, vahyin ilk ve başlangıç safhasını teşkil etmekte idi. Bu durum, hakikatte rüyanın vahyin dûnunda olduğunu hissettirir. Esasen, bizatihi vahyin hali de buna delâlet eder. Sahih-i (Buharî'de) de geçtiği gibi vahiy hali Hz. Peygamber'e zor geliyor ve bu esnada şiddetli sıkıntıları göğüslemek mecburiyetinde kalıyordu. Hatta bunun için Kur'an, O'na bir takım âyetlerden mürekkep olan parçalar halinde nazil oluyordu. Bundan sonra (yavaş yavaş vahye alıştığı için) Tebük cenginde Tevbe sûresi, deve üzerinde seyrederken toptan nazil olmuştu. Şayet bu, sadece fikrin hayale ve hayalden de müşterek hisse inişinden (ve doğuşundan) ibaret olsaydı, bahiskonusu haller arasında bir fark bulunmazdı.

Dördüncü tavır, berzah alemindeki ölülerin tavrıdır. Bu da (ruhları) bedenden tecrit edilmiş oldukları halde kabirle veya (ruhları) bedenlere iade edildiklerinde, yeniden hayata kavuşma (ba's) hali ile başlar. Her iki halde de onlarda hissî idrâk mevcuttur. Onun için ölü, kabrinde kendisine sual soran (Munker ve Nekir denilen) iki melek görür, Cennette veya Cehennemde oturacağı yeri baştaki gözle görür, cenazesinde hazır bulunanları görür, seslerini ve dönüşlerinde ayakkabılarının çıkardığı tıkırtıları işitir, (ona) hatırlattıkları (kelime-i) tevhidi veya telkin ettikleri kelime-i şehadeti ve benzeri şeyleri duyar.

Nitekim sahih bir hadiste nakledildiğine göre Resûlüllah (s.a.) maktul Kureyş müşriklerinin içine atıldığı Bedir'deki kuyunun kenarında durup onlara isimleriyle nida etmiş, bunun üzerine Hz. Ömer, "Ya Resûlallah, şu leşlerle mi konuşuyorsun", deyince, Hz. Resûlüllah (s.a.), "Ruhum elinde olan Allah'a andolsun ki, sizler, söylediklerimi onlardan daha iyi işitiyor değilsiniz", buyurmuşlardı.

Sonra kıyamet günü yeniden hayata kavuştuklarında, tıpkı dünyadaki hayatlarında açıkça gördükleri ve işittikleri gibi, bütün mertebeleriyle Cennetteki nimetleri ve bütün dereceleriyle Cehennemdeki azabı açık açık gözleriyle görür ve kulaklarıyle işitirler, melekleri de Rablarını da görürler. Nitekim sahih bir hadiste, "Kıyamet günü Rabb'ınızı, ayın ondördü gibi, birbirinizin görüşüne engel olmaksızın göreceksiniz", buyurulmuştur.

Gerçi insanlar, bu idrâklere dünya hayatında sahip değillerdi, ama bunlar da on-

lar gibi hissî idrâk olup, evvelce de temas ettiğimiz gibi Allah tarafından yaratılan zaruri bir ilimle duyu organlarında vücuda gelir.

Bunun sır ve hikmeti şudur: İnsan nefsi beden ve ondaki idrâk vasıtalarıyle birlikte yetişir. Uyku veya ölüm veya bir nebinin vahiy halinde beşere mahsus olan idrâklerden sıyrılıp meleklere has idrâklere yükselmesi sebebiyle nefs (ve ruh, *soul*, *spirit*) bedenden ayrıldığı zaman, yanında bulunan idrâkler de, duyu organlarından mücerred oldukları halde ona yoldaş olurlar. Neticede, o idrâk vasıtaları ile bu tavır içinde dilediği herhangi bir idrâki elde eder ve ruhun bu idrâki, bedende iken sahip olduğu idrâkten daha yücedir. Gazalî'nin (r.a.) dediği budur. O, buna şunu da eklemiştir: İnsan nefsinin, (bedenden) ayrıldıktan sonra baki kalan (bambaşka) bir sureti daha vardır. Bu suret içinde bulunan nefsin (bir çeşit) gözleri, kulakları ve idrâk eden diğer duyu organları bulunur. Bunlar, nefs bedende olduğu zaman sahip olduğu duyu organlarının emsali ve suretleridir. Ben derim ki: O bu sözü (ve suretler - emsal ifadesi) ile, saf idrâklere ilâveten, mezkûr organların, (ve nefsin suretinde mevcut olan manevi ve müdrik uzuvların) faaliyetinden hasıl olan melekelere işaret etmiştir.

Şayet bütün bu hususlar iyi bir şekilde kavranırsa, şu husus da malum olur: Sözü edilen idrâkler dört tavır içinde de mevcuttur, lâkin dünya hayatında olduğu gibi değildir. Bu idrâkler sadece kendilerine ârız olan hallerin zayıf ve kuvvetli oluşlarına göre farklılık gösterirler. Kelâmcılar, "Allah Taâlâ, idrâk ve his organlarında zaruri bir ilim yaratır, idrâk edilme niteliğine sahip olan her hangi bir şey bununla idrâk edilir", diyerek bu hususa kısaca işaret ederler. Bu miktardaki bir işaretle, bizim izah ettiğimiz hususu kastederler.

Burada bahiskonusu ettiğimiz bir nebze malumatla müteşâbih konusunda söylenenleri izah eden hususlara temas ettik. Şayet bu hususta geniş malumat verseydik, idrâke sığmazdı. Tevhidde hak olanı elde edip kurtuluşumuzu sağlamak maksadiyle nebilerini ve kitabını anlayıp hidayete ermek için yüce Allah'a niyazda bulunalım.

"Allah, dilediğini hidayete erdirir" (Nahl, 16/95; Bakara, 2/142).

XVI. Tasavvuf ilmi

Bu ilim İslâmda sonradan ortaya çıkan şer'î ilimlerdendir. Aslı şudur: *Sûfiler* taifesince tutulan yol, bir hidayet ve hak tarik olmak üzere, öteden beri ümmetin selefi ve büyükleri olan sahabe, tabiûn bunlardan sonra gelenler tarafından takip edilegelmişti. İbadet üzerinde önemle durmak (mâsivadan alâkayı kesip) tamamiyle Allah Taâlâ'ya yönelmek, dünyanın alâyişinden ve zinetinden yüzçevirmek, halk çoğunluğunun yöneldiği (maddî) lezzet, mal ve mevki hususunda zâhid (ve isteksiz) olmak, halktan ayrılarak ibadet için halvete çekilmek bu yolun esasını teşkil etmekte idi. Sahabe ve selefte umumi olan hal bu idi.

II. /VIII. asırda ve daha sonra dünyaya yönelme hususu yaygınlaşıp halk dünyaya dalma haline kayınca, kendilerini ibadete verenlere *sûfiye* ve *mutasavvıfa* ismi tahsis edildi. Kuşeyrî (r.a.) diyor ki: "Ne Arapça cihetinden bir iştikak ne de bir kıyas bu isme (ve onun hangi kökten geldiğine) şehadet etmez. Öyle görülüyor ki, bu

isim bir (unvan ve) lakaptır. Bu ismin safa (*purity, sincerity*) veya suffa (*bench*) veya saff (*row*) dan gelir diyenlerin sözleri, lisanî kıyas cihetinden uzak bir ihtimaldir". Kuşeyrî sözüne devamla, "Bu kelime sufdan (*vool*, yün) gelir, diyenlerin sözleri de böyledir. Çünkü yün elbise giymek onların hususiyeti değildi", diyor.

Ben derim ki: Şayet iştikak (*etymology*) esas alınacaksa, bu kelimenin sûf'tan gelmesi daha zahirdir. Çünkü umumiyetle (alelade) sûf (çuha, aba) elbise giymek sûfîlerin hususiyeti idi. Onlar yün elbise giymek suretiyle pahalı (ve kıymetli) elbise giyen halka muhalefet etmekteydiler.

Zühd mezhebini (*asceticism*) benimsemek, halktan ayrılmak, (halveti tercih etmek) ve kendini ibadete vermek bahiskonusu zümrenin hususiyeti haline gelince, bir takım vecd hallerini (*ecstatic, experience*) idrâk etmek de onların hususiyeti haline geldi. Şöyle ki: İnsan, insan olmak itibariyle diğer hayvanlardan sadece idrak (*perception*) ile ayrılır. İnsan idrâki iki çeşittir: İnsanın yakîn, zan, şek ve vehim gibi muhtelif derecelerdeki ilimleri ve marifetleri idrâk etmesi, kendisiyle kaim olan ferah, hüzün, kabz, bast, rıza, gadab, sabr, şükür ve benzeri halleri idrak etmesi, (ulûm ve maarifin idrâki, mevacid ve ahvalin idrâki) şu halde bedende tasarruf eden ve düşünen cüz (cüz-i âkıl ve mutasarrıf, ifadesindeki cüz, bazı nüshalarda ruh, bazılarında mâna şeklinde geçmektedir), bir takım idrâklerden, irâdelerden ve hallerden neşet eder. Söylediğimiz gibi insan bunlarla (hayvandan) temayüz eder. Bunların bazısı diğer bazısından neşet eder. Meselâ ilim delilden; ferah ve hüzün haz ve elem veren şeylerden; keyf istirahattan ve uyuşukluk bitkin düşmekten hasıl olur. Aynen bunun gibi, mücahede ve ibadet esnasında bir müridin ve sûfînin her mücahedesinden mutlaka bir hal neşet eder ve bu hal o mücahedenin neticesi olur. Bu hal ya ibadet çeşidinden olup müridde (ve sâlikte) kökleşir ve bir makam (*station*) haline dönüşür veya ibadet nevinden olmaz, hüzün - sevinç, zindelik - gevşeklik ve benzeri şeyler cinsinden olmak üzere nefs için hasıl olan bir sıfat (ve vasıf) olur.

Mürid (ve sâlik) durmadan makamlarda yükselir, bir makamdan diğer bir makama çıkar. Nihayet saadet için matlûb bir gaye olan tevhid ve marifete (*gnosis*), ulaşır. (Bu mertebe için) Hz. Peygamber (s.a.), "Allah'tan başka tanrının bulunmadığına şehadet ederek ölen bir kimse Cennete girmiştir", buyurmuşlardır.

Şu halde müridin (ve sâlikin) bahiskonusu tavırlarda yükselmesi zaruridir. Bunların hepsinin kökü itaat ve ihlastır. Bundan evvel ve bununla beraber imanın bulunması lazımdır. Bunlardan, netice ve semere olmak üzere belli bir takım haller ve sıfatlar hasıl olur. (İman, ibadet ve ihlasın sonucu ve meyvesi olmak üzere bir takım mânevi haller ve vasıflar husule gelir). Sonra bunlardan da diğer bir takım haller ve sıfatlar neşet eder, bunlardan da yenileri meydana gelir. Ve tevhid ve irfan makamına kadar böylece sürüp gider. Şayet neticede bir kusur ve aksaklık vaki olursa, bunun ancak bir evvelki tavırda vâki olan kusur (ve halel)den ileri geldiği malum olur. Nefsî (ve ruhî) havâtırda ve kalbî vâridâtda da durum böyledir. (Havâtırın ve varidatın doğruluğu, yanlışlığı, kuvveti ve zaafı amele ve ibadete göre olur. Amel iyi ise havâtır ve varidat da iyi olur. O hatalı ise bu da hatalı olur).

Bundan dolayı mürid (ve sâlik) tüm amellerinde nefs muhasebesi (*scrutinize*)

yapmaya ve bu amellerdeki gizli (kusur ve) sakatlıklara (diğer bir nüshada amellerin hakikatlarına) dikkat etmeye ihtiyaç duyar. Zira belli amellerden belli neticelerin hasıl olması zaruridir. Aynı şekilde neticelerin kusurlu olması da (bu neticeleri meydana getiren) amellerdeki sakatlıktandır. Mürid (ve sâlik mistik tecrübesi ve manevî) zevki ile bunu bulur. Bu neticeyi meydana getiren sebeblerden dolayı nefsini hesaba çeker.

Bu hususta (nefs muhasebesi, *self - scrutiny* konusunda) mürid (ve sâlik) olanlara çok az kimse iştirak eder. (Bir çok kimse bunun ne olduğunu bilmez). Zira bundan gafil olmak umumi bir hal gibidir. Bu nevi bir (sonuca) ulaşamayan âbidlerin nihaî gayesi fıkıhtaki *cevaz* ve *imtisâl* açısından taatları (elden geldiği kadar) ihlaslı olarak eda etmektir. Sûfîler ise, kusurdan arınmış olup olmadığına vakıf olmak için zevk ve vecd hallerine (manevî duyuş ve ruhî buluşlarına) dayanarak taatların neticelerinden bahsederler. Açıkça görülüyor ki, sûfîlerce tutulan yolun esası tamamıyle, yapılan ve yapılmayan hususlarda nefs muhasebesi yapmaktan, mücahedelerden (*exertions*) hasıl olan sözkonusu (ruhî) zevklerden ve vecd hallerinden söz etmekten ibarettir. Sonra (bu zevk ve vecd halleri) istikrar kazanarak (sâlikin ve) müridin makamı haline gelir ve sûfî bu makamdan diğer bir makama yükselir.

Bundan başka sûfîlerin kendilerine mahsus bir takım edepleri (âdâb) ve aralarında kullandıkları hususi bir dil (ve ıstılah) vardır. Çünkü lugattaki kelimeler (herkesçe) bilinen mânalar için vaz' olunmuştur. O halde bilinmeyen yeni mânalar ortaya çıkınca, terim (ve ıstılah) haline getireceğimiz bir kelime ile bu mânayı ifade eder ve bu lafızdan o mânayı kolayca anlarız.

İşte bundan dolayı bu çeşit bir ilim sûfîlere mahsus olmuştur. Onların dışında kalan şeriat ehli bu hususta konuşmamışlardır. (Şeriat ehlinden sadece sûfî olanlar bu mevzudan bahsetmişlerdir). Böylece şeriat ilmi iki kısma ayrılmıştır:

Bir kısmı fakihlere ve müftülere mahsus olup ibadetlere, âdetlere ve muamelelere dair olan umumi hükümlerdir, (*fıkıh* ilmi).

Diğer kısmı sûfîler zümresine mahsus olup sözü edilen mücahedenin icra edilmesi, bununla alakalı olmak üzere nefs muhasebesi yapılması, bu yolda ortaya çıkan (ruhî) zevklerden ve vecd hallerinden, bu hususta bir zevkten diğer bir zevke yükselmenin keyfiyetinden ve yine bununla ilgili olmak üzere sûfîler arasında kullanılan ıstılahların izahından bahsedilmesi gibi şeylerdir (*tasavvuf* ilmi).

İlimler tedvin edildiği ve fakihler (zahir uleması) fıkha, fıkıh usûlüne, kelâma, tefsire ve diğer mevzulara dair eserler yazdıkları zaman bu yolun ehli olan zevat da kendi tarîklerine dair eserler yazdılar. Bunlardan bazıları verâın ve yapılması ve yapılmaması gereken hususlarda (velileri) örnek edinerek nefs muhasebesi yapmanın hükümleri hakkında eserler yazdılar. Nitekim Hâris Muhasibî, *er-Riaye* isimli eserinde böyle yapmıştır. Diğer bazıları tasavvuf tarikinin âdabına bu yolun ehli olanların hallerindeki (mânevî ve ruhî) zevklere ve vecdlere dair eserler yazdılar. Nitekim Kuşeyrî, *er-Risâle*'de, Sühreverdî (Ömer b. Muhammed, öl. 632/1234) *Avarifu'l-maarif* isimli eserinde ve bunların emsali olan (Hucvirî, Kelabâzî, Serrac, Mekkî gibi) zevat da böyle yapmışlardır.

Gazalî (r.a.) *İhya* isimli eserinde bu iki hususun ve usûlün arasını telif etti. Bu eserde verâın (*asceticism*) ve iktidanın (selefî ve velileri örnek edinmenin) hükümlerini tedvin etti. Sonra sûfîlerin âdabını ve ananelerini beyan ederek ibarelerinde geçen ıstılahlarını şerh etti.

Bu suretle tasavvuf İslâm'da müdevven bir ilim (sistematik bir disiplin) haline gelmiş oldu. Halbuki daha evvel sadece bir ibadet (ve amel) tariki olup ona dair olan hükümler (bu tarikdeki) ricalin göğüslerinden telakki olunur (iken artık sûfîlik de sudûrdan sutûra intikal etmiş ol)du. Nitekim tefsir, hadis, fıkıh, fıkıh usûlü vesaire gibi yazı ile tesbit edilerek tedvin edilen diğer ilimlerde de bu hal vaki olmuştu.

Sonra bu mücahedeyi, halveti ve zikri umumiyetle his hicabının (*veil*) açılması ve Allah'ın emrinden olan âlemlere (âlemu'l-emr) vâkıf olunması hali takip eder. His sahipleri bunlardan hiçbir şey idrâk edemez. (Onun için his hicabının keşfi şarttır). (Menşe itibariyle) ruh işte bu âlemlerdendir. Bu keşfin sebebi de şudur; ruh, zahir histen bâtına, (dış idrâkten iç idrâke) dönünce, hissin halleri zayıflar, ruh ise kuvvetlenir, (satvet ve) saltanatı galip olur. Neşvüneması yenilenir. Bu hususta zikr (temrinleri) ona yardım eder. Zira ruhun neşvünema bulması için zikir gıda mesabesindedir. Sürekli olarak gelişen ve ziyadelik gösteren ruh şuhûd haline gelir. Halbuki daha evvel ilim halinde idi. (Bilinir olmanın üstüne çıkarak görülür hale gelir). His hicabı açılır ve bizatihi kendisi için mevcut olan nefsin varlığı gerçekleşir. (Ruh, zatının hakikatini kavrar). Bu ise idrâkin ta kendisidir. İşte bu durumda ruh, Rabbanî mevhibeler (ve lutuflara), ledünnî ilimlere ve ilâhî fetihlere doğru açılır. Hakikatinin tahakkuku itibariyle (ruhun) zatı ufuk-ı a'lâya, melekler âlemine yaklaşır. Ekseriya bu keşif (*remove*), mücahede sahibi olanlara ârız olur. Bu sayede bunlar, başkaları tarafından idrâk edilemeyen varlığın hakikatlarını idrâk ederler.

Keza yine bu zevat bir çok vakaları vukuundan evvel (his ve) idrâk ederler. Himmetleri (*minds*) ve nefslerinin kuvvetleri (*psychic powers*) sayesinde süflî varlıklarda tasarrufta bulunurlar. Bu gibi varlıklar onların irâdelerine itaat eder, (keramet). Sûfîlerin büyükleri ne o keşfe ne de bu tasarrufa (keramete) itibar etmezler. Hakkında konuşmaya memur edilmedikleri hiçbir şeyin hakikatini, (o şeyi keşfen bilseler dahi) haber vermezler. Tersine (gayr-i ihtiyari olarak) kendileri için vaki olan bu gibi (harikulade) şeyleri bir mihnet (ve zor bir imtihan *mekr*, *tribulation*) addederler. Başlarına böyle bir şey gelince de, ondan Allah'a sığınırlar.

Sahabe (r.a.) böyle bir mücahede hali üzere idi, sözü edilen kerametlerden en mükemmel bir şekilde haz ve nasip almışlardı, lâkin yine de bu gibi şeylere önem vermemişlerdi. Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali'nin (r.a.) faziletleri arasında bunun bir çok örnekleri vardır. Kuşeyrî *Risâle*'sinde hayat hikâyeleri anlatılan tasavvuf yolunun mensupları ve onlardan sonra bunların tariklerine tâbi olanlar bu hususta sahabeyi takip etmişlerdi.

Sonra müteahhirînden bir taife, dikkatlerini hicabın keşfine (hissî perdenin kaldırılmasına) çevirdi ve bu perdenin ötesindeki (gayb mahiyetindeki) idrâklerden söz etmeye önem verdi. Bu konuda onlar tarafından tutulan riyazet yolları ve usûlleri farklı biçimler aldı. Çünkü hissî kuvvetleri öldürme ve düşünen ruhu zikirle besle-

me, böylece nefsi mükemmel bir şekilde geliştirerek ve besleyerek esasen zatında var olan idrâkin nefs için hasıl olmasını temin etme hususundaki talim ve usûlleri farklı idi. Bu netice hasıl olunca, varlığın; nefs tarafından idrâk edilen şeylere inhisar ettiğini, vücudun zatlarını (ve varlıkların mahiyetlerini) keşfettiklerini, Arş'tan Ferş'e kadar bütün bu (zatların mahiyetlerini ve) hakikatlarını tasavvur ettiklerini zannettiler. Riyazetin suretini zikrettikten sonra Gazalî' nin (r.a.) *İhya* isimli eserinde anlattıkları böyledir (bk. *İhya*, III, 42, Riyazetü'n-nefs)[12].

Sûfîlere göre bahiskonusu keşf (ve his perdesinin kalkması) istikametten kaynaklanmadığı takdirde sahih ve kâmil olmaz. Zira (dinî ve ahlâkî mânada) bir istikamet üzere bulunmasalar bile aç kalan ve halvete çekilen kimselerde de keşf hasıl olabilir. Meselâ sihirbazlarda Hıristiyanlarda ve diğer riyazet ehlinde bu durum vardır. Bizim burada maksadımız sadece (dinî ve ahlâkî) istikametten neşet eden ve hasıl olan keşftir. Bunun misâli şudur: İçbükey veya dışbükey cilalı bir ayna bir maddenin karşısına getirildiği zaman hiç şüphe yok ki o madde bu aynada eğri olarak ve olduğundan başka türlü bir şekil alır. Şayet aynanın yüzeyi düz (ve müstakim) olursa, orada madde sahih bir şekil alır. İmdi belli bir takım (mânevi ve ruhî) hallerin kendisine intiba' (ve in'ikas) etmesi itibariyle nefs için istikamet, ayna için dümdüz satıh gibidir.

Sonraki mutasavvıflar bu çeşit bir keşfe önem verince süflî ve ulvî mevcudatın hakikatları, melek, ruh, arş, kürsi ve emsali şeylerin mahiyetleri hakkında konuştular (kendileriyle hemhal olmadıkları için) tarîkleriyle iştiraki bulunmayanların onların bu hususdaki zevklerini ve vecdlerini anlama konusunda idrâkleri yetersiz kaldı. O yüzden müftilerden kimi onları reddetti, kimi de (söz, hal ve hareketlerini teslim ve) kabul etti. Lakin bu yolda red ve kabul balısinde delilin ve burhanın hiçbir faydası yoktur, çünkü bu tarîk vicdâniyât (*intuitiv, ecstatic experience*) kabilindendir, (Akıl ve zahirî hislerle değil, kalp ve batınî hisleriyle idrâk edilir).

Tafsil ve tahkik

Aynı zamanda akâid âlimlerinden olan muhaddis ve fakihlerin sözleri arasında sık sık, "Allah Taâlâ mahlukâtına mübayindir", ifadesi geçer. Kelâmcıların sözlerinde, "O, yaratıklara mübayin de, muttasıl da değildir", ifadesi yer alır. Filozoflar ise, "Allah âlemin dahilinde de haricinde de değildir", derler. Sonraki mutasavvıflar da, "Allah mahlukâtla muttehiddir, (ittihad). Bu ittihad ya Allah'ın yaratıklara hulul etmesi mânasına gelir veya Allah mahlukâtın ta kendisidir, gerek küll olarak gerekse teferruat olarak ortada O'ndan başka hiçbir şey yoktur", (heme ûst), derler.

12 Sonraki sûfîlerin bu iddiaları filozofların tahakkümlerine yakın katıksız bir tahakküm ve delilsiz bir iddiadır. Belki filozofların davaları bizce akla daha yakındır. Zira onlardan delil istendikte lafzı malum ve mânası makul burhanlar ibraz ettiklerinden bu gibi şeyleri red veya kabul konusunda onlarla tartışmaya girilebilir. Ama bunlardan delil istendikte: "Biz bunu zevk ve vicdanla bildik, kalb gözü ile aşikâr bir surette gördük'. Sen de bizim derecemize geldiğin zaman müşahede edersin" derler. Sonra şeriatın zahirine muhalif bir takım sözler söylerler. Ve bunları, dindarlığına güvenilmez bir takım kimselere isnad ederler. Bunlarla münazara yapmaya mecal yoktur, bk. Cevdet Paşa trc. s. 88. Bu kısmın metin mi not mu olduğu belli değildir.

O halde bu mezheplerin (ve ekollerin) tafsilatını beyan edelim ve herbirinin hakikatini şerh edelim ki, mânaları vazıh bir surette ortaya çıksın. Biz deriz ki:

Mübayenet (*seperateness*, ayrı ve başka olmak) iki mânada kullanılır. Biri cihet ve hayyız (*sparce, direction*) itibariyle olan mübayenet ki bunun mukabili ittisaldir, (*connectedness*). Bu takdirde bu, görüş ya sarih olarak veya lüzum yolu ile mekânı iş'ar ve ihsas eder. (Ya açıktan, Allah bir mekândadır veya mekânda olması lazımdır, izlenimini verir). Birinci durum tecsim, cihete kail olmak kabilinden olan ikinci durum ise teşbihtir. (Mübayenet ve zıddiyet, bir tarafta Allah bir tarafta mahlukâtı vardır, mânasına geleceğinden ya açık veya kapalı olarak Allah için mekân ve cihet kabul etmek mânasını tazammun eder). Bu mânadaki mübayanetin (Allah hakkında) sarih olarak kabul edilmesi hususu bazı selef âlimlerinden nakledilmişse de bu naklin bundan başka bir mânaya gelmesi (ve ayrı bir izahının yapılması) da muhtemeldir. İşte bundan dolayı kelâmcılar sözü edilen mübayeneti reddederek (ve bazı selef âlimlerine rağmen) Allah'ın mahlukâta mübayin ve zıd olduğunu inkâr ederek şöyle demişlerdir: Bârî Taâlâ hakkında: O, mahlukâtına mübayindir veya muttasıldır, denemez. Çünkü bu (ifade) sadece mütehayyiz varlıklarda bahiskonusu olur. "Belli bir mahal ve zat, muayyen bir mâna (vasıf) ve bunun zıddı ile muttasıf olmaktan hâli olmaz" denilirse, deriz ki: Bu, başlangıç itibariyle (bir mahallin bir şeyle) ittisaf etmesinin sahih olması şartına bağlıdır. (Başlangıç itibariyle) bu ittisaf imkânsız ise, yukarıdaki mahzur sözkonusu olmaz. Aksine bu durumda (belli bir mahallin belli bir vasıf ve) mânadan da, onun zıddından da hali olması caiz olur. Nitekim cemad ve cansız madde hakkında, "O ne âlimdir ne câhildir, ne kadirdir, ne âcizdir, ne kâtiptir ne de ümmîdir" (kavrar veya kavramaz, suçlu veya suçsuzdur) denilir. (Demek ki, madde ilimle de, onun zıddı olan cehaletle de muttasıf olamamaktadır). Bu mübayenetle ittisalin sıhhati de, (mübayetin) medlulü tesbit edilirken söylendiği gibi cihette husul ve vucûd bulması şartına bağlıdır. Halbuki Barî Taâlâ bundan (ve cihette olmaktan) münezzehtir. (O halde Allah, mahlukâta mübayindir, sözü onun hakkında cihet ve mekan kabul etmeyi gerektireceğinden kullanılması caiz olmaz).

İmamu'l-Haremeyn'in *el-Luma'* isimli eserine yazdığı şerhte bu hususu bahiskonusu eden İbn Tilemsânî (Abdullah b. Muhammed öl. 658/1260); "Bârî Taâlâ hakkında; ne âleme mübayindir, ne âleme muttasıldır, ne âleme dahildir, ne âlemden hariçtir, denemez," demiştir. Mütehayyiz olmayan cevherlerin varlığını esas alarak, Allah âlemin dahilinde de haricinde de değildir (o ne âlemin içidir ne de dışıdır), diyen filozofların sözlerinin mânası da zaten bundan ibarettir. Kelâmcılar ise mütahayyiz olmayan (mücerred) cevherleri inkâr etmişlerdir. Zira (mekân, cihet ve cismaniyetten mücerred) bu çeşit cevherlerin mevcut olmalarından, sıfatların en özel olanında Allah'a müsavi olmaları lazım gelir. (Bu nevi mücerret cisimlerin de cihet ve mekândan münezzeh olmaları icab eder. Halbuki bu husus Allah'a has olan sıfatların en özel olanıdır). Bu mesele kelâm ilminde geniş bir şekilde izah edilmiştir.

Mübayenetin diğer manası "mugayeret ve muhalefettir". (Bu mânada olmak üzere) Allah hakkında: "Bârî Taâlâ zatı, hüviyeti, vücûdu ve sıfatları itibariyle mahlukâtına mübayindir" (*muhalefetun li'l-havadis*) denilir. Bunun mukabili "ittihad,

imtizaç ve ihtilâttır" (*Union, oneness, mingle, merge*). Bu mânadaki mübayenet hepsi hak ehli olan cumhur-i selefin, şeriat âlimlerinin (fukahanın), kelâmcıların, (Kuşeyrî'nin) *Risâle*'sinde bahiskonusu edilen eski mutasavvıfların ve onların mesleğine sülük edenlerin mezhebidir.

Vicdanî idrâklerini (ve batinî hislerini) ilmî, (mantıkî) ve nazarî bir hale getiren sonraki (veya muasır) mutasavvıflardan bir cemaat, Bârî Taalâ, hüviyeti, vücudu ve sıfatları itibariyle mahlukları ile muttehiddir, kanaatına varmışlardır. Umumiyetle Sokrat ve Eflatun gibi Aristo'dan evvelki filozofların mezhebinin de bu olduğunu iddia etmişlerdir.

Kelâmcıların, mutasavvıflara atfen kelâm ilminde naklettikleri ve reddetmeye koyuldukları ittihaddan kasdettikleri mâna budur, (ittihatçı mutasavvıflar ise) biri Hâlık'a, diğeri mahlûka ait olmak üzere ortada iki zat var da biri öbürünün yanında fâni olur veya küll cüzü ihtiva ettiği gibi biri öbürünü ihtiva eder, demek istemezler. Çünkü bu (ittihad değil, sarih bir mugayerettir) ve (ittihadçı) mutasavvıflar böyle bir mugayerete kail olmazlar. (Mutasavvıfların benimsedikleri ve özümledikleri) bu ittihad Hıristiyanların Hz. Mesih (a.s.) hakkında iddia ettikleri hululün (*incarnation*) aynısıdır. Kadîm ve ezelî bir varlığın muhdes ve fâni bir varlığa hulûl veya onunla ittihad etmesi itibariyle bu daha gariptir.

Keza bu ittihad İmamiye Şiîlerinin imamlar hakkında bahiskonusu ettikleri şeyin (ve hululün) da aynısıdır. Onların (yani ittihadçı mutasavvıfların veya şiadan İmamiyenin) ifadelerinde bu ittihad iki biçimde takrir ve tesbit edilmiştir:

Birincisi şudur: Kadîm ve ezelî varlığın zatı ister hisle, ister akıl ile idrâk olunan cinsten olsun bütün muhdes varlıklarda gizli (kâmin) dir. Kadîm zat, her iki surette (mahsusât ve makulât çeşidinden olan) muhdes şeylerle muttehiddir. Tüm muhdes varlıklar o zatın mazharlarıdır. Yani muhdes varlıkları var kılan ve ayakta tutan odur. Şu mânada ki o olmasa beriki varlıklar ademden ibaret olurdu. Hulûl ehli olanların (ve panteistlerin) reyi budur.

İkincisi ise mutlak vahdet ehli olanların (ve monistlerin) tarîkidir. Öyle anlaşılıyor ki bunlar hulûl ehli olanların ifadelerinden ittihadın (aklî) mânasına aykırı düşen gayriyeti (ve başkalığı) sezmişler, onun için kadîm ile mahlukât arasında zat, vücud ve sıfatlar bakımından bu gayriyeti kökten reddetmişler, his ve akılla idrâk olunan mezâhirin (ve haricî âlemin) gayriyeti konusunda, "Bunlar bir takım beşerî idrâkler olup vehimlerden ibarettir", diye mugalata yapmışlardır. Lâkin onlar burada kullandıkları vehim sözü ile "ilim, zan ve şek" sınıfına dahil bulunan, bu çeşit bilgilerden biri olan vehim sözünü kasdetmezler. Kasdettikleri yegâne şey şudur: "Hakikatte mezâhir (ve dış âlem) tümü ile yokluktan başka bir şey değildir, sadece beşerin idrâkinde vardır. Hakikatte zahirde ve bâtında kadim (ve ezelî) varlıktan başka hiçbir şeyin mevcudiyeti yoktur". Nitekim az sonra bu hususu imkân nisbetinde ifade edeceğiz.

Beşerî idrâklerde olduğu gibi, sözü edilen (gaybî) hususun aklen anlaşılmasında nazar ve istidlale dalmanın bir faydası yoktur. Çünkü bu husus ancak melekî idrâklerden (ve saf ruhanî âlemden) nakledilir. Bu ise fıtratan sadece nebilere ve onlar-

dan sonra da yine onların hidayetleri sayesinde evliyaya hasıl olur. Şu halde ilmî, (aklî ve mantıkî) usûlle böyle şeyler tahsil etmeye kasdedenlerin kasdı dalâletten başka bir şey değildir[13].

Nice kereler bazı musannifler, varlığın keşfî (*revelation*) ve ona ait hakikatlerin tertibi hususundaki mutasavvıfların mezheplerini, mezâhir (*manifestations*) ehlinin tariki üzere beyan etmeye girişmişler, fakat meseleyi daha zor anlaşılır –hatta gayet muğlak– bir vaziyete sokmuşlardır. Ancak yazdıkları eserler nazar, ilim ve ıstılah sahiplerine (ve onlarca yazılan eserlere) nisbetle, zorun da zoru denecek kadar müphem bir hal almıştır. Meselâ İbn Fâriz (Ömer b. Fârız öl. 632/1235) kasidesinin şarihi Fergânî (Saiduddin b. Abdullah, öl. takriben 700/1300), sözü edilen şerhin baş tarafına yazdığı dibacede böyle hareket etmiştir. (bk. Fergânî, *Müntehe'l-medârik*, İstanbul, 1293/1876) Fergânî varlığın failden sudûru ve tertibi hakkında der ki:

> "Varlık tümü ile, ahadiyetin (*unity*) mazharı olan vâhidiyet (*uniqueness*) sıfatından sâdır olmuştur. Bunların her ikisi de zat-ı kerimeden sudur etmişlerdir. Zat ise, başka bir şey değil, (saf ve halis) vahdetin (*oneness*) kendisidir". Onlar bu sudûra "tecelli" (*revelation*) ismini verirler. Onlara göre tecelli mertebelerinin ilki, zatın kendisine tecelli (ve zuhur) etmesidir. Aralarında nakledegeldikleri: "Ben gizli bir hazine idim, bilinmeyi arzu ettim. Onun için beni tanısınlar diye halkı yarattım", hadisine istinaden bu tecelli icat ve zuhur (ifade ve ifaze etmekle bir kemâl tazammun eder. (Çünkü icat ve zuhur bu tecellinin feyzi ve eseridir). Bu kemâl, varlığa ve hakikatların tafsiline tenezzül eden icattaki bir kemâldir. Mutassavvıflara göre bu (yani ilk tecelli) âlem-i meâni (*ideas*), âlem-i 'amâiye (*nubilous*) ve Hakikat-i Muhammediye'dir. (İlâhî) sıfatların, levhin, kalemin, bütün nebi ve resullerin ve Muhammed ümmetinden olan kâmil zevatın hakikatları hep burada mevcuttur. Bütün bunlar Hakikat-ı Muhammediye'nin tafsilinden ibarettir. Hazret-i Hebâiye'de (*atomic preresece*), bu hakikatlardan diğer bir takım hakikatler daha sadır olur. Bu da misâl (*ideas*) mertebesidir. Sonra bundan arş, sonra kürsi, sonra eflâk, (semalar), sonra unsurlar âlemi, sonra terkib âlemi sâdır olur. Bütün bunlar (menşe itibariyle) "retk" (*mending*, bitişme) (bk. Enbiya, 21/30) âlemindedir. Tecelli ettikleri (ve ortaya çıktıkları) zaman "fetk" (*rending*, ayrılma) âleminde mevcut olurlar". Fergânî'nin sözleri burada bitti.

Bu mezhebe *tecelli*, *mezâhir* ve *hadarât* (*revelation*, *manifestation*, *presences*) ashabının mezhebi ve mektebi ismi verilmektedir. "Filozofların, ukûl-ı aşere tertipleri gibi bir garip rey olarak bir takım tahayyulat ve evhamla mahlut olan müşahede ve vicdandan başka bu davalarını ispat edecek bir delil bir burhanları yoktur". (Cevdet Paşa trc.) Bu, müphem ve muğlak olması sebebiyle, nazar ehli olanların gereğini tahsil (ve doğruluğunu tahkik) etmeye muktedir olamadıkları bir sözdür. Zira müşahede ve vicdan (*vision*, *intuitive*) sahibi ile delil sahibinin sözleri arasında büyük bir mesafe vardır. Nice kere şeriatın zahiri ileri sürülerek (ittihadcı mutasavvıfların varlıklar hakkındaki) bu tertipleri reddedildi. Bu tertibe dair şeriatta herhangi bir delâletin bulunduğu bilinmemektedir. (Vahdet-i vücûdun durumu budur).

Aynı şekilde mutasavvıflardan diğer bir taife mutlak vahdeti (*absolute oneness*,

13 "Tafsil ve tahkik" arabaşlığından buraya kadar olan kısım Mısır ve Beyrut baskılarıyla Ugan tercümesinde yoktur.

monizm, vücudiye) kabul etme cihetine gittiler. Bu, hem taakkûtu ve hem de teferruatı itibariyle evvelkinden daha garip bir görüştü. Bunların bu hususta kanaatlarına göre tafsilatları itibariyle tüm varlığın bir takım kuvvetleri vardır. Mevcudatın hakikatleri, suretleri ve maddeleri bu kuvvetlerle kaimdir. Unsurların mevcudiyeti de ancak kendilerinde bulunan bu kuvvetlerledir. Keza unsurların maddesinin bizatihi kendisinde de bir kuvvet vardır ve o bu sayede mevcut olmuştur. Sonra mürekkep maddelerde de bu kuvvetler, terkibe esas teşkil eden kuvvetin zımnında olarak mevcuttur. Meselâ madenî bir kuvvet, maddedeki unsurların kuvvetlerini ihtiva eder. Ayrıca buna ilaveten onda madenî bir kuvvet daha vardır. Sonra hayvanî kuvvet, bizatihi kendisinde mevcut olan kendi kuvvetine ek olarak bir de madenî kuvvet tazammun eder. Hayvan karşısında insanî kuvvetin durumu da böyledir. Sonra felek (*firmament*), insanî, kuvveti tazammun eder ve buna ilaveten diğer bir kuvvet daha ihtiva eder. (Sırf manevî ve) ruhanî olan zatlarda da durum böyledir.

Tafsil bahiskonusu olmaksızın küllü (ve tüm kuvvetleri) kendinde toplayan, küllî ve cüz'î olarak bütün mevcudata yayılmış olan ilâhî kuvvettir. Bu kuvvet sadece zuhur veya gizlilik veya suret veya madde cihetinden değil belki her cihetten her şeyi kendinde toplamış ve onları ihata etmiştir. Şu halde küll vâhiddir ve o da zat-ı ilâhyenin kendisidir. Bir ve basit olan hakikat O'dur. O'nu tafsil eden sadece itibardır. (Varlığın tek olması hakiki, çok olması itibaridir). Hayvaniyetle insaniyet arasındaki münasebet buna misâldir. Görmez misin ki, insaniyette hayvaniyet de mündemiçtir ve onun mevcudiyetiyle bu da mevcuttur. İmdi mutasavvıflar bu durumu (ve mutlak vahdeti) zikr ettiğimiz gibi bazan her mevcuttaki cins - nev münasebeti şeklinde temsil etmekte, bazan da küll-cüz arasındaki münasebeti misâl olmak üzere ileri sürmekte ve bütün bunları yaparken de terkib ve kesretin her şeklinden dikkatle kaçınmaktadırlar. Onlara göre (kesreti ve terkibi) icab ettiren ancak vehim ve hayaldir.

İbn Dihâk'ın (Dehhâk Dehkâ, İbrahim b. Yusuf b. Mer'ah, öl. 611/1215) bu mezhebi anlatmak için söylediği sözlerden zahir olan şudur: Bunların vahdet meselesinde söyledikleri sözlerin hakikati renkler hakkında filozofların; "renklerin varlığı ışığın var olması şartına bağlıdır, ışık yok olunca renkler de hiçbir şekilde mevcut olmaz", demelerine benzemektedir. Keza duyularla idrâk olunan tüm varlıkların (mahsûsatın) mevcudiyeti hissî idrâkin var olması şartına, hatta akıl ve vâhime kuvveti ile idrâk olunan varlıkların (makûlâtın) mevcudiyeti de aklî idrakin var olması şartına bağlıdır. Şu halde mufassal olan varlığın tümü beşerî idrâkin var olması şartına bağlıdır. Demek ki, beşerî idrâkin külliyen yok olduğunu farz etsek, ortada mufassal (ve kesret halindeki) varlık bulunmayacaktır. Daha açıkçası (her şey) bir ve basit varlıktan ibaret olacaktır.

İmdi sıcak - soğuk, katılık - yumuşaklık, hatta arz, su, ateş, sema ve yıldızlar sırf onları idrâk eden duyu organları mevcut olduğu için mevcut olmuşlardır. Çünkü idrâk edilen eşyada (veya) idrâk eden kişide bulunan tafsilat (ve kesret, haddizatında) varlıkta yoktur. Bu tafsilat (ve kesret) sadece (ihsaslarda ve) idrâklerde mevcuttur. Şayet (tek olan varlığı kısımlara, cüzlere ve) bölümlere ayıran idrâk organları yok olsaydı, (kesret ve) tafsil de yok olur ve sadece bir tek idrâk mevcut olurdu ki bu da "ben"

(ene) den başka bir şey değildir. (İttihadçı mutasavvıflar) bu konuda uyuyanın halini nazar-ı itibara almaktadırlar. Şüphesiz ki, bir kimse uyuyup zahirî hissi kaybolunca, o bu halde iken sadece hayalin kendisi için vücuda getirdiği tafsil (ve kesret) müstesna, hisle bilinen her şey (ve bütün mahsûsâtı) kaybolmuş olur. Onlar derler ki, işte uyanık olan kimsede böyledir. O da bu idrâklerin tümünü, kendisinde mevcut olan bir nevi beşerî idrâkle tafsil (ve kesret üzere itibar) eder. (Tafsil ve kesret itibarî olup) onun idrâkinin kaybolduğu farz olunsa tafsil (ve kesret) de kaybolur. (İttihâdcı mutasavvıfların) vehm (*imaginary*) dedikleri şeyin mânası budur. Yoksa onlar bu kelime ile (ilim, zan ve şüphe gibi) beşere has idrâkler cümlesinden olan vehmi kasdetmezler.

İbn Dihâk'ın sözlerinden anlaşıldığı üzere onların görüşlerinin hülasası budur. Bu, gayet sakat bir reydir. Çünkü biz, gözlerimizden gaip olmakla beraber, ayrıldığımız bir memleketle varmak istediğimiz diğer bir memleketin varlığını yakînen ve katiyetle biliyoruz. Gölgeli semânın, yıldızların (yani bulutların üstünde kalan göğün ve yıldızların) ve bizden gaip olan sair şeylerin mevcudiyetini de bu şekilde biliyoruz, insan bunların varlığına kesinlikle hükmetmektedir. (Bu şekilde varlığı) yakînen malum olan hususlarda hiçbir kimse nefsi ile inadlaşamaz[14].

Bununla beraber bir de şu var: Sonraki mutasavvıfların muhakkik olanları derler ki: Keşf esnasında müride ve sâlike çoğu kere böyle bir vahdet tevehhümü (ve bütün varlıkları bir olarak hissetme hali) ârız olur. Sûfilere göre buna cem' (*combination*) makamı ismi verilir. Sonra sûfî bu makamdan yükselerek varlıkları birbirinden ayırd etme mertebesine ulaşır. Onlar buna da fark (*differentiation*) makamı tabir etmektedirler. Muhakkik olan arifin makamı budur. Onlara göre bir sâlik "cem' engeline" (akabetu'l-cem) mutlaka takılır; (onun bunu aşması şarttır. Halbuki) o, geçilmesi zor bir maniadır. Zira sâlikin o engelin yanından duraksamasından ve böylece bütün kazancını kaybetmesinden korkulur.

Böylece bu tarîkin ehli olanların mertebeleri açık bir şekilde ortaya konulmuş bulunmaktadır.

*
* *

Keşf ve hissin ötesi hakkında konuşan, sözü edilen sonraki mutasavvıflar, bu hususa kendilerini iyice kaptırmışlar, netice olarak bunların bir çoğu işaret ettiğimiz gibi hulûla ve Vahdet'e zâhip olmuş ve bununla kitaplar doldurmuştur. Meselâ Herevî (Abdullah b. Muhammed, öl. 481/1089) *Kitabu'l-makamat*'da ve diğer eserlerinde böyle yapmış, İbn Arabî, İbn Seb'in ile bunların talebeleri olan İbn Arif (Şemseddin Muhammed b. Afifuddin b. Süleyman Tilemsanî, öl. 688/1289), İbn Fârız ve Necmuddin İsrâilî (öl. 677/1278) de yazdıkları kasidelerde Herevî'ye tâbi olmuşlardır.

Bu mutasavvıfların selefleri olan zevat, bir mezhep olarak Allah'ın imamlara hu-

14 "Halbuki his hicabının keşf olunmasıyla ruhanî aleme muttali olup da evham ve hayalâttan salim olan bir sâlikin, marifet ummanında gark olmuş bir vaziyette, bu çeşit tahayyulattan hâli ve ârî, sâde, basit ve umumi bir idrâki olması lazım gelip bu surette ise tafsil ve tefrik ile mevcudatın hakikatlarını nasıl tayin edebilir? Ve söylediği sözler vehm mahiyetindeki avarızdan başka ne olabilir? Binaenaleyh bu nevi keşf sahibi kendisini itham edip ibadetine yönelmek haline müracaat etmelidir. Taki Allah onu hakikat mertebesine vasıl kıla", Cevdet Paşa trc. Metin mi not mu olduğu belli değil.

lûl ettiğine ve imamların ulûhiyetine itikad eden Rafizîlerden olan sonraki İsmailî (ve Batinî)lerle ihtilat etmişlerdi. Halbuki ilk Rafizîlerin böyle bir itikada sahip oldukları bilinmemektedir. Böylece her iki fırka (birbirinin tesiri ve telkini altında kalarak) hemmeşrep oldu. Söyledikleri sözler yekdiğerine karıştı. Akideleri birbirine benzedi. Mutasavvıfların sözlerinde "kutb'a" (*pole*) kail olma hali zuhur etti. Kutbun mânası "ariflerin başkanı" (reisu'l-ârifin, *cheif gnostics*) demektir. Onların itikadına göre Allah kutbun ruhunu kabz etmedikçe marifetteki makamında hiçbir kimse ona müsavi olamaz. Ruhunu teslim ettikten sonra, irfan ehlinden olan diğer bir zata makamını miras bırakır. İbn Sina *Kitabu'l-işarât*'ın tasavvuf bölümünde bu hususa temas ederek, "Hakk'ın dergâhı gayet yüce olduğundan rastgele herkesin yolu ona varmaz, sıra ile tek tek muttali olma hali müstesna, kimse gelişigüzel O'nu temaşa edemez", demiştir.

Fakat bu söz ne aklî bir hüccete ne de şer'î bir delile istinat etmez. Sadece hatabe (*rhetorica*) nevilerinden ibaret bir sözdür, imamların yekdiğerine vâris olmaları konusunda Rafizîlerin söyledikleri sözün aynısıdır.

Dikkat ediniz! Bu kavmin tabiatları (ve sonraki ittihadcı mutasavvıfların zihinleri) bu reyi Rafizîlerden nasıl çalmış ve onu kendilerine nasıl din haline getirmiştir!

Sonra (ittihadcı) mutasavvıflar bahiskonusu kutubtan sonra aynen Şianın *nükebâ* hakkında söyledikleri gibi bir tertip üzere *abdal*ın varlığına da kail olmuştur. Hatta (mutasavvıflar), tarîklerinin ve mesleklerinin bir esası haline getirmek üzere *tasavvuf hırkası*nı giyme hususunu (bir senetle yukarıya doğru) isnad ettkleri zaman varıp Hz. Ali'ye (r.a.) dayandılar. (Mutasavvıflar üzerindeki Şiî tesirini göstermesi bakımından) bu da o mânada bir şeydir. Zira ne giyim-kuşam ne de başka bir hal itibariyle sahabe arasında Hz. Ali'nin (r.a.) kendisine has bir tarîki ve mesleği yoktu. Daha doğrusu Resûlullah'tan (s.a.) sonra insanların en zahidi ve çok ibadet edeni Ebu Bekir ve Ömer (r.a.) idi. Bunlardan hiç birine din ve vera' itibariyle bir şey tahsis edilmemiş, bir hususiyet olmak üzere bunların hiçbirinden bize bir şey intikal etmemişti. Tersine din, vera', zühd ve mücahede hususunda istisnasız bütün sahabe aynı derecede örnek idi. Gidişatları ve hal tercümeleri buna şahiddir. Gerçi Şiîler bu hususta yaptıkları nakillere dayanarak diğer sahabeleri bir yana bırakarak belli bir takım faziletleri sadece Hz. Ali'ye tahsis etme hayaline kapılmışlardır. Lakin onlar bunu yaparken, kendilerince kabul edilen malum Şiî akidelerine göre hareket etmişlerdir.

Zahir olan şudur: Şia'dan olan İsmailiye (ve Bâtıniye) zuhur edip imamet ve ona râci olan malum meseleler hakkındaki sözleri ortaya çıktığı zaman Irak'taki mutasavvıflar zahirle bâtın arasında (İsmailîler tarafından kurulan dengenin ve) muvazenenin bir çeşidini iktibas ettiler. İmameti (ve hilafeti), şeriata inkiyad hususunda halkın sevk ve idare edilmesi haline getirerek, şeriatta da sabit olduğu gibi herhangi bir ihtilafın vaki olmaması için (zahirdeki) imama sadece bu vazifeyi verdiler. (Ümmet arasında ihtilafın vâki olmaması ve vâki olması halinde derhal ortadan kaldırılması için şer'an zahirde bir imama ve halifeye ihtiyaç vardır, dediler). Allah ile ilgili marifetin talim edilmesi (yetkisini) ise kutba verdiler. Zira kutub ariflerin reisidir. Zahirdeki imama teşbih ederek ve imamın, bâtın (âleminde) karşılığı ve dengi olsun diye bu vazifeyi sadece kutba verdiler. Zira marifetin medarı ve mihveri odur. (Böylece zahir âlemde

imam ve halife batın âleme ise kutb tek başlarına hükmettiler). Teşbihte mübalağa olsun diye "*abdalı*" da (Şiîlikteki imam nâibleri ve) nakibleri (nükeba) haline getirdiler.

Sözü edilen mutasavvıfların Fatimî (Mehdî) hususundaki sözleriyle buna dair olmak üzere kitaplarına doldurdukları, fakat mutasavvıfların selefleri tarafından hakkında müsbet ve menfi hiçbir şey söylemedikleri hususları dikkate alarak mezkûr meşale hakkında inceden inceye düşününüz. Bütün bunlar Şia ve Rafizîlerin sözlerinden ve mezheplerine dair yazdıkları kitaplarından alınmıştır.

"Hak olana hidayet eden Allah'tır". (Yunus, 12/35).

Zeyl

Endülüs'teki evliyanın büyüğü olan irfan sahibi şeyhimiz Ebu Mehdi İsa b. Zeyyad'ın sözlerinden meydana gelen bir bölümü burada bahiskonusu etmeyi münasip gördüm. Bu zat, Herevî'nin (Öl. 481/1089), *Kitabu'l-makamat*'ında (Menazilu's-sâirîn) geçen ve mutlak vahdete kail olma izlenimini veren veya nerdeyse bu hususu sarih bir şekilde ifade eden beyitlerle meşgul olur ve bunları tekrarlar dururdu. Bu beyitler şunlardır:

"Hiç bir kimse vâhid (olan Allah)'ı tevhid etmemiştir. Zira Onu tevhid eden herkes münkirdir. O'nun sıfatlarından bahsedenlerin tevhidi ikilikten (Herevî'ye ait esas metinde "tesniye" değil, "âriyet" geçer. Lakin İbn Zeyyad onu bu şekilde telaffuz etmiştir), ibarettir ki, onu bizzat vâhid (olan Allah) iptal etmiştir. Bizzat kendisini kendisinin tevhid etmesi (hakiki) tevhiddir. Onu tavsif edenin O'na verdiği sıfat mülhitliktir".

İbn Zeyyad (r.a.), Herevî'yi mazur göstermek maksadıyla derdi ki: "Vâhid olan Allah'ı tevhid eden herkes münkirdir", ifadesindeki "cuhudu ve münkirliği" ve "O'nu tavsif edenin O'na verdiği vasıf ve sıfat mülhitliktir," ifadesindeki "ilhâd" kelimesini halk müşkil bulmuş, bu beyitleri çirkin görmüş, onun için bunları söyleyen şahsa yüklenmişler ve kendisini hafife almışlardır... Fakat biz şu (sûfîler) taifesinin reyi üzerine deriz ki: Mutasavvıflara göre tevhidin mânası, bizatihi kıdemin subût bulmasıyla bizatihi hudûsun fena bulmasıdır. (Ayn-ı kıdem sabit olunca, ayn-ı hudûs müntefi olur). Tüm varlık bir tane hakikat ve bir tek benlik (ve kab)tir. Sûfîlerin büyüklerinden olan Ebu Said Harrâz (Ahmed b. İsa, öl. 286/899), "Hak zahir ve bâtın olanın aynıdır", demiştir.

Mutasavvıfların görüşüne göre (bir tek olan) bahiskonusu hakikatte taaddüdün (kesretin) vukuu ve ikiliğin mevcudiyeti gölgelerin suretleri, (aks-i) sada, ve görünen belli bir şeyin (aynadaki muhtelif) görüntüleri mesabesinde olan hazarat-ı hams (veya hislerin mevcut olduğu seviye) itibariyle (bir hayal ve) vehimdir. Kadının aynından ve zatından hariç olan şeyler araştırıldığında yokluktan ibaret oldukları görülür. "Allah vardı, O'nunla birlikte hiçbir şey yoktu", ifadesinin mânası da budur ve onlara göre Allah, şimdi de aynen evvelce olduğu gibidir. Resûlüllah (s.a.) tarafından tasdik olunan Lebid'in, "Dikkat ediniz, Allah müstesna her şey bâtıldır," sözünün manası da budur.

Bu hususta mutasavvıflar derler ki: Kim Allah'ı tevhid ve tavsif ederse, a) Bir muvahhid-i muhdes –ki o kendisinden ibarettir, b) Bir de tevhid-i muhdes ki o da kendi fiilinden ibarettir, c) Bir de muvahhed-i kadîm, ki O'da mabuddur kabul etmiş olur. Halbuki biraz evvel zikredildiği üzere tevhidin mânası bizatihi hudûsun fâni olması (ve ayn-ı hudûsun intifası) idi. Ayn-ı hudûs ise şu anda sâ bit ve hatta müteaddit olarak mevcut olduğundan

(zımnen) tevhid inkâr edilmiş olup dava dahi kâziptir, demektir. Bu durumun misâli şudur: Belli bir evde bulunan iki kişiden biri diğerine; "Bu evde senden başkası yoktur", deyince diğeri, lisan-ı hal ile, "Bu söz ancak sen yok olduğun takdirde sahih olur", der. (Allah'ı tevhid eden ve la mevcûde illallah diyen muvahhide Allah; bu sözün ancak sen ve fiilin olan tevhid olmadığı zaman sahih olur. Aksi halde bu, tevhid değil tesniye, hatta teslis olur, bu ise inkâr ve ilhaddır, der) .

Muhakkiklerden biri, (Mutasavvıfların); "Zamanı Allah yaratmıştır", şeklindeki sözleri için demiştir ki: "Bu sözler kökleri itibariyle çelişkilidir. Zira zamanın yaratılması da bir fiil olup bu fiilin de bir zaman içinde vukua gelmesi zaruri olduğundan bundan evvel de başka bir zamanın bulunması icab eder", (ve böyle teselsül edip gider). Ancak onları buna sevk eden yegâne sebep, dar olması yüzünden kelimelerin hakikatları anlatmada yetersiz ve dilin, hakikatların hakkını hakkıyla ifadeden âciz oluşudur. İmdi mûced mûcidin, (muhdes muhdisin, muvahhid muvahhadın) aynı olduğu tahakkuk edip mâsiva külliyen yok olduğu (hudûs tamamiyle ortadan kalktığı) vakit, zatî ve hakiki tevhid sahih olur. Mutasavvıfların, "Allah'ı, Allah'tan başkası bilmez ve tanımaz", demelerinin mânası da budur.

Bir kimsenin üzerinde (dünyevî) alâmetler ve eserler bulunduğu halde Hakk'ı tevhid etmesinde bir mahzur yoktur. Zira bu durum ancak "Ebrârın hasenatı mukarrebûnun seyyiâtıdır", sözü kabilindendir. Çünkü (Rusûm ve âsârın bekası, dinî bir) kayd altında olmanın, ubudiyetin ve çift olmanın (biri Hâlık, diğeri mahlûk iki varlığın) lazimesidir. Fakat cem makamına yükselen bir kimsenin hakkında bu (rüsum ve asarın bekası) bir eksiklik olur. Zira o, mertebesini idrâk etmekte ve bilmektedir ki, bu eksiklik, ubudiyetin icabı olan bir telbis (ve hile) olup şuhûd (ve Allah'ı temaşa hali) onu ortadan kaldırmakta ve aynulcem' hali de onun hudûs kirini temizlemektedir. Bu kanaatla en ziyade ileri gidenler, mutlak vahdete inanan ve "Her itibara göre marifetin medarı, vâhid (olan Allah)'a varmaktır", görüşünde olanlardır.

Bu beyitler, en yüksek makama teşvik, tenbih ve dikkat çekme maksadıyle şairden sadır olmuştur. Bu makamda (kulluğun şartları ve halleri içinde) çift olma durumu ortadan kalkar ve mutlak tevhid, hitap ve ibare olarak değil, ayn olarak hasıl olur. Kim (bu tevhid hususunda teslimiyet gösterirse müsterih olur. Bu tevhidin hakikati bir kimse ile niza yapar (ve onu rahatsız eder) ise o kimse (Allah'ın) "Ben kulumun işiten kulağı, gören gözü..." olurum, kudsi sözü ile ünsiyet bulur. Şayet (esas) mânaları bildiyseniz, artık lafızlarda ve ifadelerde münakaşa - tartışma olmaz. Bunu bir küll olarak ifade edecek olan şey şu tavrın fevkindeki bir hususun tahakkuk etmesidir ki, ona dair ne konuşulur ne de ondan haber verilir. Bu meseleye bu kadar işaret etmek kâfidir, bu gibi yerlerde derine gitmek (gerçeği görmeye engel olan) bir perdedir, Mutasavvıfları (hulûl ve ittihada delâlet eden) malum sözleri söylemeye iten şey de zaten budur.

Şeyh Ebu Mehdi b. Zeyyad'ın sözleri burada bitti. Bu sözleri, Vezir İbn Hatîb'in (Muhammed b. Abdullah öl. 776/1374) mahabbete dair yazdığı ve (*Ravzatu*) *et-ta'rif bi'l-hubbi'ş-şerif* adını verdiği kitabından naklettim. Gerçi bu sözleri şeyhimiz Ebu Mehdi'den defalarca işitmiştim. Lakin kendisi ile görüşmeyeli uzun bir süre geçtiği için kitaptan nakletmeyi, daha iyi bir tesbit ve zabt için uygun gördüm.

Muvaffak kılan Allah'tır[15].

15 "Zeyl" arabaşlığı altında verilen bu kısım Mısır ve Beyrut baskılarıyla Ugan tercümesinde yoktur. Aynca bk. İbn Hatib, *Ravzatu't-ta'rif*, s, 498 (Mısır 1968).

*
* *

(Mutasavvıfları red ve kabul hakkında miyar): Fakih ve müftülerin çoğu, sözü edilen sonraki mutasavvıfların yukarıda geçen görüşlerini ve o çeşitten olan kanaatlarını reddetmeye koyuldular. (Bu konuda daha ileri giderek) reddiyelerini (tasavvuf) tarîkinde önlerine çıkan her şeye teşmil ettiler. Lâkin hak olan, bu hususta onların bunlarla olan tartışmalarını mufassal bir şekilde ortaya koymaktır. Mutasavvıflar şu dört konuda konuşmuşlardır:

1. Mücahedeler ve (ondan) hasıl olan (manevî ve ruhî) zevk ve vecd halleri ve işlenen ameller hakkında nefs muhasebesi üzerine konuşmak. (Bu hususları müzakere etmelerinden maksat da) makam haline dönüşen ve birinden üstteki diğer birine çıkılan bahiskonusu zevklerin hasıl olmasıdır. Nitekim bu hususa temas etmiştik.

2. Rabbanî sıfatlar, arş, kürsî, melekler, vahiy, nübüvvet, ruh, görünen ve görünmeyen bütün varlıkların hakikatları, yukarıda geçtiği gibi mucidinden sudur etmeleri itibariyle ekvânın terkibi (tertibi) ve tekevvünü gibi gayb âleminden olarak idrâk edilen hakikat ve keşf (ilham) üzerinde konuşmak.

3. Türlü türlü kerametlerle ekvânda ve âlemlerde vâki olan tasarruflar üzerine konuşmak.

4. Önde gelen sûfîlerden sudur eden ve zahir itibariyle (şer'î ahkâma muhalif olduğu intibaını ve) vehmini veren, tasavvuf ıstılahında "şatahât", (vecd ve cezbe halindeki ifadeler, *ecstatic utterances*) tabir edilen, zevahiri müşkil olan ve onun için bir kısmı merdut, bir kısmı güzel ve bir kısmı müevvel olan lafızlar üzerinde konuşmak. (İşte sûfîler bu dört husus üzerinde konuşmuşlar, bunları araştırmışlar, açıklamışlar ve tatbik etmişlerdir).

Mücahedeler, Makamlar ve bunların neticesi olarak hasıl olan (ruhî ve vicdanî) zevkler ve vecd halleri yine bunların sebep ve tedbirler konusunda gösterdiği ihmalden dolayı nefs muhasebesi yapma üzerine (sûfilerce), söylenen sözlere hiçbir kimsenin karşı çıkmaya hakkı yoktur. Onların bu hususlaki (vicdanî ve ruhî) zevkleri sahihtir. Bu zevkleri (yaşamak ve nefste) tahakkuk ettirmek, saadetin tâ kendisidir.

Mutasavvıfların kerametleri, mugayyebattan haber vermeleri ve kainatta tasarrufta bulunmaları hususunda söylenen sözler, sahih ve inkâr edilmez bir husustur. Bir kısım âlimler, bu hususları da inkâr etmeye meyletmişlerdir. Fakat bu doğru değildir. Gerçi Eş'arî imamlarından üstad Ebu İshak İsferâinî, (şayet velilerden kerametin zuhuru sahih olsaydı "kerametin ayırt edilemez bir biçimde mucize ile karışması icab ederdi", diye bir hüccet ileri sürmüştür ama, Ehl-i sünnetin muhakkik âlimleri, tahaddîyi öne sürerek ikisinin arasındaki farkı göstermişlerdir. Tahaddî (meydan okuma, *challenge*), Peygamberin (vahiy olarak Allah'tan) getirdiğine uygun tarzda (ve onu tasdik edecek şekilde) mucizenin vukubulması davasıdır. Bunlar derler ki: Yalancının davasına muvafık biçimde, mucizenin vâki olması imkânsızdır. Çünkü mucize, sıdk üzerine (ve peygamberin doğru sözlülüğüne) aklî bir şekilde delâlet eder. Zira mucizenin zatî sıfatı tasdik (edilir olması)dır. Şayet mucize yalancının elinden vâki olsa, zatî sıfatı değişmiş olur ki, bu da mümkün değildir. Buna ilave olarak varlık

(âlemi), bahiskonusu kerametlerden çoğunun vukuuna şahitlik eder. Bunun için onu inkâr etmek bir çeşit inatçılıktan başka bir şey değildir. Sahabe ve selefîn bir çoğu için bu gibi şeyler vâki olmuştur. Bu, malum ve meşhur bir husustur.

Keşfe (ilhama), ulvî varlıkların hakikatlarının kavranmasına ve kâinatın sudûrundaki tertibe dair (mutasavvıflarca söylenen) sözlere gelince, bu hususta onlara ait sözlerin ekserisi bir nevi *müteşâbih* sayılır. Çünkü bu gibi şeyler onlara göre vicdanidir, (sezgi ve iç hisle bilinir). Halbuki vicdanî (*intuitive experience*, bâtın hissi) olmayanlar, bu hususta mutasavvıfların (ruhî) zevklerinden çok uzak kalırlar. Lisan ve kelimeler, onların bundan maksatlarının ne olduğuna dair bir delâlet (ve işaret) vermez. Çünkü kelimeler, herkesçe bilinen malum hususları ifade etmek için vaz' olunmuştur. Bunun ekserisi de hisle (bilinen ve) idrâk edilen cinstendir. Şu halde mutasavvıfların bu hususta sözlerine ilişmemeliyiz. Müteşâbih (nasları tefsir etmeden) terk ettiğimiz gibi bu sözleri de (izah etmeden) olduğu gibi bırakmalıyız. Allah, bir kimseye bahiskonusu ifadeleri, şeriatın zahirine muvafık bir biçimde anlama kabiliyetini nasip ederse, ne mutlu ona!

Şatahat tabir edilen ve (şeriatın alıkâmına muhalif olma intibaını ve) vehmini veren, ve bundan dolayı da şeriat âlimlerinin mutasavvıfları muahaza etmelerine vesile olan ifadelere gelince; bilmek gerekir ki, bu hususta mutasavvıflar hakkında insafla verilecek olan hüküm şudur: Mutasavvıflar, (vecde gelip) histen gaip olan kimselerdir. Varidat (ve fuyuzat) kendilerine mâlik olduğu için, kasdetmedikleri şeylerden bahsetmektedirler. Gaybet ehli olan (sekr ve vecd halindeki) bir kimse (dinî hitaplara) muhatab değildir. O, cebir altındadır ve mecbur mazurdur. Onun için, fazileti, (şer'î alıkâma ve selefe) iktida hali malum olan mutasavvıfların bu ve emsali sözleri (ve halleri) güzel bir maksatla yorumlanır. Şüphe yok ki, vecd hallerinin ifade edilmesi güçtür. Zira bu halleri ifade için kelimeler vaz' olunmamıştır. Bayezid-i Bistamî ve emsali zevata vâki olan (ruhî hal) budur.

Fazileti malum ve meşhur olmayan bir kimseye gelince, o kendisinden sadır olan bu çeşit sözlerden dolayı muaheze edilir. Çünkü onun sözünü te'vil etme cihetine bizi sevk eden bir şey açık olarak önümüze çıkmamıştır.

Hissinde hâzır ve hali kendisine mâlik değilken (bir vecd, sekr ve gaybet hali yokken) bu nevi sözler söyleyenler de muahaza edilir. Bundan dolayıdır ki fıkıh âlimleri ve büyük sûfîler, Hallac'ın katline fetva vermişlerdir. Çünkü o, huzurda (şuur sahibi) ve haline mâlik iken konuşmuş (ve ene'l-Hak demiş)tir. En iyi bilen Allah'tır.

Mutasavvıfların selefi olup Kuşeyrî'nin hayat hikâyelerini anlattığı zevat, daha evvel de işaret ettiğimiz gibi İslâm'ın seçkin şahsiyetleri idi. Bunlar, ne hicabın keşfine ne de bu çeşitten bir idrâke haris ve istekli idiler. Onların bütün düşünceleri güçleri yettiği nisbette (şer'î alıkâma ve selefe) iktida ve ittiba hali üzere olmaktı. (Maksat edinmedikleri halde) kendilerine bu çeşitten (bir keşf ve keramet hali) ârız olunca, ondan yüz çevirir ve onu hiç de gözlerinde büyütmezlerdi. Hatta bu gibi şeylerden şiddetle sakınır ve bu hususta şu kanaati beslerlerdi: "Bu (keşf ve keramet halleri, insanı aslî maksattan geri bırakan) bir takım engeller ve ibtilalardır. (Keşf ve il-

ham denilen şey) nefsin idrâklerinden bir idrâk olup hâdis ve mahluktur. Mevcudat insanın idrâkine inhisar etmez. Allah'ın ilmi gayet geniş, halkı son derece büyüktür. Hidayete en fazla mâlik olan (ve insanları irşad etme hususiyetine en çok sahip olan) da onun şeriatıdır". (Bu görüşte olan ilk sûfîler gaybtan) idrâk ettikleri şeylerden hiç bahsetmezlerdi. Tersine bu hususa dalmayı mahzurlu görüp, sohbetlerine devam edenleri, keşifleri açıldığı (ve gaybı bilmeye engel olan his perdeleri ortadan kalktığı) zaman, bu konuya dalmaktan ve orada duraklamakdan kendilerini menederlerdi. Daha açıkçası, keşf halinden evvel his âleminde (şer'î ahkâma) iktida ve ittiba itibariyle hangi vaziyette iseler, (keşiften sonra da) o tarîke o biçimde titizlikle bağlı kalırlar, sohbetlerine devam eden yoldaşlarına da sıkı bir şekilde bu yolu takip etmelerini emrederlerdi. Bir müridin ve sâlikin hali işte böyle olmalıdır!

Doğruya muvaffak kılan (ve hakikat-ı hali en iyi bilen) Allah'tır[16].

16 İslâm cemiyetinde meşruiyeti tartışma mevzuu olan, bazı çevrelerin içten gelen bir samimiyetle benimseyip hararetle savunduğu, buna karşı diğer bazı çevrelerde aynı derecedeki samimiyetle nefret edip şiddetle reddetdikleri tasavvuf konusunda İbn Haldun'un ne dediği ve ne demek istediği gayet ehemmiyetlidir. O bu konudaki fikirlerini evvelâ *Şifau's-sâil*'de (Bu eser *Tasavvufun mahiyeti* adıyla tarafımızdan tercüme edilip yayımlanmıştır, 1977) sonra *Mukaddime*'nin bu ve diğer bölümlerinde ifade etmiştir. İbn Haldun'un kaleminin ürünü olduğunda hiç şüphe bulunmayan *Şifau's-sâil* köklü ama makul ve mantıklı bir tasavvuf aleyhtarlığı, *Mukaddime*'de ise ona nazaran daha gerçekçi ama mutedil ve ölçülü bir tasavvuf aleyhtarlığı vardır. Ancak bu aleyhtarlık tasavvufun ilk şekline ve ilk sûfîlere karşı değil, sonradan ortaya çıkan tarikatçı ve tekkeci, bilhassa vahdet-i vücudçu ve nazarî tasavvufa karşıdır. Bu ölçüde felsefî tasavvufun aleyhinde olmak İbn Haldun'un sisteminin icabıdır. Onun başka türlü hareket etmesi adeta imkansızdı. Bu karşı oluş, bilhassa bedevîlik - hadarîlik şeklindeki çift cemiyet telakkisinin mantıkî ve zaruri sonucudur. Şöyle ki:
İbn Haldun selef ve sadr-i evvel dediği ilk müslümanlar dönemini yani sahabe, tabiûn ve etbau't-tâbiîn zamanını bedevîliğin gâlip ve hâkim olduğu bir çağ olarak nitelemiştir. Bu dönemde başlangıçtan başlamak üzere İslâm cemiyetinde manevî, ruhî ve sırrî bir hayatın mevcut olduğunu, her dinin mutlaka bir sırrî tarafı bulunduğunu şüphesiz ki İbn Haldun herkesten daha iyi biliyordu. Kur'an ve sahih hadislerde olduğu gibi bilhassa Hz. Peygamber'in şahsında tezahürlerini gördüğümüz İslâmın kendisine has olan ruhanî ve manevî hayatı, daha sonra da sahabe, tabiûn ve etbau't-tâbiîn tarafından yaşanarak ve yaşatılarak devam ettirilmiştir. Bu dönemdeki ruhî ve mânevî hayatın bariz vasfı sadelik, tabiîlik ve müessiriyet idi. Bu mânadaki sırrîlik İslâm tasavvufunun özünü teşkil ediyordu. İslâmın özünde var olan bu sırrîlik önce zühd sonra sûfîlik şeklini almıştı. Gerçi hem zühd hem de ilk sûfîlik hareketi üzerinde dış kaynaklardan gelen tesirler varlıklarını hissettirmişlerdi. Ama bu tesirler hiçbir zaman hakiki manadaki İslâm sırrîliğine tamamen hâkim olup onu kendi maksat ve gayelerine tevcih edememişlerdi. Haricî unsurlar ve tesirler var olmakla beraber tasavvufun hâkim ve galip unsuru İslâm idi. Bundan dolayı İbn Haldun gerek zühd hareketini gerekse ilk sûfîlerin elinde şekillenmiş olan sûfîlik cereyanını İslâma yakın bulmuştu. Bu mânada olmak üzere zühd, takva, vera, ihlas ve nefs muhasebesi esasına dayanan Muhasibî'nin *er-Riaye*'sindeki tasavvufa ve onun biraz daha geliştirilmiş, keşfle desteklenmiş şekli olan Kuşeyrî'nin *Risâle*'sindeki tasavvufa yakın bir alaka duymuştur. Ona göre İslâm adına müdafaa edilebilecek tasavvufun azami sınırı budu. *İhya* bu iki farklı tasavvuf mesleklerini birleştirmiştir. Bedavet vasatında ve şartlarında vücut bulmuş olan sade ve tabiî İslâm sırrîliği Hicaz bölgesinden ayrılıp Bağdat, Şam ve Mısır gibi eski medeniyetlerin merkezleri olan hadaret vasatına ve şartlarına intikal edince acaba hal ne olacaktır? Şüphesiz ki Hicaz mıntıkasından gelen manevî hayatla, asırlardan beri burada hâkim olan ve hadarîlerin ruhlarına kök salan manevî hayat evvela çatışma, sonra uzlaşma cihetine gidecektir. Gerçekten de öyle olmuştur. İlk zamanlarda yabancı kaynaklardan önceleri sızarak, sonraları akarak gelen tasavvuf cereyanı başlangıçta seri ve kesin bir biçimde reddedilmişti. Ama her sahada hadarîlik bedevîliğe

hâkim olurken bu sahada durumun başka türlü olması esasen ictimaî açıdan mümkün değildi. Gerçekten de başlangıçta kâfir olduğuna hükm edilerek idam edilen Hallac'ın tasavvuf anlayışı Mevlanâ ve Yunus gibi sonraki mutasavvıflar tarafından hararetle müdafaa edilirken bunlara pek ses çıkaran olmamış veya çıkan seslere kimse kulak asmamıştır. Bu bakımdan bilhassa vahdet-i vücûdun tesiriyle gelişen tasavvuf anlayışını, gayr-i İslâmî mahiyetteki hadarî dindarlığın ve ruhanî hayatla İslâmın ilk şeklinde mevcut olan sade ve tabiî dindarlığa ve mânevî hayata hâkim olması şeklinde anlamamak için hiçbir sebep yoktur. Artık hadarîler İslamın ilk şeklinde mevcut olan dindarlıkla iktifa edip tatmin olmak istemeyeceklerdi. İşte bunun sonucu olarak sade ve tabiî his ve heyecanlardan ibaret olan hakiki İslâm sırrîliği tesirini yitirerek yerini muğlak ve sun'î inanış, düşünüş ve görüşlerden ibaret olan soysuzlaşmış, yozlaşmış ve bozulmuş bir dindarlığa bırakmıştır.

Bu suretle İslâm dindarlığı öylesine çarpıtılmış ve o biçimde gayesinden saptırılmış oldu ki bir daha onu hakiki manasıyla ve umumi bir şekilde yaşamak ve yaşatmak kabil olmadı. Hatta umumiyetle Haşevîlik yani bir çeşit maddecilik sayılıp şiddetle reddedildi. Birbirine karşı olan kelâm ve tasavvuf sistemleri, ilk İslâm dindarlığını Hâşevîlik saymada kolayca birleşti. Buna karşı Selefîlerin "Kelâm İslâm akaidini ve fikriyatını, tasavvuf ise ibadet, amel ve manevî hayatını bozmuştur" demeleri de boşuna değildir. Yalnız İbn Haldun'da bozulma tabirinden maksat tamamiyle menfî mana değildir. Ona göre sütü yoğurt yapmak için bir bozulmanın varlığı zaruridir. Yoğurttan yağ ve ayran, sütten peynir de böyle elde edilir. İşte bedevî dindarlığının fesada uğramasından hadarî dindarlığının hasıl olması da böyledir. İbn Haldun gerek tasavvufun mahiyetini araştırırken gerekse doğuşunu ve gelişmesini incelerken Gazalî'den de istifade ederek dikkate değer görüşler ileri sürmektedir. Şeriatın iki çeşit ilme ayrıldığını bunlardan birinin sûfîlere, diğerinin müftü ve fakihlere has olduğunu söylemesi, ictimaî değerlerin farklılaşmasını göstermesi bakımından kayda değer bir görüştür. Bugün tasavvufun doğuşu ve gelişmesi önce zühd devri sonra ilk sûfîler sonra tarikatların zuhuru sonra vahdet-i vücûdun meydana çıkması şeklinde bir tarihî seyr içinde tetkik edilmektedir. Asl olan naslarda var olan tabiî ve sade dindarlık olduğuna göre hadarîliğin tesiriyle bu sadeliğe ve tabiîliğe ilave olunan her şey İbn Haldun'a göre bir bozulma sayılacaktır. Gerçekten de ilk zühd hareketi, dış kaynaklardan gelen tesirleri haber veren bir bozulma keyfiyetini ihtiva ediyordu. Daha sonra tasavvuf doğunca İslâm dindarlığının esasını teşkil eden amel ve ahlâk ikinci plâna itilerek marifet ve hakikat denilen bilgi konusu birinci derecede önem kazandı, ki bu da bir bozulmadan başka bir şey değildi. Ancak bu bozulmalara rağmen bu dönemlerde hakiki ve aslî İslâm dindarlığı öz benliğini muhafaza ettiğinden dış kaynaklardan gelen tesirler fazla zararlı olmuyordu. Fakat tarikatların ortaya çıkışı ve tekke teşkilatı çapı daha geniş olan bir bozulmanın habercisi oldu. Bu dönemde İslâm dindarlığı ve sırrîliği, dinî hayatın faal unsuru olma vasfını kayb ederek pasif bir unsur haline gelmişti. Sadece şeklen resmî bir varlığı mevcuttu. İslâm cemiyetinin ruhanî hayatına yön ve şekil veren gerçek unsur ecnebi ve haricî idi. Her ne kadar bu durum da bir bozulmanın delili ise de asıl bozulma hareketi hulûlcü ve ittihadçı tasavvuf cereyanının yani vahdet-i vücûdçu (*panteist*) ve vahdet-i mutlakacı (*monist*) tasavvuf mesleklerinin ortaya çıkmasıyla zuhur etti. Bu dönemdeki tasavvufun İslâm ile ilgisi ancak şekilde ve satıhta kalmıştı. Bu tasavvuf bir çok noktada hatta daha önemlisi esasta İslâmın ruhuna zıt düştüğünden bozulmanın boyutları son haddine ulaştı, naslar üzerinde yorum diye tahrifata varan te'viller yapıldı. Kur'an, hadis ve Hz. Peygamber'in hayatı da bu telakkilere bağlı olarak yeni baştan yorumlanıp değerlendirildiğinden artık İslâm bütünüyle bu inanış ve düşünüş şekillerine boyun eğmiş oldu. Mehdilik kutup, gavs, evtad, efrad, büdela ve kırk erenler gibi isimler verilen ve Ricalu'l-gayb adı verilen inançlar hep bu dönemdeki mutasavvıfların muhayyilesinin ürünü yani bozulmuş tasavvuf anlayışının eseridir. Bol bol kerametler, kurtı ilham iddiaları, maddî âlemde tasarruf, ölülerle irtibat kurma, melek ve cin gibi manevî varlıklarla temasa geçme, evliyayı takdis edip onun esrarengiz gücüne itikad etme, maişeti dahi mutad ve tabii yollardan temin etmeyip himmet ve dua ile temin etme bu dönemin tasavvufuna hususiyet veren keyfiyetlerdir. Bu dönemin tasavvufu bir yandan kuvvetli bir şekilde Şiîliğin ve batınîliğin tesirinde kalırken diğer taraftan kimya, simya, sihir ve müneccimlik gibi esrarlı ve asılsız ilimlere gömülmüştü. Artık bu karışma neticesinde tasavvuf denilen cereyanın içinde İslâmî olan unsurları ve esasları arayıp bulmak gerçekten imkânsız olmuştu.

XVII. Rüya tabir etme ilmi

Şer'î ilimlerden olan bu ilim, ilimler sanatlar haline gelip, âlimler bunlara dair eserler yazdıkları sırada İslâmda ortaya çıkmıştır. Rüya ve onu tabir etme (*interpretation*, yorumlama) hususu, halefte olduğu gibi selefte de mevcut idi. Hatta bu husus, İslâm öncesi dinî cemaatlarda (kırallıklarda) ve milletlerde de var olagelmiştir. (Meselâ Yunan rüya tabircisi Artemidorus'un Arapçaya çevrilen eseri, bk. İstanbul Üniversitesi ktp. Ay. Nu. 4726) Ancak bu hususta Müslüman rüya tabircilerinin söyledikleriyle iktifa edildiği için, eskilerin rüya tabirleri bize ulaşmamıştır. Her neyse, beşer nevinde rüyanın mutlaka mevcut olduğu ve zaruri olarak tabir edildiği muhakkaktır. (Meselâ) Kur'an'da da geçtiği üzere doğru sözlü (ve sıddik) bir zat olan Yusuf (a.s.) rüya tabir ederdi, (bk. Yusuf, 12/43, 44). Keza Hz. Peygamber'in (s.a.) ve Hz. Ebu Bekir'in (r.a.) rüya gördükleri sahih hadislerde nakledilmiştir.

Rüya, gayba ait idraklerden bir idrâk (ve o âlemi idrâk etme vasıtalarından bir vasıta)dır. Hz. Peygamber (s.a.) bir hadislerinde: "(Sâdık ve) sahih rüya, nübüvvetin 46 cüzünden bir cüzdür" diğer bir hadiste ise; "Mübeşşirâtdan (ve gayb âleminden verilen müjdelerden) sâlih bir şahsın gördüğü veya diğer bir şahsın onun hakkında gördüğü rüya-ı sâdıkadan başka bir şey kalmamıştır", buyurmuşlardır.

Vahiy namına Hz. Peygamber'de (s.a.) ilk önce görülen şey rüya idi. Gördüğü her rüya mutlaka sabah aydınlığı gibi (apaçık olarak doğru) çıkardı. Hz. Peygamber (s.a.) sabah namazını kıldıktan sonra cemaata döner ve ashabına, "içinizden bu gece rüya gören biri var mı?" diye sorardı. Onlara bu hususta sual sormasının sebebi, İslâmın galip geleceğine ve izzet bulacağına dair onlar tarafından görülen rüyada vâki olan şeyler (ve manevî işaretler) ile sevinmek (çevresindekileri de sevindirmek) idi.

Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*'un önsözünde "Horasan uleması, Irak'ta medreselerin ilk defa açıldığını haber alınca, bu müesseselerin açılmasıyla artık dinî ilimler ölmüştür deyip kalkmışlar, ölen ilmin cenaze namazını kılmışlardı" diye yazar. Aynı şeyi tarikat ve tekke için de söylemek mümkündür. Bunlarda da manevî ve amelî hayatı öldürmüşlerdir. Çeşitli vesilelerle ifade ettiğimiz gibi İslâm dindarlığı ve sırrîliği üzerinde geniş çaplı tebeddülata ve tahrifata yol açan, bedevî dindarlığı ve sırrîliği yerine hadarî dindarlığını ve sırrîliğini ikame eden tasavvufun doğuşu ve muhtelif safhalardan geçerek gelişmesi her şeyden evvel ictimaî bakımdan kaçınılmazdı. Bundan korunmak da imkânsızdı. Bedevî dindarlığına nazaran bir bozulma sayılan hadarî dindarlığı ictimaî ihtiyaçlardan doğmuştu. Ancak her zaman ictimaî hayata faydalı olmamıştı. Gerileme ve çökme döneminde bu mânadaki tasavvuf İslâm cemiyetinin başına bela olan bir meslek haline gelmişti. Bizim burada söylemek istediğimiz İbn Haldun'un bedavet ve hadaret sistemine bağlı kalarak tasavvuf meselesinin tetkik edilmesi halinde ulaşılacak neticelerin ictimaî ve dinî bakımdan oldukça ehemmiyetli olduğu meselesidir. Bugün tasavvuf ictimaî bir hareket olarak ele alınıp gelişme seyri ona göre tetkik edilse şüphesiz ki çok sıhhatli, isabetli ve gerçekçi neticelere ulaşılabilir.

Mesela İbn Zur'a'nın Haris Muhasibî'ye, Vahidî'nin Sülemî'ye İbn Cevzî'nin Gazalî'ye, Ali Karî'nin İbn Arabî'ye olan muhalefetleri bu bakımdan ele alınsa bütün bunların bir bozulma hadisesi karşısındaki tepkilerden ibaret olduğu görülür. İbn Haldun bütün bu hususları *Şifau 's-sâil*'de açık ve sert, *Mukaddime*'de ise nisbeten yumuşak ve umumi hatlarla ortaya koymuştur. Selefîlerin İbn Haldun'u takdir etmelerinin yegâne sebebi onun felsefî, nazarî ve mücerret bir hal alan tasavvufa olan muhalefetidir.

Rüyanın gaybı idrâk etme vasıtası oluşunun sebebi şudur: Kalbî ruh (kalbteki ruh) latîf bir buhar halinde, et olan kalp çukurundan çıkarak atar damarlara ve kanla beraber bütün bedene yayılır. (İnsandaki) hayvanî kuvvetlerin fiilleri ve ihsası o sayede kemâl bulur. Beş duyu organı vasıtasıyla fazla tasarrufta bulunması ve zahirî kuvvetlerin sevk ve idaresi yüzünden ona, (kalbî ruha melal ve) bitkinlik gelir. Beden sathını, malum olduğu üzere gecenin serinliği bürür. İşte o vakit kalpteki merkezine doğru bedenin her tarafından gerisingeri çekilir. Tekrar faaliyete geçebilmesi için (üzerindeki yorgunluğu ve bıkkınlığı atarak) bu suretle istirahata geçer. O yüzden dış duyu organları tümden muattal olur. Daha evvel bu eserin baş tarafında da geçtiği gibi uykunun ve uyumanın mânası budur. Sonra sözü edilen kalbî ruh, (kalbin ruhu) insandaki akıllı ruhun (ruh-ı âkıl, *rational spirit*) bineğidir. Akıllı ruh, emir (ve gayb) alemindeki her şeyi, zatiyle idrâk eder. Çünkü onun hakikati ve zatı idrâkin kendisidir. Onun gayba ait idrâkleri taakkul etmesine engel olan şey, içinde bulunduğu beden, cismanî kuvvetler ve hislerle meşguliyet perdesidir. Eğer bu perdeden hâli olup ondan tecerrüd etse, ayn-ı idrâk olan hakikatına döner, ve idrâk edilebilir her şeyi idrâk eder. Şayet ondan kısmen tecerrüd edecek (ve cismaniyetten sıyrılacak) olsa, meşguliyetleri hafifliyeceğinden, tecerrüd ettiği miktarda kendi (ruhanî) âleminden mutlaka bir anlık (*lemha, glimpse*) idrâke sahip olur. O bu halet içinde iken, en büyük şâğıl olan zahirî his şâğılları tümüyle hafifler. Böylece orada bulunan kendi (ruhanî) âleme layık idrâkleri kabul edebilme istidadını kazanır. Kendi âleminden idrâk edeceği şeyi idrâk edince (bunlarla birlikte) bedenine döner, (bedene dönmek zorundadır). Çünkü bedeninde bulunduğu sürece cismanîdir, ve (bu âlemde) cismanî idrâk vasıtaları olmadan, faaliyette bulunmak onun için mümkün değildir.

Bilgi elde etmeye yarayan cismanî idrâkler (ve melekeler) sadece beyinle ilgilidir. Bunlardan, faal (mutasarrıf) olan hayaldir. (Muhayyile) o hissî suretlerden bir takım hayalî suretler çıkarır. Sonra bunları, nazar ve istidlal esnasında kendilerine ihtiyaç duyulan vakte kadar muhafaza etmek üzere hafızaya sevk eder. Aynı şekilde nefs de o hayalî suretlerden diğer bir takım ruhî-aklî suretler tecrid eder. Böylece tecrid hissi (mahsûs) olandan aklî (makul) olana yükselir. İkisi arasındaki vasıta ise hayaldir. Onun için nefs, kendi âleminden idrâk edeceği şeyleri idrâk ettiğinde, bunu hayale ilkâ eder.

O da bunu, kendisine münasip düşen bir suretle şekillendirdikten sonra onu müşterek hisse sevk eder. Bunun üzerine uyku halinde bulunan şahıs bunu mahsus, (hissî, cismanî ve maddî) imiş gibi görür. Böylece idrâk, aklî ruhtan hissî idrâk seviyesine inmiş olur. Ve yine hayal ikisi arasında vasıta olur. Rüyanın hakikati budur.

Bu ifadelerden, "doğru çıkan düş" (*rüya-yı sâliha*) ile "asılsız olan karmakarışık düş" (*adgas-ı ahlâm, confused*) arasındaki fark sizin için zahir olmalıdır. Şüphe yok ki bunların hepsi de uyku halinde hayalde (muhayyilede) mevcut olan suretlerden ibarettir. Ancak bu suretler (*pictures*) eğer (onları) idrâk eden aklî ruhtan inmişse, bu rüyadır. Yok eğer uyanıkken, muhayyilenin hafızaya tevdi ettiği suretlerden alınmışsa, bu da adgas-ı ahlâm (denilen karmakarışık ve asılsız düş)dür.

Malum olsun ki rüya-yı sâdıkanın doğruluğuna delâlet ve sıhhatına şehadet eden bir takım alâmetler vardır. Öyleki rüya gören şahıs uyku esnasında (bu alâmetler ve işaretler vasıtasıyle) Allah tarafından kendisine bir müjdenin verildiğini hisseder.

Birinci alâmet, rüya gören şahsın derhal uyanmasıdır. Çok derin bir uykuda bile olsa, sanki acele olarak his âlemine dönmek istercesine hemen uyanır. Çünkü (gaybtan) ona ilka olunan idrâk o kadar ağır (ve o derece kuvvetlidir) ki, bu halet karşısında nefs his âlemine, bedenî gaile ve cismanî meşguliyetlerle dolu olacağı bir halete kaçmak zorunda kalır.

Diğer bir alâmet, mezkûr idrâkin devamlı ve sabit olmasıdır. Çünkü bu rüya bütün teferruatiyle onun hafızasına nakşedilmiştir. Hiçbir şekilde yanılma ve unutma hali ona yol bulamaz. Onu hatırlamak için düşünmeye ve hafızasına müracaat etmeye hiç ihtiyaç duymaz. Daha doğrusu uyandığı zaman görmüş olduğu rüyayı zihninde, aynen müşahede ettiği gibi taze ve canlı olarak muhafaza eder. Onun hiçbir teferruatı kaybolmaz. Çünkü ruhî idrâk, zaman içinde geçmez, zihinde bir tertip üzere olmaz. Tersine bir anda ve defaten hasıl olur. Evet adgas-ı ahlâm denilen (ve şuur altına hapsedilmiş olan fikir, duygu ve düşüncelerin şuur üzerine vurmasından ibaret olan asılsız) rüya zaman içinde geçer. Söylediğimiz gibi bu çeşit rüyalar dimağın kuvvetlerinde yer alır ve muhayyile kuvveti onu hafızadan alarak müşterek hisse gönderir. Bedenin fiilleri zaman içinde geçtiğinden idrâk bir tertip dahilinde vukua gelir. Sıra ile kimi önce, kimi sonra zihne gelir. Beynin kuvvetlerine ârız olan unutma hali ona da ârız olur. Halbuki nefs-i natıkanın idrâkleri hiç de böyle değildir. O zaman süreci içinde geçmez, bir tertibi de yoktur. Nefse intiba ederek ona nakş olunan bütün idrâkler bir andan daha kısa bir sürede ve defaten vücuda gelir. Bazan rüya gören şahıs, uyandıktan sonra da rüya uzun müddet hafızasında (canlı ve taze olarak) baki kalır ve ilk idrâkin kuvvetli olması halinde gaflet sebebiyle asla fikirden uzaklaşmaz. Şayet bir rüya, uykudan uyandıktan sonra ancak düşünülerek ve üzerinde durularak hatırlanabiliyor ve tekrar hatırlanınca da birçok tafsilatı unutuluyor ise, o çeşit rüya (aslı faslı olmayan ve) adgas-ı ahlâm denilen bir rüyadır.

Bahiskonusu rüya-yı sadıkanın alâmetleri aynı zamanda vahyin hususiyetleridir. Nitekim Allah Taâlâ, "Ya Muhammed, sana inen vahiy hususunda acele edip dilini hareket ettirme, şüphe yok ki, onu toplamak ve okutmak bize aittir. Biz okuduğumuz zaman onun kıraatini takip et. Sonra onun beyanı da bize aittir" (Kıyamet, 75/16), buyurmuştur.

Rüyanın vahiy ve nübüvvetle bir münasebeti vardır. Onun için sahih bir hadiste; "Rüya nübüvvetin 46 cüzünden bir cüzdür" buyurulmuştur. Bundan dolayı rüyanın mümeyyiz vasıfları ile nübüvvetin mümeyyiz vasıfları arasında da bu miktarda bir münasebet mevcut olmuştur. İmdi bu nükteleri nazar-ı dikkatten uzak tutmamak lazımdır. Bunun izahı da bahsettiğimiz hususta ibarettir: "Ve Allah dilediğini yaratır"[17].

17 Malum olsun ki rüyayı sâdıka..." diye başlayıp buraya kadar devam eden 5 paragraflık kısım Mısır ve Beyrut baskılarıyla Ugan tercümesinde yoktur.

Rüya tabir etmenin mânasına gelince. Bilmek lazımdır ki aklî ruh, idrâk edeceği şeyi idrâk edip, bunu muhayyileye gönderdiği ve muhayyile de ona bir suret verdiği zaman, o idrâki az çok onun mânasına münasip düşen suretler dahilinde şekillendirir. Meselâ aklî ruh, en muazzam sultanın manasını idrâk edince muhayyile onu deniz suretinde şekillendirir veya düşmanlığı idrak ettiğinde muhayyile bunu yılan suretinde tasvir eder. Şayet rüya gören şahıs uyandığı zaman kendi haline dair hiç bir şey bilmiyor ve sadece bir deniz veya yılan gördüğünü hatırlıyorsa, rüyayı tabir eden zat, denizin hissî bir suret olduğuna ve idrâk olunan mânanın onun ötesinde bulunduğuna kesinlikle kanaat getirdikten sonra teşbih ve temsildeki kuvvetle nazar edip idrak olunan mânayı tesbitte kendisine yardımcı olacak diğer bir takım karinelerle de istidlalde bulunarak; meselâ der ki: Denizden maksat sultandır. Zira o, muazzam bir şeydir. Onun için sultanı ona teşbih etmek münasip düşer.

Aynı şekilde verdiği zararın büyüklüğünü dikkate alarak düşmanının yılana teşbih edilmesi uygun düşer. Keza kadınlar da kab kabilinden olduklarından onları da (ev eşyasına ve) kablara benzetmek muvafık olur. Ve bunun emsali çoktur.

Bazan (rüyada) görülen şey sarih olur. Vâzih ve aşikâr olduğundan veya idrâk olunan mâna ile onun benzeri olan suret arasında yakın bir münasebet bulunduğundan bu çeşit rüyalar tabire muhtaç olmaz. Bundan dolayı sahih bir hadiste; "Rüya üç çeşittir. Allah'tan olan rüya, melekten olan rüya ve şeytandan olan rüya," denilmiştir. İmdi Allah'tan olan rüya sarih olup tabire ihtiyaç göstermez. Melekten olan rüya, rüya-yı sâdıka olup tabire muhtaçtır. Şeytandan olan rüya ise adgas-ı ahlâmdır.

Şunu da bilmek gerek: Ruh, idrâk ettiği şeyi muhayyileye gönderdiğinde, muhayyile mutad his kalıplarına dökerek ona bir suret verir. Çünkü muhayyile hissin mutad kalıplarda idrâk etmediği bir şeye hiçbir şekilde bir suret veremez. Onun için anadan doğma âmâ olana, sultanı deniz, düşmanı yılan ve kadını kab - kacak şeklinde tasvir edemez, tecessüm ettiremez. Zira o böyle bir şey idrâk etmemiştir. Belki muhayyile bu gibi şeyleri o şahsa, onun işiterek ve koklayarak idrâk ettiği şeylere benzeyen ve münasip düşen bir biçimle tasvir eder. Onun için tabir yapan bir kimsenin bu gibi şeylere dikkat etmesi (ve hataya düşmekten kendisini koruması) lazım gelir. Zira çok kere bu gibi şeyler sebebiyle tabir karışır ve tabire esas olan kanun bozulur.

Bilinmelidir ki, *tabir ilmi*, küllî kanunlara ve umumî kaidelere dair bir bilgi olup rüyayı tabir eden şahıs kendisine hikâye edilen hususların ibaresini ve te'vilini bu kanun ve kaideler üzerine bina eder. Meselâ (muabbirler bir yerde) deniz padişaha delâlet eder, der; başka bir yerde deniz gayza ve öfkeye delâlet eder, derler; diğer bir yerde ise deniz derde ve musibete delâlet eder, derler. Yine onlar meselâ bir yerde yılan düşmana delâlet eder; başka bir yerde yılan sır saklayan şahıstır, diğer bir yerde de yılan hayattır, derler ve buna benzer bir takım şeyler söylerler.

İmdi muabbir (*interpreter*) sözü edilen küllî kanun ve umumî kaideleri hafızasına iyice yerleştirir. Herbir yerde rüyaya en layık olmak üzere mezkûr kaidelerin tayin ettiği karinelerin gereğine göre tabir yapar. Bahiskonusu karinelerden bazısının menşei uyanıklıkta bazısının kökü uykuda olur. Diğer bir kısmının kaynağı kendisinde yaratılan hassa sebebiyle muabbirin nefsinde doğan (ve tuluat kabilinden olan) şeyler olur.

"Bir kimse niçin yaratılmışsa o şey o kimseye kolaylaştırılır". (Bir kimsede fıtratan rüya tabir etme istidadı varsa o kimse bu işi kolaylıkla yapar).

Öteden beri bu ilim selef arasında nakledilegelmiştir, Muhammed b. Sîrîn (öl. 110/770) bu konuda ulemanın en meşhuru idi. Buna dair olan kaideler ona istinaden yazılmış. Halk bu kanunları çağımıza kadar birbirinden nakledegelmiştir. Ondan sonra bu ilme dair eser telif eden Kirmanî olmuştur.

Daha sonra muahhar müellifler bu ilme dair birçok eserler yazmışlardır. Bugün çağımızda, Mağrip ahalisi arasında rağbette olan, Kayravan ulemasından İbn Ebu Tâlib Kayravanî'nin *el-Mümti'* ve diğer eserleridir. Sâlimî'nin (Muhammed b. Ahmed b. Ömer) *Kitabu'l-işare*'si de bu konuya dair kısa ve çok faydalı bir eserdir. Tunus'taki hocalarımızdan İbn Râşid'in *Merkabetu'l-ulyâ*'sı da böyledir. Bu nübüvvet nuru ile ışık saçan bir ilimdir. Zira ikisi arasında bir münasebet vardır ve rüya, vahyi idrâk etme ve alma vasıtalarından biridir. Nitekim bu husus sahih bir hadiste bu şekilde sabit olmuştur.

"Gaybı bilen Allah'tır" (Maide, 5/108-116).

XVIII. Aklî ilimler ve çeşitleri

Fikir sahibi olması itibariyle insan için tabii olan aklî ilimler (ulûm-ı akliye, *intellectual sciences*) muayyen bir dinî cemaata (ve millete) mahsus değildir. Tersine bütün dinî cemaatlar, (ümmetler ve milletler) tarafından bu çeşit ilimler üzerinde düşünülmüştür. Bunları öğrenme araştırma hususunda (tüm milletler ve ümmetler) eşittirler. Âlemde umran varolalıdan beri bu ilimler insan nevinde varolagelmiştir. Bu ilimlere felsefe ve hikmet (*philosophy*, *wisdom*) ilimleri denilmiştir. Dört çeşit ilim ihtiva eder:

1. Birincisi **mantık** (*logic*) ilmidir. Bu, ortada mevcut olan malum hususlardan meçhul maksatların (kıyas ve istidlal yoluyla) elde edilmesi konusunda zihni hatadan koruyan bir ilimdir. Faydası, zatî ve arazî tasavvurât ve tasdikât (veya mevcudât ve onun avârızı) itibariyle, nazar ehli olan bir kimsenin nazarı ile araştırdığı hususta hatayı doğrudan ayırt etmesidir. Böylece o, fikrini son haddine kadar kullanarak kâinatta hakkın hakikatına (ve mahiyetine) müsbet ve menfî olarak vâkıf olur.

2. Bundan sonra (mantıkçı) filozoflar ya cisimlerin unsurları ve bunlardan oluşan maden, bitki, hayvan, felekî cisimler, tabiî hareketler, kendisinden hareketler neşet eden nefs (can) vs. ler gibi hissi varlıklar ve maddi şeyler üzerinde durur ve düşünürler ki bu fennede aklî ilimlerin ikincisi olan **tabiî ilim** (ilm-i tabii, *physics*) ismi verilir.

3. Veya düşünme ve araştırma, tabiat ötesi (maverâ-i tabiat, *metaphysics*) ruhanî hususlara dair olur. Aklî ilimlerin üçüncüsü olan bu fenne **ilm-i ilâhî** (ilahiyat, *theology*) ismi verilir.

4. Dördüncü ilim, kemiyetleri (*mekadir*, *measurements*) araştırmaktır. Bu da dört çeşit ilim ihtiva eder ve **matematik ilimler** (teâlim veya ulûm-ı riyaziye) adını alır.

Matematik ilimlerin birincisi **geometri** (hendese) dir. Bu ilim, mutlak olarak kemiyetleri (*mekâdir*, *quantities*) inceler. Kemiyetler de ya sayılır olmaları bakımından

"süreksiz" (*munfasıl, constitute*) olur veya (geometrik şekillerde olduğu gibi) "sürekli" (*muttasıl, continuouns*) olur. Bunun da ya bir buudu veya iki buudu veya üç buudu olur. Birincisi "çizgi" (hat), ikincisi "yüzey" (satıh), üçüncüsü "cism-i talim" (geometrik cisim, *mathematical solid*)dir. Gerek bu kemiyetler, gerekse bunlara ârız olan şeyler ya zatları veya yekdiğerine olan nisbetleri itibariyle incelenir.

Matematik ilimlerin ikincisi **aritmetik**tir. Bu ilim, aded (sayı)den ibaret olan süreksiz kemiyetlere dair olan bilgidir. Sayıların da bir takım özellikleri ve sayılara lahık olan belli bazı arazlar mevcuttur.

Matematik ilimlerin üçüncüsü **mûsikî**dir. Bu da seslerin ve nağmelerin yekdiğerine olan nisbetlerini bilmek ve bunları adetle takdir etmekten ibaret olan bir ilimdir. Bunun faydası ve semeresi ise, müzikal melodileri (elhan-ı teganni ve usûl-i terennüm) bilmektir.

Matematik ilimlerin dördüncüsü **heyet** ilmi (*astronomy*)dir. Feleklerin (ve semaların) şekillerini tayin etmek, gerek seyyarelerden olsun gerekse sevâbitten olsun bütün yıldızların adedini tesbit etmek, bu hususu her semaya (*spheres*) ait olmak üzere mevcut olan ve müşahede edilen, "semaların dönüşü, doğru gidişi, yönelişi ve gerilemesi" (rucû, istikamet, ikbal, idbar) gibi semavî hareketler cihetinden giderek bilmeye teşebbüs etmektir.

Esas felsefî ilimler bunlardır. Bunların sayıları yedidir. Mantık, hepsinden önce gelir. Sonra tealim (ve kemiyet ilimleri) gelir. Bunların başında aritmetik, sonra geometri, sonra astronomi, sonra mûsikî gelir. Daha sonra fizik (tabiiyat, müsbet ilimler) ve metafizik (ilahiyat) vardır. Bunların herbirinden bir dal olarak çıkan bir takım ilim şubeleri daha vardır. Tıp, tabiiyatın dallarındandır. Hesap ilmi (*calculation*), feraiz (mirasın taksim hesabı), muamelât (*business*) da ilm-i adedin (ve matematiğin) şubelerindendir. Zîc (ezyâc) astronomi ilminin dallarındandır. Zîc, ihtiyaç duyulduğu zaman yıldızların bulundukları yerlere vakıf olmak için onlara ait hareketlerin hesabına ve bunun düzeltilmesine (ve düzenlenmesine) yarayan bir takım kaidelerden ibarettir, **ilm-i ahkâm-ı nucûmiye** (*astrology*) de yıldızların tetkik edilmesiyle ilgili ilim dallarındandır[18].

Şimdi biz sonuna kadar bunlardan teker teker bahsedeceğiz.

Bilmek lazımdır ki, tarihleri hakkında malumat sahibi olduğumuz kavimler içinde bu ilme en fazla ehemmiyet veren İslâmdan önceki iki büyük millettir: İran ve Rum (Persler ve Grekler), bize kadar ulaşan (tarihî) bilgilere göre onlarda ilim pazarları revaçta ve rağbette idi. Çünkü bunlar umranca ilerlemişlerdi. İslâmdan önce ve İslâm çağında devlet ve saltanat (hâkimiyet ve iktidar) onlara aitti. O yüzden sözkonusu (aklî ve felsefî) ilimler, onların âfâkında ve şehirlerinde deniz gibi coşmuştu.

Keldanîler (Babilliler) ve onlardan evvel Süryanîler ve çağdaşları olan Kiptîler sihre, nucûma (astroloji) ve bu gibi konulara tâbi olan (büyü ile alâkalı) tesirlere, ve tılsıma ehemmiyet vermişlerdi. Pers ve Rum'dan (Yunan kökenli) olan kavimler bu

18 Ecram-ı ulviyenin ecsâm-ı sufliye üzerindeki tesirlerini konu edinmesi bakımından nucûmun ahkâmı, ilmini fiziğin şubesi olarak görenler de vardır.

gibi şeyleri onlardan öğrenmişlerdi. Özellikle bunlardan Kıptîlerde (bu çeşit konularla ilgili olan) bilgiler denizi dolmuş taşmıştır. Nitekim (vahy-i metlûv olan) Kur'an'da Harût - Marût kıssası (Bakara, 2/102) ile (Firavun'un hizmetindeki) sihirbazlar hikâyesi yer almıştır. Yukarı Mısır'daki mabetlere (Berabi) dair halkın (veya ilim adamlarının) naklettikleri haberlerden malum olan da budur. Sonra yekdiğerini takiben muhtelif din mensupları tarafından bu husus mahzurlu ve haram sayıldı. O yüzden bu konu ile ilgili ilimler, sanki hiç yokmuş gibi zeval buldu ve muattal oldu. Sadece bu çeşit sanatları (ve fenleri) meslek edinenler tarafından nakledilegelen bir takım bakiyeleri kaldı ki, bunun da sıhhatini (ve aslına uygunluğunu) en iyi bilen Allah'tır. Bununla beraber şeriat, onların zuhuruna karşı asılı bir kılıç olarak ortada durmakta ve (bir ilim dalı olarak) ihtiyar (veya ihtibar, yani araştırılmalarına) mâni olmaktadır.

(Babillilerin halefleri olan, onların ilim ve medeniyetlerinin varisi bulunan Persler ve) İranlılarda bahiskonusu aklî ilimlerin şanı ve önemi büyük ve sahası genişti. Çünkü Perslerin hanedanlığı muazzam ve mülkleri aralıksız (bir şekilde devam etmiş) idi. Söylendiğine göre sözü edilen ilimler ancak İskender'in Dârâ'yı (Darius) katletmesi üzerine Perslerden Yunan'a intikal etmişti. İskender, Keyânîleri (Achaemenid Empire) mağlup etmiş ve bunun üzerine Perslerin elinde bulunan hadsiz hesapsız kitapları ve ilimleri elegeçirmişti. (Fakat ilimlerin Yunan'da ilerlemesi İskender'den önceki tarihlere rastlar). Bununla beraber İran toprakları Müslümanlar tarafından fethedilip orada bir çok kitap bulununca (İran'daki İslâm ordusu başkomutanı) Sa'd b. Ebu Vakkas, Ömer b. Hattab'a mektup yazarak kitapların durumu ve ganimet olarak Müslümanlara tevzi edilmesi hakkında izin istedi. (Onlardaki ilimlerin Müslümanlara nakl ve neşri hususunda izin istemek zımnında mektup yazdı). Hz. Ömer ona; "*Onları suya atınız* (ve böylece imha ediniz. Şayet onların muhtevası rehber, hidayet ve) *irşad ise, Allah bizi bundan daha iyi irşad eden bir şeyle irşad etmiştir.* (Bu eserlerdeki ilimler mürşid ise, Kur'an ve hadis ondan daha iyi mürşiddir). *Şayet dalâlet ise, onlara karşı Allah bize kâfidir;*" diye yazdı. Bunun üzerine onları suya veya ateşe attılar. Böylece (Keldanîlerin, Babillilerin ve onların varisleri olan) Perslerin ilimleri bize kadar ulaşamadan mahvolup gitti[19].

Rum'a gelince, ilk önce bunlardaki hanedanlık Yunanlılara aitti. Sözü edilen ilimlerin onların arasında geniş bir yayılma sahası vardı. Bunlardan esâtin-i hikmet (felsefenin sütunları, *pillars*) denilen Pisagor, Empodokles, Sokrat, Eflatun, Aristo ve emsali meşhur şahıslar bu ilimlere vakıf bulunuyorlardı. Bu ilimlerin taliminde bilhassa Meşşaîlerden (*Peripatetics*) olan Revakiyun (*Stotics*) tarafından güzel bir usûl takip edilmişti. (Revakîler hakkında az şey bilen Müslüman müellifler umumiyetle onları Meşşaîlerden sarih olarak ayırt edemezlerdi). Stoacılar, iddialarına göre kendilerini güneşten ve soğuktan muhafaza eden revaklar altında (ders) okurlardı. Bunların ileri sürdüklerine göre onların bu hususdaki talim senetleri ve silsileleri tâ Lokman Hekim'den beri aralıksız bir şekilde Sokrat-ı Denn'e (veya Hipokrat-ı Denn, ya-

19 Bu hususta geniş bilgi için bkz. Corci Zeydan, *Tarih-i temeddün-i İslâm*. İst. 1329, III, 74, 84. Bkz. bu kitap; 204; *Keşfu'z-zunun*: I, 33, 679; *Mizanu'l-Hak*, s. 8.

ni şarab fıçısına –Barrel– oturan, "hum-nişîn-i şarab" daha doğrusu şarab küpünde yaşayan Kelbî filozof Diogenes'dir. Fakat Diogenes öbürleriyle karıştırılmaktadır), sonra onun talebesi Eflatun'a, sonra onun şakirdi Aristo'ya, sonra onun talebesi İskender Aphrodisias'a, Themistius'a ve daha başkalarına ulaşmıştır.

Aristo, Pers hükümdarına karşı zafer kazanarak onların mülkünü ellerinden alan Yunan hükümdarı İskender'in hocası idi. Yunan âlimleri içinde bu ilimlere dair en esaslı bilgilere ve en yaygın şöhrete sahip olan o idi. Kendisine muallim-i evvel (*first teacher*) ismi verilmiş, bu yüzden o, dünyanın her tarafına nam salmıştı.

Yunan hâkimiyeti yıkılıp iktidar Hıristiyanlık dinini kabul eden (Roma imparatorlarının ve) Kayserlerin eline geçince onlar bu (felsefî ve aklî) ilimleri terk ettiler. Nitekim dinlerin ve şer'î hükümlerin gereği de esasen budur. Bu ilimler onların hazinelerinde kağıtlar ve sayfalar üzerinde ebedi bir yadigâr olmak üzere baki kaldı. Sonra Kayserler Suriye'yi hâkimiyetleri altına aldıkları vakit de sözü edilen felsefî ilimler onlarda mevcuttu. Sonra Allah İslâm dinini ortaya çıkardı, Müslümanlar önlerinde kimsenin duramayacağı şekilde ilerlemekteydiler. Diğer milletler gibi Rumları da mülklerinden mahrum etmişlerdi. Hâkimiyetlerinin başlangıç döneminde basit ve sade bir gidişatları vardı, (ilimlerin ve) sânatların arz ettiği ehemmiyetin farkında değillerdi. Bundan gafil idiler. Saltanatları ve hanedanlıkları yavaş yavaş yerleşip, başka milletlerde mevcut olmayan bir derecede hadaretten nasip aldıkları zaman ilimlerin ve sanatların türlü türlü dallarını vücuda getirdiler. Bahiskonusu felsefî ilimlere vakıf olmaya da heveslendiler. Bu hevesin sebebi, zimmî olan papaz ve keşişlerden bu ilimlere dair az çok bir şeyler işitmiş olmaları ve bir de insan düşüncesinin bu gibi aklî ilimlere tabiî olarak duyduğu meraktır. İşte bundan dolayı Ebu Cafer Mansur matematiğe dair tercüme eserler göndermesi için Bizans hükümdarına adam yollamış bunun üzerine o da Euclid'in bir kitabı ile fiziğe dair (Arapçaya tercüme edilmiş) bir takım eserler göndermişti. Bu kitapları okuyan ve muhtevalarına vakıf olan müslümanların bu ilmin geriye kalan kısmını da elde etme konusundaki hırsları daha da artı. Bundan sonra Memun zuhur etti. O, ilme rağbet ediyordu. Çünkü bizzat kendisi de ilimle uğraşmakta idi. O yüzden sözü edilen ilimlerin üzerine düştü. Yunan ilimlerinin ortaya çıkarılması ve bunların Arap yazısı ile istinsah edilmesi için Bizans hükümdarlarına heyetler gönderdi. Bu maksatla bu heyetle birlikte tercümanlar da yollanmıştır. Bunun bir neticesi olarak (ilmî malzemelerin ve) vesikaların büyük bir kısmı tam ve mükemmel bir şekilde tesbit edilerek muhafaza edildi.

Müslümanlardan (ilim ve) nazar ehli olanlar, (eski) Yunan ilmi üzerinde durdular. Bu ilimlerin bütün dallarında maharet kazandılar. Bu ilimlere dair olan düşünceleri son haddine ulaştı. Muallim-i evvel'in bir çok görüşlerine muhalefet ettiler. (Felsefî ve aklî ilimleri) red ve kabul etme konusunda, şöhretin son noktasına varan Aristo'yu özellikle esas aldılar. Bu hususa dair eserler yazdılar ve kendilerinden evvel bu ilimlerle uğraşanları geçtiler.

İslâmda Ebu Nasr Farabî ve Ebu Ali b. Sina, doğuda, Kadı Ebu Velid b. Rüşd ve Vezir Ebu Bekir b. Sâî' (Muhammed b. Yahya, öl. 533/1139), Endülüs'te filozofların büyüklerindendirler. Aklî ve felsefî ilimlerin zirvesine ulaşan daha başka âlim-

ler de vardır. Ama bu konuda isim ve ün yapmak, bahiskonusu zevata mahsustur.

Bir çokları matematik ve ona eklenen nucûm, sihir ve tılsım ilimleriyle iktifa ettiler. Doğu halkından Câbir b. Hayyan, Endülüs ahalisinden Mesleme b. Ahmed Macritî ve onun talebeleri bu yolda şöhretin son haddine ulaşmışlardır.

Aklî ilimler ve onlarla uğraşanlar vasıtasıyle İslama bazı (zararlı ve tehlikeli) şeyler de girmiş, bu gibi şeyler onlara meyleden ve onlarla ilgili görüşleri taklit eden halktan bir çoğunu da kendine çekmiş, heva ve heveslerinin peşine düşürmüştür. Lâkin bu hususta vebal onu işleyenlere aittir.

"Şayet Allah isteseydi, onlar bunu yapamazlardı" (En'am, 6/137).

Daha sonra Mağrib'te ve Endülüs'te esen umran rüzgarı kesilip umranın gerilemesiyle aklî ilimler de gerileyince, çok azı müstesna aklî ilimler yok olup gitti. Bakiyesine, şurada burada ve sünnî ulemanın kontrolü altında rastlanmaktadır.

Şark halkından bize ulaşan bilgilere göre sözünü ettiğimiz aklî ilimler sermayesi hâlâ ora sakinlerinde ileri derecede mevcutmuş. Bilhassa Acem Irakı'nda ve ötesindeki Maveraünnehir'de durum böyle imiş, umranları parlak ve hadaretleri muhkem olduğundan ora halkı aklî ilimlerde çok ileri seviyede bulunuyormuş.

Horasan beldesindeki Herat'ın büyük şahsiyetlerinden olan ve Saduddin Taftazanî (Mesud b. Ömer, öl. 792/1390) diye meşhur olan bir zatın mâkûlâta dair müteaddit eserlerine Mısır'da iken vakıf oldum. Bu eserlerin bir kısmı kelâm ilmine, fıkıh usûlüne nahve ve beyana dairdir. Eserleri, bu ilimlerde sağlam bir melekeye sahip olduğuna şahitlik etmektedir. Ayrıca eserlerin muhtevası onun felsefî ilimlerde vukufu bulunduğuna ve diğer aklî fenlerde yüksek bir derecede olduğuna delil teşkil etmektedir.

"Allah, yardımı ile dilediğini teyid eder", (Âlu İmran, 3/11).

Aynı şekilde aldığımız malumata göre çağımızda sözü edilen felsefî ilimler Roma topraklarından olan Firenk beldelerinde ve Roma'nın kuzey cihetlerinde revaçta bulunmakta, bu ilimlerin bakiyesi (rüsumu ve müesseseleri tekrar canlanmakta ve) yenilenmekte, onların tedrisi için müteaddit meclisler teşkil edilmekte, onlara dair ihatalı ve bol eserler mevcut bulunmaktadır. Hocaları fazla, talebeleri çoktur. Orada olanı en iyi bilen Allah'tır[20].

"Dilediğini ve tercih ettiğini yaratan O'dur", (Kasas, 28/68).

20 İbn Haldun'un bir kulağı şarkta diğer kulağı garptadır. Frengistan'a ve İtalya'ya dair verdiği bilgiler isabetlidir. Fakat şarkta büyük hanedanlıkların bulunduğunu dikkate alarak orada, muazzam bir umranın ve buna paralel bir ilmî, sınaî ve fikrî hayatın mevcut olabileceğine istidlal etmesi aynı derecede isabetli değildir. Taftazanî'yi takdir edip adeta ona hayran kalması, Taftazanî'nin aklî ilimlerde gerçekten ileri bir seviyede bulunduğuna değil, İbn Haldun'un bu sahada fazla tetkiki bulunmadığına delâlet eder. Zira Allame diye, şöhret bulan Taftazanî, aslında felsefe kitaplarında yer alan ve orada da kalması lazım gelen aklî bilgileri kelama aktarmaktan başka bir şey yapmamıştır. Halbuki kelâm bahsinde geçtiği ve ilahiyat bahsinde de görüleceği üzere aslında İbn Haldun da bu tarz bir kelâm anlayışına muhaliftir. Taftazanî'nin lisan ve edebiyata dair olan eserleri de İbn Haldun'un istediği gibi canlı, hareketli duygulu ve tabii değil, onun istemediği bir biçimde yavan, kuru, külfetli ve sun'îdir. Şu halde denebilir ki İbn Haldun her ne kadar eserlerine vakıf oldum diyorsa da bu eserlerin muhtevalarına ve fikrî ve edebî değerlerine göre değil, onun yaygınlaşmış şöhretine göre mütalaalar serdetmektedir. O, hüküm verirken eserlerin gerçek değerinden ziyade bu eserlerin cemiyette gördükleri rağbeti ve alakayı dikkate almakta ise de bu sahada müşahedesi onu aldatmaktadır.

XIX. Adedî (sayıya dayanan) ilimler

Bunların birincisi aritmetiktir. Bu da, aritmetik (tevâli) veya geometrik (tazif) olarak mürekkep adedlerin ilerleme ve büyüme özelliklerini bilmekten ibarettir.

Meselâ sayılar bir tek aded fazlası ve farkı ile aritmetik olarak büyüyor ve ilerliyorsa, şüphe yok ki bu sayı silsilesinin iki ucundaki iki rakamın toplamı onlardan bir ve aynı derecede uzak olan her iki noktadaki rakamın toplamına eşittir. (Meselâ 1-2-3... 9-10 burada 1 ile 10 sayısının toplamı bu iki sayıya birer derecede uzak bulunan 2 ile 9 un toplamına eşit olduğu gibi, 3 ile 8'in, 4 ile 7'nin ve 5 ile 6'nın da toplamına eşittir).

Veya bahiskonusu rakam (10 gibi çift olmayıp) tek ise, o takdirde ortalamanın iki katına da eşit olur. (Meselâ 1-2-3... 9-10-11 burada 1+11, 10 ile 2'nin, 9 ile 3'ün, 8 ile 4'ün... toplamına eşit olduğu gibi 12 sayısının ortalaması olan 6'nın da iki katına eşittir. I. a(a+1) (+2) (+3) ... (a+n), ilk veya son rakamdan itibaren mesafe X ise a+(a+n)=(a+X)+(a+n-X) II. a+(a+11)(a+2)(a+3) ... (a+2n), a+(a+2n) = 2(a+n).

Tek ve çift sayıların aritmetik olarak büyümelerinde bu durum mevcuttur.

Veya adedlerden ilki, ikincisinin yarısı, ikincisi üçüncüsünün yarısı... birincisi ikincisinin üçtebiri, ikincisi üçüncüsünün üçtebiri olmak suretiyle aritmetik olarak büyüyeyen sayılar belli bir nispet üzere bulunur. Bu durumda sayı silsilesinin iki ucunda bulunan iki rakamdan birinin öbürü ile çarpılması, bir birine eşit mesafede bulunan her iki rakamın yekdiğeriyle çarpılmasına eşit olur.

Ayrıca eğer sayı tekse, ortalamanın da çarpımına eşit olur. Mesela çift sayıların katlarında bu durum mevcuttur. Keza ikiden 4, 8, 16 şeklinde aritmetik olarak büyüyen sayılarda da durum budur. (Meselâ 2 ile 16'nın çarpımı 32 ettiği gibi 4 ile 8'in çarpımı da 32 eder. 4 8'in, 8 16'nın, 16 32'nin yarısıdır. Üçtebirlere misal: 5, 15, 45, 135, 405... Burada her sayı kendisinden sonra gelen sayının üçtebiridir. Birbirine nazaran eşit mesafede bulunan her iki sayının çarpımları birbirine eşittir. Meselâ en uçta bulunan 5 ile 405'in çarpımları, 15 ile 135 rakamlarının çarpımına eşittir. Ayrıca bu miktar bu 5 rakamın ortasında bulunan 45 sayısının karesine de eşittir. Çünkü rakamlar tektir).

Kendi satırlarına peşpeşe konuldukları zaman adedî müselleslerin, murabbaların, muhammeslerin ve müseddeslerin (üç, dört, beş ve altıgenlerin) vaz'ında da belli özellikler ortaya çıkmaktadır. Meselâ birden itibaren son sayı kadar toplanır, bu müsellestir. Aynı şekilde kenarların altındaki satırdan müsellesler birbirini takip eder. Sonra her müsellese, kendisinden önceki (müsellesin) üç kenarından biri eklenir. Bu murabba olur. Sonra her murabba kendisinden önceki bir üçgen (müsellesu'd-dil) eklenir. Böylece de muhammesin şekli ortaya çıkar ve bu böyle devam edip gider. (Yeni) kenarlar (ekleme işi) sürdükçe (muhtelif) şekillerin ortaya çıkması hali de sürer. Böylece eni ve boyu olan bir cetvel ortaya çıkar. Bunda peşpeşe eninde sayılar, sonra yine ard arda gelen müselleşler, sonra murabbalar, sonra muhammesler... yer alır. Aynı şekilde boyunda yer alan bütün adedler ve bu adetlerin şekilleri yer alır. Bunların toplamlalarından, enine - boyuna yekdiğeri üzerine taksim edilmelerinden bir

takım garip özellikler daha meydana gelir.

Bunların tamamı tek tek incelenmiş ve bunlarla ilgili meseleler, bu ilimle meşgul olanların eserlerinde tesbit edilmiştir.

Aynı şekilde çift, tek, çift - çift, çift - tek, çift - çift - tek sayılara bu çeşit garip hususiyetler ârız olur. Bunlardan herbirinin kendine has bir takım özellikleri mevcuttur. Bu hususiyetleri bu fen ihtiva eder. Diğer fenlerde böyle şeyler bulunmaz[21].

Bu fen, matematik fenlerin ilk parçası ve onun en çok sarih olanıdır. Hesaptaki burhanlara dahildir. Nazarî matematikte delil olarak kullanılır. Eski ve sonraki filozoflar bu konuda eserler yazmışlardır. Fakat hükemanın çoğu adedî ilimleri matematiğe ithal ettiklerinden ona dair müstakil eser yazmamışlardır. İbn Sina *Şifa* ve *Necat* isimli eserlerinde ve onun dışında kalan eski filozoflar bu yolu takip etmişlerdir. Sonraki âlimler ise bu fenni büsbütün terk etmişlerdir. Zira bu fen zaten fiilen geçerli olmayıp, temin ettiği fayda da hesapta değil, delillerde (ve nazarî matematik)dedir. Bu yüzden sonraki âlimler hesabla alâkalı burhanların özünü bu fenden süzerek aldıktan sonra onu terk etmişlerdir. Nitekim İbn Benna, *Kitabu Refu'l-hicab*'ta bu yolu tutmuştur.

Hak Subhanehu ve Taâlâ en iyisini bilir.

21 Eski Yunan'da rakam olmadığı için sayılar nokta ile gösterilirdi. Mesela 1, 2, 3, 4, 5 sayıları şeklinde gösterilir ve noktaların bu şekilde dizilmesinden bir müselles (üçgen) meydana gelir. Sonra bu üçgene onun önündeki diğer bir üçgenin eklenmesiyle bir murabba (dörtgen) meydana gelir, murabbanın bir kenarına bir üçgenin daha eklenmesiyle muhammes (beşgen), ona bir kenarın eklenmesiyle müseddes meydana gelir ve durum bu şekilde sürüp giderdi.

I. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12... şeklinde artan adedlerden hasıl olan müselles; 1, 3, 6, 10, 15, 21, 28... şeklinde sürüp gitmekte (ikinci serideki her iki sayının arasına sırasıyla 1, 2, 3, 4, 5, 6 sayıları girmektedir.

II. 1, 3, 5, 7, 9, 11, 13... şeklinde birer rakam aralıkla artan adedlerden hasıl olan murabba; 1, 4, 9, 16, 25, 36, 49... şeklinde sürüp gitmekte (ikinci seride her iki rakamın arasında sırayla 2, 4, 6, 8, 10, 12 sayıları girmektedir).

III. 1, 4, 7, 10, 13... şeklinde ikişer rakam aralıkla artan adedlerden hasıl olan muhammes; 1, 5, 12, 22, 35... şeklinde sürüp gitmekte (ikinci seride her iki rakamın arasına sırayla 3, 6, 9, 12 sayıları girmektedir).

IV. 1, 5, 9, 13... şeklinde üçer rakam aralıkla artan adedlerden hasıl olan müseddes; 16, 15, 28 şeklinde sürüp gitmekte (ikinci seride her iki rakamın arasına sırayla 48, 12 sayıları girmektedir).

Müselles:	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13
	1	3	6	10	15	21	28						
Murabba:	1	3	6	10	15	21							
	1	4	9	16	25	37	49						
Muhammes:	1	3	6	10	15	21							
	1	5	12	22	35	51	70						
Müseddes:	1	3	6	10	15	21							
	1	6	15	28	45	66	91						

Hesap sanatı

Hesap (*calculation*) sanatı da ilm-i adedin dallarındandır. Zam ve tefrik (ekleme ve ayırma) işlemine istinaden sayıların hesap edilmelerine dair olan amelî bir sanattır. Sayılardaki zam ya da ifrad yolu ile olur ki bu da **cem** (toplama)dır veya *tazif* (katlama) suretiyle yani bir adedin öbür adeddeki birimler kadar katlamasıyla olur ki bu da *darb* (çarpma)dır.

Sayılardaki tefrik de iki yoldan olur: Ya ifrad yoluyla olur. Meselâ bir sayıdan diğer sayı atılır ve bakiye malum olur. Buna *tarh* (çıkarma) denir. Veya bir sayıyı o sayıyı verecek müsavi cüzlerle ayırma suretiyle olur ki bu da *taksim* (bölme)dir.

Bahiskonusu zam ve tefrik işleminin tam veya kesirli sayılar da olması eşittir. Kesirin mânası bir adedin diğer bir adede nisbetinden ibarettir ve bu nisbet *kesir* adını alır. Keza zam ve tefrik "cezirlerde" (köklerde, *roots*) de olur. *Cezr*in mânası, misli ile çarpılması halinde kendisinden murabba (kare) bir aded hasıl olan sayıdır. Onun için eğer adedler tasrih edilmişse, buna "*muntak*" (*rational*) ismi verilir. Onun murabbaı da böyledir. Onda özel olarak amelî hesaplar yapma külfetine ihtiyaç duyulmaz. (Mesela 9'un cezri üçtür ki murabbaı, yani kendisine çarpılmasının hasılı 9'dur.) Şayet adedler tasrih edilmemişse ona "*asamm*" (sağir, *surds*) ismi verilir. Bunların karesi rasyonel olabilir. Mesela 3'ün cezri 3'ün karesidir. Veya onlar asamm (*surds*, irrasyonal) da olabilir. 3'ün cezrinin cezri gibi ki asammdır. Bu ise bir takım özel hesap işlemlerine ihtiyaç gösterir. Böylece zam ve tefrikin, sözü edilen cezirlere dahil olacağı aşikâr olarak ortaya çıkmaktadır.

Bu sanat ve fen yeni ortaya çıkmış, muamelelerdeki hesaplarda buna ihtiyaç duyulmuş, âlimler buna dair bir çok eserler yazmışlardır. Talebelere ve çocuklara talim etmek için bu eserler şehirlerde kullanılmaktadır. Onlara göre (hükema nezdinde) talimde en güzel usûl bununla işe başlamaktır. Çünkü bunlar açık bilgiler ve muntazam burhanlar olduklarından umumiyetle bunlara istinaden doğruyu bulma hususunda tecrübeli ve parlak bir zekâ hasıl olur. Şöyle denilmiştir: Kim işinin başında (hayatının ilk safhasında) hesap talim ve tetkik etme işine kendini verirse, onun galip hali *doğruluk* olur. Çünkü hesapta aslolan sıhhatli esaslar ve nefsin disipline edilmesidir. Bunun sonucu olarak (hesaptaki sıhhat ve kendini zabt u rabt altına alma hali) hesapla uğraşan şahsın huyu haline gelir. O şahıs doğruluğu âdet edinir. Hiçbir şekilde doğruluk yolundan ayrılmaz. (İbn Haldun burada son asır âlimlerin üzerinde durdukları ilimlerin ahlâki faydaları ve neticeleri –la morale des sciences– hususuna dikkati çekmektedir)[21/1].

Çağımızda Mağrib'te basit olarak bu fenne dair yazılan eserlerin en güzeli (Muhammed b. Abdullah b. Ayyaş Hassâr'ın) *Kitabu 'l-Hassaru 's-sağîr*'dir. İbn Benna Marrakaşî bu fenne dair bir telhis vücuda getirmiş. (*Telhisu a'mali 'l-hisab* adını alan bu eser) hesap kaidelerini tesbit eden faydalı bir kitaptır. Sonra o bu eseri *Ref'u 'l-hicab* adlı kitapta şerh etmiştir. Bu eser, ihtiva ettiği burhanların esas itibariyle mevsuk

21/1 Bkz: *Keşfü 'z-zunûn* I, s. 663.

olmaları cihetinden mübtedilere biraz muğlak gelirse de haddizatında değeri yüce olan bir eserdir. Bu eserden onu ta'zim ederek bahseden hocalara yetişmişizdir. Gerçekte bu eser bu ta'zime layıktır. Müellif bu kitabta İbn Mun'ım'in (Muhammed b. İsa b. Abdulmun'im) *Fıkhu'l-hisab* isimli eseriyle, Ahdeb'in telifi olan *Kitabu'l-kâmilîn* tarzını takip etmiş, bu iki müellifin burhanlarını telhis etmiş, bunları ilimde muteber olarak tatbik edilen hurûf, ıstılah ve şifreleriyle değiştirip harflerin sırrını ve özünü teşkil eden açık bir istidlal kullanmıştır. Bütün bunlar güç şeylerdir. Ancak buradaki muğlaklık delil ve burhanları (izah etme) yolundan gelmektedir. Lâkin matematik ilimlerin hepsi böyledir. Yoksa haddizatında matematik meselelerin ve işlemlerin hepsi açıktır. Bunlar şerh edilmek istenince bahiskonusu işlemlerin sebeplerini göstermek icab edecektir. Bu ise aslında meselelerin hallinde mevcut olmayan bir anlama zorluğuna yol açmaktadır.

"Allah kendi nuru ile dilediğini hidayete erdirir. O kuvvetli ve metindir" (Nur, 24/36; Zariyat, 51/51).

Cebir ve mukabele

Cebir ve mukabele de sayı ilminin şubelerindendir. Bu da, farazi bir malum (bilinen) cihetinden giderek meçhul bilinmiyen) bir adedin bulunmasını ve çıkarılmasını temin eden bir sanattır. Ancak malum ile meçhul arasında bu hususu gerektiren ve temin eden bir nispetin bulunması lazımdır. Bu ilimle uğraşanlar, çarpma işlemiyle ikiye katlama yolundan giderek meçhuller (ve onun kuvvetleri) için bir takım dereceler tayin etme konusunda ıstılahlar ortaya koydular. Çünkü matlup olan mechul, aded sayesinde taayun eder, ki bu da mechulun ona nispetiyle bulunur.

İkinci derecede "şey"dir (*res*, *thing*). Çünkü her meçhul, müphem olması itibariyle bir şeydir. O da "cezir" dir (kök, *root*). Çünkü ikinci derecede onun da ikiye katlanması lazım gelmektedir.

Üçüncü derecede "mal" (*census*, *property*) vardır. Bu da müphem bir mürabbadır. (Yani bilinmeyenin kendisiyle çarpılmasından çıkan sonuçtur). Bundan sonrası çarpılan iki (eleman)daki üss nisbeti üzeredir. (Meçhulun kendisiyle çarpımından hasıl olana mal, mala çarpılmasından hasıl olana da ka'b denir. Şeyin üssü bir, malın üssü iki, ka'sın üssü üçtür.)

Sonra meselede farazî işlem vâki olur. Onun için bu cinsten olmak üzee iki veya daha fazla muhtelif şeyler üç unsurun farklı üniteleri arasında muadelete (denklem, *equation*) çıkılır ve bunlar birbiriyle mukabele edilir. Sahih ve tam hale gelsin diye içlerinde bulunan kesr, cebr ve ikmal edilir. Mümkün mertebe dereceler üslerin en azına indirilir. Tâki bu fennin ehline göre cebrin medarı olan üçe kadar varsın. Cebrin medarı olan üç şey: aded, şey, mal'dır ($ax = n$; $bx^2 = n$).

Muadele (mezkur üç elemandan) biri ile diğeri arasında ise, meçhul ve müphemin kıymeti sabit hale gelir. Şöyleki mal veya cezrin müphemliği adedin muadeletiyle zail olur ve taayun eder ($ax = n$; $bx^2 = n$) Eğer mal, cezirlere muadil olmuşsa cezirlerin adedleriyle belirlenir ($x^2 = bx$; xb).

Eğer muadele bunlardan biri ile ikisi arasında ise ($ax^2 + bx = ne$) ($x^2 + n = ax$) ikisindeki çarpmayı parçalara ayırma yoluyla geometrik işlem, onu ortaya çıkarır. Gerçi muadele müphemdir ama bahiskonusu ayrımı yapan çarpım onu belirlemektedir, iki ile iki arasında yani bir tarafta iki unsur diğer tarafta da diğer iki unsur olması halinde bunlar arasında muadele mümkün olmaz ($ax^3 + bx^2 = cx + n$).

Cebircilere göre muadele ençok altı meseleye ulaşır. Çünkü basit veya mürekkep olarak muadele "aded, cezir ve mal" arasında olduğundan ortaya çıkan rakam azami altıdır. (Basit olan muadeleleri: $ax = n$; $bx^2 = n$ ve $ax^2 = bx$. Mürekkep olanlar: $ax^2 + bx = n$; $ax^2 + n = bx$ ve $ax^2 = bx + n$).

"Bu fenne dair ilk defa eser yazan Ebu Abdullah Harizmî (Muhammed b. Musa)dır. Ondan sonra ise Ebu Kamil Şucâ b. Eslem bu konuda eser yazmış ve sonradan gelenler bu konuda onun eserini takip etmişlerdir. Cebrin altı problemine dair olan onun eseri bu konuda vücuda getirilen teliflerin en güzelidir. Endülüslülerden bir çokları bu eseri şerh etmişler ve bunda muvaffak da olmuşlardır. Onun en güzel şerhlerinden biri (Ebu Kasım) Kureyşî'nin kitabıdır.

Bize gelen bilgilere nazaran doğulu matematik üstadlarından biri cebir muamelelerini, zikredilen altı cinsin ötesine geçirmiş, hatta bunlan yirminin üzerine çıkarmış bunlardan herbirinin çözüm yollarını ortaya koyarak peşinden geometrik delillerini de serdetmiştir. (Burada Ömer Hayyam'a işaret edilmektedir, bk. Ömer Hayyam, *el-Cebr*, Paris 1851).

"Hakk Sübhanehu ve Taâlâ halkda dilediği şeyi ziyade eder" (Fatır, 35/1).

Muameleler

Muameleler (*business*, ticaret aritmetiği) de ilm-i adedin furuundandır. Bu ilim alım - satım, yüzölçümü, zekât ve sayı ile ilgisi bulunan diğer bütün işlemler itibariyle şehirlerde cereyan eden muamelelere hesabın tatbik edilmesinden ibarettir. Hesap sanatının meçhul, malum, kesir, cezirler ve bunun emsali ıstılahları burada da uygulanır.

Bu konuda farazî problemlerin çoğaltılmasından maksat hesap sanatındaki meleke, (bunu öğrenen şahıslarda) kökleşene kadar işlemin tekrarlanması suretiyle bir tecrübenin ve alışkanlığın kazanılmasıdır.

Hesap sanatıyla uğraşan Endülüslüler buna dair müteaddit eserler yazmışlardır. Bunların en meşhurları Zehravî'nin (Ali b. Süleyman), İbn Samh'ın (Asbağ b. Muhammed öl. 426/1035), Mesleme b. Macritî'nin talebesi olan (İbn Haldun aile efradından) Ebu Müslim b. Haldun (Amr b. Ömer b. Ahmed, öl. 449/1057) ve bunların emsali olan daha başka zevattır.

Feraiz

Feraiz de aded ilminin dallarından olup hesapla alâkalı bir sanattır. Feraiz sahipleri (vârisler), nin müteaddit olmaları, vârislerden birinin (mirasın taksiminden evvel) ölmesi, malının kendi veresesine belli hisseler halinde intikal etmesi veya bir

arada toplanması ve üstüste gelmesi halinde feraiz sahiplerinin hisselerinin malın tümünden fazla gelmesi veya belli bir hisseyi vârislerden bazılarının kabul, diğer bazılarının inkâr etmeleri durumunda feraiz sahiplerinin hisselerinin kaçtan sahih olacağı bu hesapla tesbit edilir. Onun için bütün bu hususlarda bir işleme ihtiyaç duyulur. Bu sayede farize (ve miras)deki sehimlerin kaçtan sahih olacağı ve tashih edilmiş olarak her batındaki mirasçıların sehimleri tayin edilir. Tâki vârislerin maldan aldıkları hisseler, mirastaki sehimlerin bütünü içinde kendilerine düşen sehimler nisbetinde olabilsin. İşte bunun için tam sayı, kesir, kök, bilinen ve bilinmeyen gibi hesap ilmiyle alâkalı olan hususların büyük bir bölümü feraiz ilmine dahil olmuştur.

Feraiz ilmi, tıpkı fıkhî faraizin ve onun meselelerinin bablara göre tertip edilmesi tarzında tertip edilmiştir. Bu yüzden bu sanat fıkhın bir bölümünü şümulüne almıştır ki bunlar da mirastaki belli hisseler, avl, ikrar, inkâr, vasiyetler, tedbir ve bunların benzeri olan meselelerle ilgili olan mirasla alakalı hükümlerdir. Diğer yandan feraiz ilmi, hesap ilminin de bir bölümünü şümulüne alır. Bu da fıklhî hüküm itibariyle sehimlerin kaçtan sahih olacağı (payların nasıl eşitleneceği ve ortak bölenlerinin nasıl bulunacağı) hususudur.

Feraiz en yüce ilimlerdendir. Feraizciler; "Feraiz (şer'î) ilmin üçtebiridir", "İlk defa ortadan kaldırılacak olan ilim feraizdir". Ve buna benzer feraizin faziletine şahitlik eden bir takım hadisler irad ederler. Evvelce de temas edildiği gibi (Bölüm 6, Fasıl 12) bana göre bütün bu hadislerin zevahiri, mirasla alâkalı feraize değil, feraiz-i ayniyeye dairdir. Zira mirasla ilgili feraiz (farzlar, farizalar) kemiyet itibariyle şer'î ilimlerin üçtebirinden çok azdır. Halbuki farz-ı aynlar pek çoktur.

Evvelki ve sonraki âlimler bu fenne dair geniş eserler yazmışlardır. Malikî (r.a.) mezhebine göre bu konuda yazılan eserlerin en güzeli İbn Sâbit'in kitabı, Kadı Ebu Kasım Havfî'nin muhtasarı, İbn Münemmer'in kitabı, Cadî Zavdî (Savdî Abdullah b. Ebu Bekr b. Ali öl. 699/1230) ve benzeri âlimlerin eserleridir. Lâkin bunların içinde Havfî'nin eseri daha üstündür. O yüzden onun eserleri diğer eserlerin hepsinden önce gelir. Fas'taki üstatların büyüklerinden olan hocalarımızdan Ebu Abdullah Süleyman Şattî bu eseri açık ve ihatalı bir şekilde şerh etmiştir. *İmamu'l-Haremeyn*'in de Şafiî mezhebi üzerine bu fenne dair telifleri vardır. Bunlar onun ilimlerdeki geniş ihatasına ve derin vukufuna şehadet eder. Hanefîler ve Hanbelîler için de durum budur. Âlimlerin ilimlerdeki makamları muhteliftir.

Allah dilediğini hidayete erdirir, (Bakara, 2/142), O'ndan başka Rab yoktur.

XX. Hendesî (geometrik) ilimler

Bu ilim kemiyetleri (*mekadir, quantities*; ölçüler, *measurements*) inceler, ister çizgi ve (hendesî) cisim gibi sürekli kemiyetler olsun ister adedler gibi süreksiz kemiyetler olsun kemiyetlere ârız olan avârız-ı zatiye (zatî özellikler ve kaideler) bu ilimde tetkik olunur. Meselâ (bu özellikler ve kaideler şunlardır):

Bir üçgenin iç açılarının toplamı iki dik açıya eşittir.

Birbirine parelel olan iki çizgi sonsuza kadar uzansalar bile yine de hiçbir şe-

kilde kesişmezler.

Kesişen her iki çizginin karşı karşıya olan açıları yekdiğerine eşit olur.

Birbiriyle mütenasip dört kemiyetten birincisinin üçüncüsüyle çarpımı, ikincisinin dördüncüsüne çarpımına eşittir. Ve benzeri diğer kaideler[22].

Bu sanata dair olmak üzere Yunancadan tercüme edilen kitap Euclid'in *Kitabu'l-usûl ve'l-erkân* isimli eseridir. Bu konuda talebeler için vaz' olunan eserlerin en basiti (ve en genişi) budur. Halife Ebu Cafer Mansur zamanında Müslümanlar tarafından Yunancadan (Arapçaya) tercüme edilen ilk kitab da budur. Kitabın mütercimleri muhtelif olduğundan nüshalar arasında bir takım farklar bulunmaktadır. Tercüme nüshalardan biri Hüneyn b. İshak'a (öl. 260/873), diğeri Sabit b. Kurra'ya (öl. 288/901) ve öbürü de Yusuf b. Haccac'a (Haccac b. Yusuf b. Matar Kûfî) aittir.

Eser onbeş makale (bölüm) ihtiva eder. Dördü yüzeylere, biri mütenasip miktarlara, (mekâdir-i *mütenasibe*), diğeri yüzeylerin yekdiğerlerine olan nisbetlerine, üçü adedlere, onuncusu muntaklara ve muntaklar üzere kavi olana –ki cezirler– demektir (yani rasyonel ve irrasyonel kemiyetlere), beşi de cisimlere dairdir.

Âlimler bu eseri bir çok defa ihtisar etmişlerdir. Nitekim İbn Sina, Şifa'ın matematik bahsinde böyle yapmış, eserinde bu konuya ayrı bir bölüm ayırmıştır. İbn Salt (İbrahim b. Salt veya Ebu Salt Ümeyye b. Abdülaziz b. Ebu Salt, öl. 460/1068) *Kitabu'l-iktisar*'da böyle yaptığı gibi diğerleri de aynı şekilde hareket etmişlerdir. Hendesî ilimlerin başlangıç noktası mutlak surette bu kitaptır.

Bilinmelidir ki hendese onu tahsil edenin aklına parlaklık ve fikrine istikamet kazandırır. Çünkü geometrinin bütün burhanlarındaki intizam açık ve tertip seçiktir. Tertipli ve intizamlı olan kıyaslarına hemen hemen galat dahil olmaz. O yüzden geometride mümarese, fikri hatadan uzaklaştırır. Geometri bilen bir şahıs için bu yoldan (parlak bir zekâ ve) akıl hasıl olur. Rivayete göre Eflatun'un kapısının üzerinde; "Hendese bilmeyen evimize girmesin!" ibaresi yazılıymış.

Hocalarımız (r.a.) derlerdi ki: "Fikrin, hendese ilmi ile mümaresesi, elbisenin pisliğini yıkayıp kirini ve pasağını temizleyen sabun mesabesindedir". Bunun yegâne sebebi, işaret ettiğimiz gibi geometrideki tertip ve intizamın iyi (ve sağlam) oluşudur.

Küre ve koni şekillerine mahsus hendese (ve mekanik)

Hendese ilimlerinden bir dal da küre ve koni (mahrûtât) şekillerine mahsus geometridir. Kürevî şekillere dair Yunanlıların kitaplarından iki kitap var. Biri Theodosius'un, diğeri Menelaus'undur. Bunlar kürelerin yüzeylerine ve kesişmelerine dairdir. (Matematik) taliminde Theodosius'un kitabı Menelaus'un kitabından önce gelir. Zira son kitabtaki burhanların çoğu ona bağlıdır. Astronomide inceleme yapmak is-

22 Bu ifadenin doğrusu şöyle olmalıdır: Birincisinin dördüncüsüne çarpımı, ikincisinin üçüncüsüne çarpımına denktir. Misâl: 5:10 +, 10:20 Burada ilk ve son rakamların çarpımı ortadaki rakamların çarpımına eşittir. Görülüyor ki sayılar arasındaki tenasüp o zaman geometrinin sahasına giriyordu. Eskilere göre hendesenin konusu hem sürekli kemiyet, yani geometrik şekil, hem de süreksiz aded yani aritmetiktir.

teyenler için her iki esere de mutlaka ihtiyaç vardır. Çünkü astronominin burhanları (ve delillerinin anlaşılması) bu iki esere bağlıdır, öyle ki astronomiden bahs etmek, tamamiyle gök kürelerinden ve belli hareketler sebebiyle orada ortaya çıkan kesişmelerden ve dairelerden bahsetmekten ibarettir. Nitekim ilerde bundan bahsedeceğiz. O yüzden astronomiyi öğrenmek yüzeyleri ve kesişmeleri itibariyle kürevî şekillerin hükümlerini bilmeye bağlıdır.

Koniler (mahrûtât) de hendesenin furuundandır. Bu ilimde konik cisimlerde görülen şekiller ve kesişmeler tetkik edilir. Bu gibi hususlara ârız olan şeyler geometrideki temel esaslara istinaden hendesî burhanlarla ispatlanır. Bunun faydası, maddesi cisim olan marangozluk ve mimarlık gibi amelî sanatlarda ortaya çıkar. Garip timsâller (ve heykeller), nâdir görülen âbideler nasıl yapılır, mekanik cihaz ve teknik aletlerle ağırlıkların çekilmesine ve nadirattan olan muazzam cisimlerin (heyâkil) nakline nasıl çare bulunur bunlar ve benzeri daha başka hususların gerçekleşmesi de bu ilmin temin ettiği faydalardandır.

Müelliflerden biri bu fenne dair amelî hileler, –yani hayreti mucip mekanik âletler– hususunda garip sanatlardan (teknik usûller) ve yeni mekanik cihazlardan bahseden müstakil bir eser yazmıştır. İhtiva ettiği hendesî burhanların zor olması yüzünden umumiyetle anlaşılması güç ve muğlak görünmektedir. Halkın elinde mevcut olan bu eser (IX. asırda yaşamış olan) Benu Şâkir'e nisbet edilmektedir[23].

Mesaha

Mesaha (yüzölçümü, *surveying*) hendesenin dallarındandır. Bu disipline bir arazinin yüzeyi ölçülmek istendiği zaman ihtiyaç duyulur. Bunun mânası, malum bir toprağın miktarının, karışla veya arşınla veyahut diğer bir ölçü âleti ile veya misli ile mukayese edilmesi halinde bir toprak parçasının diğer bir toprak parçasıyla tesbit edilmesidir. Arazinin, tarlaların, bağ ve bahçelerin öşürünü tesbitte, arazi ve arsaların ortaklar ve vârisler arasında taksim edilmesinde ve benzeri hususlarda bu ilme ihtiyaç duyulur.

Ulema bu konuda çok miktarda güzel eserler telif etmişlerdir.

Menazır (optics)

Menazır, hendesenin furuundandır. Bu ilim sayesinde gözün idrakindeki galat (yanılma) sebepleri, vukua geliş keyfiyetini bilme suretiyle açık bir şekilde anlaşılır. Gözün idrâki şuadan bir koni şeklinde vücuda gelir. Bu koninin baş tarafı gözün en üst noktası, temeli ise gözle idrâk olunan ve görülen nesnedir. (Galat-ı rü'yet denilen) göz yanılması ekseriya yakını uzak, uzak olanı küçük, keza su altında ve şeffaf cisimlerin arkasındaki maddeleri büyük, aşağıya doğru bir nokta halinde düşen yağ-

23 Bu müellif Benu Şâkir değil Benu Musa olmalıdır. Dedelerinin ismi Şakir olan Musa'nın oğulları Muhammed, Ahmed ve Hasan'dır. bk. *GAL*, I, 216; Suppl. I, 382

mur tanesini doğru bir çizgi ve (döndürülen) bir şuayı daire olarak görmektir. Buna benzer daha başka misâller de vardır.

Bu ilimde bu gibi şeylerin sebepleri ve keyfiyetleri hendesî burhanlarla açıklanır. Yine bu ilim vasıtasıyla hilâllerin görülmesine ve küsûfun (güneş ve ay tutulmaları) vukuuna esas teşkil eden enlemlerin muhtelif oluşuna göre ayın muhtelif görüntülerindeki optik durum da açıklanır. Bu fenle ilgili buna benzer daha bir çok meseleler vardır.

Yunanlılardan bir çoğu bu fenne dair eser yazmışlardır. Müslümanlardan buna dair eser yazanların en meşhur İbn Heysem'dir (Hasan b. Hasan veya Hasan b. Hüseyin b. Heysem, öl. 430/1039).

XXI. Hey'et ilmi (astronomi)

Bu ilimde (uzayda yer kaplayan, "mutehayyız") sabit ve seyyar yıldızların hareketleri tetkik edilir. Bu hareketlerin keyfiyetlerinden, bu hissi hareketleri icab ettiren felekteki şekillere ve vaziyetlere hendesî usullerle istidlal edilir.

Meselâ, ikbal ve idbar (gelme - gitme) tarzındaki hareketin mevcudiyetiyle, arzın merkezinin felek-i şemsin merkezine mübayin (ve ondan farklı) olduğu burhanla ispatlanır.

Yine meselâ yıldızların rucû ve istikameti ile, onları (yıldızları) taşıyan ve felek-i a'zamın dahilinde hareket eden küçük feleklerin (*spheres*) mevcudiyetine istidlal olunur.

Yine meselâ sekizinci felekin varlığına sabit yıldızların hareketiyle istidlal edilir. Keza müteaddit meyilleri bulunması sebebiyle bir yıldızın müteaddit felekleri olduğu burhanla ispatlanır ve buna benzer daha başka hususlar.

Hareketlerden ve bu hareketlerin keyfiyetlerinden ve cinslerinden bir mevcudu idrâk etmek ancak rasadla olur. Biz ancak ikbal ve idbar (muvazeneli geliş ve gidiş) biçimindeki hareketleri rasadla biliyoruz. Keza feleklerin kendi tabakalarındaki tertiplerini ve yine rucûu ve istikameti ve benzeri şeyleri de o sayede bilmişizdir.

Yunanlılar rasada (gök cisimlerinin müşahedesine) çok önem verirlerdi. Belli bir yıldızın hareketini rasad etmek için vaz' olunan âletler yaparlar ve buna "zâtu'l-hılk" (*astrolobes*, *usturlab*) derlerdi. Bu âleti yapmanın (ve kullanmanın) tekniği, hareketinin felekin hareketine mutabık oluşunun delilleri âlimler vasıtasıyle naklolunagelmektedir.

Pek az istisnasıyla İslâmda rasada önem verilmemiştir. Sadece Me'mun zamanında buna biraz heves edilmiş, hatta zâtu'l-hılk denilen malum rasad âleti yapılmış, ancak bu işe başlandığı halde (ikmal edilmeden evvel Me'mun öldüğünden) tamamlanamamıştı. Me'mun ölünce rasadın eseri (ve rasadhane) ortadan kalkmış, ihmal edilmişti. Ondan sonrakiler eski rasadlara (tarassud usûllerine) itimat ettiler, ama bu, (eski rasad, usturlab) ihtiyaca kâfi gelmez. Çünkü uzun zamanların geçmesiyle (yıldızların) hareketleri farklılık gösterir. Bir de rasadda âletin hareketinin, feleklerin hareketine mutabakatı ancak takribî olup tahkiki (hakikati tam olarak) ifade etmez. O

yüzden zaman uzadıkça takribî olan bu hususta farklılık zuhur eder.

Astronomi şerefli bir sanattır. Ancak umumiyetle anlaşıldığı gibi "bu ilim semaların suretini, feleklerin ve yıldızların tertibini hakîki olarak (bize) verir", diye de bir şey yoktur. Tersine o, sadece (tarafımızdan müşahede edilen) şu hareketten, feleklere ait heyetlerin ve suretlerin böyle olması lazım gelir, (hükmünü ve neticesini bize) verir. Halbuki siz de bilirsiniz ki, belli bir şeyin, iki farklı şeyin lâzimesi (ve tabii neticesi) olması uzak bir ihtimal değildir. (O halde malum hareketleri meydana getiren feleklerin biçimleri sanıldığından başka türlü de olabilir.) (Müşahede edilen) hareketler, (feleklere ait) bir lâzimedir, (bir neticedir, lazime ve neticeden hareketle melzûmu ve sebebi bilebiliriz), desek bile (unutmamak icab eder ki, kesinlik ifade etmeyen bir kıyas çeşidi olan) belli bir lâzimle belli bir melzûmun varlığına istidlal etmek kabilindendir ve bu hiçbir şekilde (bize) hakikati vermez. Buna rağmen hey'et, yüksek bir ilimdir, matematik ilimlerin erkânından bir rükündür.

Astronomiye dair yazılan eserlerin en güzeli, Batlamyus'a nisbet edilen *Kitabu'l-macesti*'dir (Almagest). Bu eseri şerh edenlerin tahkiklerine göre burada sözü edilen Batlamyus (İskender'den sonra Mısır'da hüküm süren ve) isimleri Batlamyus olan hükümdarlardan değildir. İslâm filozoflarından olan üstatlar bu eseri ihtisar etmişlerdir. Nitekim İbn Sina böyle yapmış ve onu *Şifa* isimli eserinin matematik kısmına idhal etmiştir. Endülüs hukemasından İbn Rüşd, İbn Sumha ve *Kitabu'l-iktisar*'da İbn Salt da bu eseri telhis etmişlerdir. İbn Ferganî'nin hey'ete dair bir telhisi vardır. O bunu (anlaşılsın diye akla) yaklaştırmış ve hendesi burhanlarını da çıkarmıştır.

Ve Allah "İnsana bilmediğini öğretmiştir" (Alak, 96/5).

Zîc ilmi

Zîc ilmi (ilm-i ezyâc, *astronomical tables*) hey'et ilminin dallarındandır. Bu ilim aritmetik kaideler üzerine kurulan bir hesap sanatıdır. Bu kaideler her yıldızın kendine has olan hareket yolu ve sürat, yavaşlık, istikamet, rucû vs. (gibi çeşitli hareket biçimleri) itibariyle o yıldızın vaziyeti konusunda astronomik delilin vermiş olduğu husus ile alâkalıdır. Bu sayede farz olunan herhangi bir vakit için kendi feleklerinde bulunan yıldızların mahalleri astronomi kitaplarından çıkarılan bahsi geçen kaideler uyarınca ve yıldızlara ait hareketlerin hesap edilmesi suretiyle bilinir.

Ayların, günlerin ve geçmiş zamanla alâkalı tarihlerin bilinmesi hususunda bu sanatın mukaddimeler ve esaslar mesabesinde olan bir takım kanun ve kaideleri mevcuttur.

En yüksek ve en alçak noktaları, meyilleri, hareketlerin çeşitlerini ve bunların yekdiğerinden çıkarılmasını bilmeye yarayan tesbit edilmiş bir takım usûlleri vardır. Bu usûller talebelere kolaylık sağlamak maksadıyla tertipli bir biçimde cetvellerde gösterilmiştir. Buna "ezyâc" (zîc'ler) ismi verilir. Farz olunan bir vakit için, bu sanatla yıldızların yerlerini tayin etmeye "tadil" ve "takvim" denir.

Mutekaddimînden ve müteahhirînden bir çokları bu mevzua dair eser yazmışlardır. Meselâ Bettanî (Muhammed b. Cabir öl. 317/ 929) ile İbn Kemmad (Ahmed

b. Yusuf, öl. 591/1195) bu hususta kitap yazmışlardır.

Çağımızda Mağrib'teki muahhar âlimler, İbn İshak'a (Ebu Abbas Ali b. İshak, 619/1222'de bir rasadhâne kurmuştur) nisbet edilen bir zîc'e (ve cetvele) dayanmaktadırlar. Bunların kanaatına göre İbn İshak bu hususta rasada (ve astronomik müşahedeye) dayanmıştır. Sicilya'da astronomide ve matematik ilimlerde mahir bir yahudi varmış. Bu zat rasada önem verirmiş. Yıldızların hal ve hareketlerine dair vukua gelen hususları İbn İshak'a intikal ettirirmiş. İşte bundan dolayı Mağripliler İbn İshak'ın eserine önem verirlermiş. Çünkü kanaatlarına göre onun dayandığı esas, mevsuk imiş.

İbn Benna, İbn İshak'ın zîcini (ve tablosunu) diğer bir cetvelde telhis etmiş ve buna *el-Minhac* adını vermiştir. Bu zîcin kullanılması kolay olduğundan halk ona heves etmiştir.

Yıldızların felekteki yerlerini tesbit etmeye, sırf bunun üzerine nucûm ahkâmını (müneccimliği ve astrolojiyi) bina kılmak için ihtiyaç duyulmuştur. Bu da belli bir takım tesirlerin bilinmesidir ki, feleklerin vaziyetleri itibariyle bu tesirlerden, insanlık âleminde dinler (ümmetler) hanedanlıklar, beşerî faaliyetler, istikbalde vukua gelecek hâdiseler, vesair hususlar husule gelir. Nitekim Allah izin verirse, biraz ilerde bunu beyan ederek ona dair olan delilleri izah edeceğiz.

XXII. Mantık ilmi

Mantık ilmi, mahiyetleri tanıtan tarifler ve tasdikâtı ifade eden hüccetler hususunda sahih olanı fâsid olandan ayırt etmeye esas teşkil eden bir takım kaidelerden ibarettir.

Bunun izahı şudur: İdrâkta aslolan sadece duyulur şeyleri (mahsûsât, *sensibilia*) beş duyu ile idrâk etmektir, ister hayvan-ı nâtık (insan) olsun ister diğerleri olsun bütün hayvanlar bu idrakte müşterektir. İnsan ancak mahsûsâttan mücerret olan külliyâtı idrâk suretiyle diğer hayvanlardan temayüz eder. Bu da şöyle olur: Birbirine muvafık olan müşahhas varlıklardan, sözü edilen hissî mahiyetteki müşahhas varlıkların tümüne intibak eden bir suret hayalde (muhayyilede) hasıl olur. İşte küllî (*universal*) olan bu surettir. Bundan sonra zihin birbirine muvafık olan bu müşahhas şeylerle, yekdiğeri arasında tevafuk bulunan diğer bir takım müşahhas şeylere nazar eder, bunları birbiriyle mukayese eder. Böylece zihin için, bu ikisindeki intibak ve iştirak noktaları itibariyle bir suret daha hasıl olur. Bu yoldan zihin tecrid hususunda külle doğru durmadan yükselir. Nihayet öyle bir külle varır ki, o küllî ile beraber bulunan ve ona muvafık olan diğer bir küll bulunmaz. Bu hususiyetinden dolayı o küll basittir.

Meselâ, zihin müşahhas ve muayyen insanlardan, insan nevinin tamamına intibak eden nev'e ait sureti tecrid eder. Sonra insanla hayvan arasında bir mukayese yaparak her ikisine de intibak eden cinse ait bir suret tecrid eder. Sonra bir tarafta insan ve hayvan, diğer tarafta bitkiler olduğu halde aynı işi bir kere daha yapar. Böyle böyle en yüksek cinse ulaşır ki bu da cevherdir. Bu noktaya ulaşan zihin herhangi bir cihetten cevhere muvafık olan diğer bir küll bulamaz. Onun için akıl orada tecridi bırakarak durur.

Allah insan için fikir yaratmıştır. O bu vasıta ile ilimleri ve sanatları idrâk etmektedir, ilim ise ya mahiyetlere ait tasavvurlardır veya tasdiktir. Tasavvurdan maksat herhangi bir hüküm ihtiva etmeyen basit bir idrâktir. Tasdikten maksat ise bir şeyin diğer bir şeyde sübûtuna hükmetmektir.

İmdi fikir, istediklerini elde etmek için iki türlü çaba sarfeder. Ya bahiskonusu külliyatı, bir terkip meydana getirecek şekilde bir araya toplar; böylece zihinde hariçteki fertlere intibak eden küllî bir suret hasıl olur, netice olarak da sözü edilen zihnî suret mezkur müşahhas ve muayyen şeylerin mahiyetini bilmeyi temin etmiş olur. Veya bir şeye diğer bir şeyle hükmeder. Böyle bir şeyde diğer bir şey sübût bulur, bu da tasdikten ibaret olur. Fakat hakikatte bunun gayesi de tasavvura râcidir. Zira husule gelmesi halinde bu çeşit idrâkin temin ettiği fayda ancak eşyanın hakikatlarının bilinmesidir ki hüküm niteliğindeki bilginin icabı da zaten budur.

Fikrin harcadığı bu çaba bazan sahih yolla (ve usûlüne uygun), bazan da fasit yolla olur. Bu durum, sahih olanı fasit olandan ayırt etmek için bilginin elde edilmesiyle ilgili maksatlar hususunda fikrin faaliyet gösterdiği yolun ve sahanın tesbit edilmesini gerektirmiştir. Bu (usûl) de *mantık kanunu* denilen şeydir.

Mutekaddimîn denilen eski (alim)ler başlangıçta mantıktan parça parça cümleler halinde bahsetmişler, Yunan'da Aristo zuhur edene kadar bu ilmin usûlünü tertip ve meselelerini derleyip toplamamışlardı. Aristo zuhur edince mantığın bahislerini tanzim, mesele ve bölümlerini tertip etti, onu felsefî ilimlerin ilki ve başlangıcı (felsefeye giriş) haline getirdi. Bundan dolayı ona Muallim-i evvel (*first teacher*) ismi verilmişti. Mantığa mahsus olan eserine *Nass* (*fass*, metin, *organon*, âlet) ismi verilmektedir. Bu eser sekiz (küçük) kitap ihtiva etmektedir. Bunların dördü kıyasın suretine diğer dördü (veya beşi) ise maddesine dairdir.

Bunun izahı şudur: Tasdik konusu olan şeyler çeşit çeşittir. Bazısında maksat, tabiatıyla yakın, diğer bazılarında maksat zan olur (tasdikî hükümler ya kat'iyet veya zan ifade eder). Zannın da muhtelif mertebeleri vardır. Kıyas, bazan ifade ettiği matlup ve maksat itibariyle ve mukaddimelerinin nasıl olması icap ettiği cihetinden tetkik edilir. Bazan kıyas hususi bir matlup ve maksat cihetinden ele alınır. Birinci bakımdan kıyasın incelenmesi, onun madde cihetinden, yani yakîn veya zan gibi hususi bir matlubu meydana getiren madde bakımından ele alınması mânasına gelir. İkinci bakımdan kıyasın tetkik edilmesi ise sureti ve mutlak olarak kıyasın meydana getirdiği neticeler bakımından ele alınması demektir. Bundan dolayı mantıktaki kitap sayısı sekizden ibaret olmuştur.

Birinci kitap, yüksek cinslerdir ki, zihinde mahsûsâtın tecridi oraya varır. Bunların üstünde başka bir cins bulunmaz. Buna *Kitabu'l-makûlât* (*Categories*) ismi verilir.

İkinci kitap, tasdik niteliğindeki kaziyelere ve bunların muhtelif şekillerine dair olup *Kitabu'l-ibâre* (*Hermeneutics*) ismini alır.

Üçüncü kitab kıyasa ve mutlak olarak kıyasın intacına dair olup *Kitabu'l-kıyas* (*Analytics*) ismi verilir. Suret itibariyle kıyas en son burada tetkik edilir.

Dördüncüsü *Kitabu'l-burhan*'dır (*Apadeictia*). Burada yakîni intaç eden kıyas

tetkik edilir. Mukaddemelerin nasıl yakın olması icab ettiği, yakîn ifade etmesi için mesela zatî, evvelî (evveliyat, bedihiyat) vs. gibi diğer bir takım hususların şart kılındığı –ki bu şartlar o bahiste zikredilmiştir– da burada bahiskonusu edilir. Yine bu kitapta tariflerden ve hadlerden da bahsedilmiştir. Çünkü bunların da yakîn olması matlubtur. Zira had ile mahdud (tarif ile muarraf) arasında başka bir şeye ihtimal bırakmıyacak şekilde bir mutabakatın mevcut olması zaruridir. Bundan dolayı mutekaddimîn bu gibi meselelerin incelenmesini bu kitaba tahsis etmişlerdir.

Beşincisi *Kitabu'l-cedel*'dir (*Topics*). Cedel, çirkin (lüzumsuz) tartışmaları kesip atma, hasmı susturma ve bu çeşit kıyasta kullanılması icab eden meşhûrattan bahsetme gibi şeyleri ifade eder. Sözkonusu maksadı ifade etmesi cihetinden, bu maksadı ifade etmesini sağlayacak şekilde cedel konusuna daha başka şartlar da tahsis edilmiştir. Bu şartlar da cedel kitabında zikredilmiştir. Kıyası yapan şahsın, matlubun iki tarafı arasında bulunup da vasat (ve orta terim) ismi verilen "câmi"i ayırt ederek kıyasını istinbat edeceği yerler ve keza kaziyelerin aksedilmeleri de bu bölümde anlatılmıştır.

Altıncısı *Kitabu's-safsata*'dır (*Sophistici elenchi*). Bu, hak olanın hilafını ifade eden bir kıyastır. Munazaracı buna istinaden hasmı ile mugalata eder. Maksat ve mevzu itibariyle fasit bir kıyastır. Bu, sırf mugalata niteliğindeki kıyas bilinsin de ondan sakınılsın diye kitaplara geçmiştir.

Yedincisi *Kitabu'l-hatâbe*'dir (*Rhetoric*). Hatabe halk çoğunluğuna tesir, onları belli bir maksada teşvik ve kendileri için matlup olan şeye tevcih etmeyi ifade eden bir kıyastır. Bu hususta kullanılması icab eden makbûlât da burada yer alır.

Sekizincisi *Kitabu'ş-şi'r*'dir (*Poetics*), Şiir hasseten (halkı) bir şeye yöneltme veya o şeyden nefret ettirme hususunu teşbih ve temsille ifade eden bir kıyastır. Bu konuda kullanılması gereken hayalî kaziyeler de burada anlatılır.

Mutekaddimîn indinde mantıkın sekiz kitabı bunlardır.

Mantık sanatını tertibe ve nizama koyan Yunanlı filozoflar (dan Porphyry) daha sonra tasavvuru ifade eden beş küllîden bahsetmeyi de zaruri gördü. Zira bu tasavvur ya hariçteki mahiyetlere veya bunların cüzlerine veya avarızına mutabıktır. Beş küllî şunlardır. Cins, fasl, nevi, hassa, araz-ı amm. Netice olarak bu hususa, mantık fenninin girişini teşkil etmek üzere müstakil bir makale tahsis ettiler. Böylece (sayısı sekiz olan mantıktaki kitaplar ve) bölümler dokuz oldu.

Bütün bunlar Müslümanlar tarafından (Arapçaya) tercüme edildi. İslâm filozofları bazan şerh yazarak bazan da telhis suretiyle bunlar üzerinde çalıştılar. Nitekim Farabî, İbn Sina, daha sonra Endülüs filozoflarından İbn Rüşd bu yolu takip etmişlerdir. İbn Sina'nın *Kitabu'ş-şifa*'sı felsefî disiplinlerin yedisini de tam olarak ihtiva eder.

Sonra muteahhirîn denilen âlimler zuhur etti. Mantığın terimlerini değiştirdiler. Beş küllîyi tetkik etmenin semeresinden ibaret olan hadler ve resimler (hakiki ve isim tarifleri) bahsini külliyât-ı hamse eklediler. Bu meseleleri *Kitabu'l-burhan*'dan buraya naklettiler. Makûlât kitabını da hazf ettiler. Çünkü makûlât konusu, doğrudan değil, dolaylı olarak mantık açısından tetkik edilmekteydi. Kaziyelerin aksedilmele-

ri konusunu da *Kitabu'l-ibare*'ye eklediler. Çünkü mezkûr konu, her ne kadar mutekaddimînin eserlerinde cedel bölümünde yer almışsa da bazı cihetlerden kaziyelere tâbi bulunmaktadır.

Sonra mantıkçılar maddesi cihetinden değil umumi bir şekilde matlubları intaç etmesi bakımından kıyastan bahsetmişlerdir. Maddesi itibariyle kıyası tetkik etme meselesini ise eserlerinden çıkardılar ki bunlar da burhan, cedel, hatâbe, safsata ve şiir olmak üzere beş kitaptı. Zaman zaman bu hususlara az çok temas edenler de olmuştur. Fakat umumiyetle bu konuyu sanki hiç mevcut değilmişçesine ihmal etmişlerdir. Halbuki bu fende *mühim* ve *mutemet* olan da bu hususlardır.

Sonra bu mevzuda ortaya koydukları hususlardan uzun uzadıya bahsettiler. Bu konuyu diğer ilimlerin bir âleti olarak değil, başlıbaşına bir fen olarak ele aldıklarından ona dair söylenen sözler uzadı ve genişledi. Bunu ilk defa yapan imam Fahruddin (Razî) b. Hatib ile ondan sonra gelmiş olan Efdaluddin Hûnecî (Muhammed b. Namver, öl. 646/1248) olmuştur. Çağımızda şark ahalisi Hûnecî'nin eserlerine itimat etmektedir, Hûnecî'nin bu sanata dair *Keşfu'l-esrar* isimli uzun bir eseri vardır. Bu sanata dair *Muhtasaru'l-muciz* adıyla bir eser daha yazmıştır ki talim itibariyle güzel bir kitaptır. *Muhtasaru'l-cümel*'i (veya mücmel) dört varak kadardır. Bu fennin esaslarını ve usûlünü bu eserinde toplamış olduğundan çağımızda talebeler onu ellerinden düşürmemekte ve ondan faydalanmaktadırlar. Mutekaddimînin kitapları ve tarikleri ise sanki hiç mevcut değilmiş gibi metruk hale gelmiştir. Halbuki onların eserleri mantığın semeresi ve faydasıyla doludur.

Doğruya ileten Allah'tır.

Mantık ilminin red ve kabulüne dair

Malumun olsun ki selef ve eski kelâmcılar mantık fenninin tetkik edilmesine şiddetle karşı çıkmışlar, bu fenne ta'nda ve ondan sakındırmada mübalağa etmişler, hülasa bunun öğrenilmesini ve öğretilmesini yasaklamışlardır. Fakat sonradan İmam Gazalî ve Fahruddin Razî'den beri ulema bu fenne bir dereceye kadar müsamaha göstermiş olduklarından halk da bu ilme düşkünlük göstermiştir. Ancak sayıları az olan bir taife mutekaddimînin reyine meylederek ondan nefret etmişler ve onu inkârda mübalağaya kaçmışlardır. Ulemanın mesleklerindeki maksatlara vakıf olman için bu hususlaki red ve kabulün nüktesini sana izah edeyim.

Bu fennin menşei şudur: Kelâm âlimleri aklî delillerle imanî ve dinî akideleri desteklemek istedikleri zaman kendi usûllerine göre eserlerinde bahiskonusu edilen bir takım hususi delillerle mezkûr akideleri (ve onların sıhhatini aklen ve ilmen) ispat etmişlerdi. Meselâ "Araz vardır, arazlar hâdistir, cisimlerin onlardan hâli olması imkânsızdır ve havâdisten hâli olmayan da hâdistir" diyerek âlemin hudûsuna istidlal ettiler. Aynı şekilde tevhidi, temânu (*antagonism*) ile, kadîm sıfatları (kudret, ilim, hayat ve iradeden ibaret olan) dört umumi ve şümullü sıfatla -gâibi hâzıra ilhak yoluyla- ispat ettiler. Bu hususta kelâmcıların eserlerinde bahiskonusu ettikleri daha başka deliller de mevcuttur.

Sonra mezkûr deliller için temel teşkil etmek üzere bir takım kaide ve esaslar bahiskonusu ettiler ki bunlar onlar için mukaddime ve giriş mesabesindedir. Meselâ cevher-i ferdin (atom), zaman-ı ferdin (*atomic time*), halânın (*vacuum*) varlığını kabul ettiler. Mahiyetlerin tabiatını (zihnî varlığını) ve aklî terkiplerini reddettiler. Bir araz iki zamanda baki olmaz, dediler. Ne var ne de yok olarak sadece bir mevcudun sıfatı olan bir hal (*state*) kabul ettiler. Kelâmcılar, kendi hususi delillerini temellendirdikleri gibi buna benzer daha başka esasları da bahiskonusu etmişlerdir.

Sonra Şeyh Ebu Hasan (Eş'arî), Kadı Ebu Bekir (Bakıllanî) ve üstad Ebu İshak (İsferainî) şöyle dediler: "İtikadî ve dinî akidelerde in'ikas vardır". Şu mânada ki, nezaman delil bâtıl olunursa, onun medlulü da bâtıl olur. Bundan dolayı Kadı Ebu Bekir Bakıllanî, "Deliller, akideler (dinî esaslar ve kaideler) mesabesindedir. Onun için delilleri cerh ve iptal etmek akideleri cerh ve iptal etmek demektir. Zira akideler bu deliller üzerine bina kılınmıştır", diye kanaata sahip olmuştur.

Mantık fenni üzerine düşündüğümüz zaman görürüz ki, onun bütün bahisleri aklî terkip ve tabiî (yani zihnî) küllînin hariçte sübûtu meselelerinin etrafında dolaşıp durmaktadır. Onlara göre burası ispat ve kabul edilmelidir ki cins, nev, hassa ve araz-ı amm diye bir taksime tâbi olan beş küllî ona intibak edebilsin. Fakat bu nazariye kelâmcılara göre bâtıldır. Onlara göre küllî ve zatî, mevcut değildir. Veya "hal" kabul edenlere göre bunlar (ne var ne de yok olan) hal kabilinden şeylerdir.

Buna göre beş küllînin ve ona dayanan tariflerin ve makûlât-ı aşerenin bâtıl olması lazım gelmektedir. Aynı şekilde zatî araz da bâtıl olur ve bunun neticesi olarak mantıkçılara göre burhanda şart olan zatî zaruri (zarurî-i zatî) kaziyeler de bâtıl olur. Keza aklî illet (illet-i akliye) de bâtıl olur ve onun bâtıl oluşuyla ister istemez mantığın burhan kitabı, keza cedel kitabının özünü ve esasını teşkil eden kısımlar yani kıyasta iki taraf arasında vasat-ı camiin alındığı yerler de bâtıl olur. Geriye sadece sûrî kıyastan başka bir şey kalmamış olur. Mantıktaki tariflerden de sadece (bir cinsin) mahdud fertleri hakkında geçerli olanlar kalır. Meselâ (kendisine ait olmayan) cüzler kendisine dahil olacak kadar umumi, kendisine ait cüzler hariçte kalacak kadar da hususi olmamalıdır gibi –ki nahiv âlimleri buna (efradını) camî ve (ağyarını) mâni, kelâm âlimleri ise "tard ve aks" tabir etmektedirler–. Durum böyle olunca da baştan başa mantığın esasları yıkılmış olur.

Şayet biz yukardaki hususları mantıkta olan şekliyle kabul ve isbat edecek olursak, kelâma ait mukaddimelerden (ve temel esaslardan) bir çoğunun bâtıl olduğu sonucuna ulaşırız. Yukarıda da temas edildiği gibi bu takdirde itikadî ve dinî akîdelerin isbatı için bahiskonusu edilen deliller de bâtıl olmaya mahkum olur. İşte bundan dolayı eski kelâmcılar bu mesleğe intisap etmeyi men ve inkârda şiddet gösterip cerh ve iptal edeceği (kelâmdaki) delile göre onu bid'at veya küfür saydılar.

Gazalî'den itibaren gelen müteahhirin, in'ika-sı edilleyi (aynen mantıkçılar gibi) reddettiler. Onlara göre delilin bâtıl olmasından medlûlun butlanı lazım gelmez. Yine onlara göre aklî terkip, külliyat ve mahiyetlerin hariçteki vücudu konusunda mantıkçıların dedikleri sahih idi. Durum böyle olunca "mantık, esas itibariyle dinî akidelere muhalif değildir, her ne kadar bunun (yani imanî akidelerin kelâmda bahis-

konusu edilen) bazı delillerine muhalif ise de" şeklinde bir kanaata vardılar. Daha açıkçası cevher-i ferd, halâ arazların bekası vs. gibi kelâmî mukaddimelerden çoğunu iptal ve red ettiler. Bunların yerine nazar ve kıyas-ı aklî ile tashih olunmuş diğer bir takım deliller irad ederek dinî akideleri bunlarla isbat ettiler. Bu tarzın hiçbir şekilde sünnî akaidine muhalif olmadığına karar verdiler. Bu görüş İmam (Fahreddin Razî) ve Gazalî ile onlara tâbi olanların kanaatidir.

İmdi bu husus üzerinde düşünülmeli, ulemanın ileri sürdükleri rey ve nazariyelerin usûlü ve menbaı iyi anlaşılmalıdır[24].

Hidayete erdiren ve doğruya muvaffak kılan Allah'tır.

24 Bk. Bursa yazması, vr., 183b - 184b.
Cevdet Paşa tercümesinin bu kısmında şöyle demektedir. "Gazalî zamanına kadar kelâm âlimlerinin ekserisi mantık ilmini küfre yakın bir günah saymışlardı. Sonra gelen muhakkikler ise bu fenni, farz-ı kifaye sayıp "Her beldede mantık âlimi olan bir zatın bulunması lazımdır" demeleri ibret mahalli olan bir hususdur ve öteden beri ulemanın efkâr ve enzarının yekdiğerine muhalif ve muarız, hatta bunlardan birinin belli bir zamanda benimsediği fikrinin diğer bir zamanda kabul ettiği fikrine mugayir ve münakız olageldiğine bir hüccettir". Gazalî'den önceki kelâmcılar, dinî akidelere muhaliftir diyerek mantığın her bölümünü şiddetle red ve inkâr etmiş, onu cerh ve iptal etmek için bir takım deliller ileri sürmüş, hemen hemen mantıkta geçen her şeyin, aksini iddia etme gibi bir tepki göstermiş, mantık fennini red için ileri sürdükleri delillere karşı itiraz ve tenkitleri de dinî akideler için vaki olmuş itirazlar ve tenkitler olarak telakki etmişlerdi. Bu telakkinin sebebi, dinî akideleri desteklemek maksadıyla mantığı red ve cerh için ileri sürdükleri delillere tevcih, edilen tenkitleri bizzat dine tevcih edilmiş tenkitler şeklinde anlamaları idi. Bu telakki, delilin bâtıl olmasından medlûlün da bâtıl olması lazım gelir şeklinde ifade edilmekte ve buna da *in'ikas-ı edille* adı verilmekte idi. Daha sonra mantık ilmi kabul edilince, mantığı red ve cerh etmek için ileri sürülen delillerin bâtıl ve geçersiz olması icab etti. Bunların bâtıl sayılmalarından dinî akidelerin de bâtıl sayılması lazım gelmesin diye delilin butlanından medlulün butlanı icap etmez denildi. Bu yeni telakkiyi ortaya atan Gazalî daha da ileri giderek "mantık bilmeyenin ilmine güvenilemez" dedi. Bundan sonra mantık medresede okutulan ve itibarı yüksek olan vazgeçilmez ilimler arasında yerini almış oldu. Hatta sonraki âlimler mantığın tahsil edilmesini farz-ı kifaye saydı. Böylece eskiden ulemanın haram ve küfür saydığı mantık berat ederek öğrenilmesi farz olan zaruri ve faydalı bir ilim addedildi. Cevdet Paşa'nın da dediği gibi bu husus gerçekten ibret ve ders alınması lazım gelen bir meseledir. Gelişigüzel aklı dine karıştırmanın, dinle alâkası bulunmayan bir takım hususları din için faydalıdır gerekçesiyle dinî bir akîde haline getirmenin vereceği başka türlü bir netice yoktur.
Bir de şu husus var: Aristo fiziğinin ve teolojisinin vücuda getirilmesi veya anlaşılması ve anlatılması için mantık bir âlet vazifesi görmüştür. Mantıktaki düşünce tarzı ve kaideler esas alınarak fizikten metafiziğe ulaşılmıştır. Yeni duruma göre müslümanlar Aristo mantığını okuya okuya ve zihinlerine onun kaidelerini hâkim kıla kıla ergeç acaba Aristo'nun ulaştığı metafizik neticelere ulaşmayacak mıdır? Bu soruya hayır demek mümkün değildir. Gerçekten de Gazalî'nin felsefeyi reddetmiş olmasına rağmen, mantıktaki kaideleri düşünce faaliyetine esas alan kelâmcılar aşağı yukarı Aristo gibi düşünmüşlerdir.
Diğer taraftan basit ve iptidaî bir düşüncenin mahsulü olan in'ikas-ı edille de zamanımıza gelinceye kadar yaşama vasatı ve imkânı bulabilmiştir. Bugün bile fıkıh ve kelâmdaki bir delile itiraz, dinî bir akideye itiraz şeklinde görülmekte, değerlendirilmekte ve anlaşılmaktadır. Şu husus daima göz önünde bulundurulmalıdır. Dinsiz bir felsefeye ram olanların ve felsefî sistem ortaya atanların bu faaliyeti haklı olarak elbetteki din adamları tarafından cerh ve tenkit edilecek, bu bakımdan da din adamlarının az çok felsefe ile ilgilenmeleri kaçınılmaz olacaktır. Fakat red, cerh ve tenkit sadedinde ileri sürülen fikirlerin, görüşlerin ve delillerin dinî inanç haline getirilmemeleri şarttır.

XXIII. Tabiiyât (Fizik)

Cisimlerden, onlara lâhık olan hareket ve sükun itibariyle bahseden bir ilimdir. Şu halde bu ilimde semavî ve unsurî (maddi cevher ve) cisimler bunlardan doğan hayvan (canlılar), insan, bitki ve maden, arzda vücuda gelen su kaynakları, zelzele, havada hasıl olan buhar, bulut, gök gürültüsü, şimşek, yıldırım vs. (gibi atmosfer hâdiseleri), cisimlerdeki hareket mebdei olan can (nefs), bu canın insanda, hayvanda ve bitkide tezahür eden nevileri bu ilimde tetkik edilir.

Aristo'nun bu ilme dair olan kitapları ulemanın elinde mevcuttur. Bunlar Me'mun zamanında felsefî ilimlerle birlikte tercüme edilmiş, ondan sonra İslâm ulaması bu kitaplar tarzında eserler telif etmişler, bu ilmi şerh ve beyan etmişlerdir. Bu konuya dair yazılan eserlerin en ihatalısı ve şümullüsü İbn Sina'nın *Kitabu'ş-sifa* isimli eseridir. O bu eserinde evvelce temas ettiğimiz felsefî ilimlerin yedi kısmını toplamış, sonra bunu *Kitabu'n-necat* ve *Kitabu'l-işarât* isimli eserlerinde telhis etmiştir. Ancak (fizik ve felsefe ile alakalı) meselelerin bir çoğunda Aristo'ya muhalifmiş gibi bir tavır takınır ve bu nevi meselelerde kendi reyine göre hareket eder. İbn Rüşd ise kendisine tâbi olarak ve hiç muhalefet etmeyerek Aristo'nun (fiziğe dair olan) kitaplarını telhis ve şerh etmiştir. (Ondan sonra da) âlimler bu konuya dair bir çok eserler telif etmişlerdir. Lakin günümüzde meşhur olan ve (fizik) sanatı hakkında muteber olan (tetkikler zikrettiğimiz) bu eserlerdir.

Meşrık halkı İbn Sina'nın *Kitabu'l-işarât*'ına önem vermektedirler. İmam İbn Hatib (Fahruddin Razî) bu eseri bir güzel şerh etmiştir. Âmidî'nin şerhi de öyledir. Meşrık halkından (Irak ulemasından) olup Hoca (Hâce) diye maruf olan Nasiruddin Tûsî (Muhammed b. Muhammed, öl. 672/1274) *İşarât*'ı şerh etmiş, İmam (Fahruddin Razî) ile *İşarat*'ın birçok meselelerinde tartışmaya girmiş, böylece Fahruddin Razî'nin düşüncelerini ve araştırmalarını aşmıştır.

"Her bilenin üstünde bir bilen vardır" (Yusuf, 12/76).

XXIV. Tıp ilmi

(Tababet sanatı tabiiyâtın furuundandır). Bu, sıhhat ve hastalık itibariyle insan bedenini tetkik eden bir sanattır. Bu sanata vâkıf olan tabip, deva ve gıdalarla sıhhatin muhafaza edilmesi ve hastalıktan şifa bulunması için çare arar. Fakat daha evvel bedendeki organlardan herbir organa has olan hastalığın, bu hastalıkların menşei olan sebeplerin ve her hastalığa uygun düşen devanın tebeyyün etmesi lazım gelir. Hekim bu hususa (ve hangi ilacın hangi hastalığa münasip düştüğüne) davaların mizaç ve kuvvetleriyle, hastalığa ise hastalığın olgunlaşması ve tedaviyi kabul edip etmeyeceğini haber veren alâmetlerle istidlal eder. Bu alâmetler (hastanın) betinde benzinde, dışkılarında ve nabzında kendilerini belli ederler. Hekimler bu hususu tabiatın kuvvetiyle muvazene ederler. Çünkü sıhhat ve hastalık hallerinde (bedeni) idare eden bu kuvvettir. Tabip sadece, bunu takip eder, (bedenin tabiî kuvvetini esas alarak hastalığa ona göre teşhis koyar) ve maddedeki tabiatın (hastalığın), mevsimin ve

(hastadaki) yaşın icabına göre bu kuvvete kısmen yardımcı olur. Bütün bu hususları bünyesinde toplayan ilme "tıp ilmi" denir.

Nice kereler bazı organlardan müstakillen bahsedilmiş ve bu hususi bir ilim haline getirilmiştir. Meselâ göz, göz hastalıkları (ve tedavide kullanılan göz) ilaçları böyledir. Keza menâfi-i a'zâ (*physiologie*) de bu fenne ilhak olunmuştur. Bunun manâsı hayvanî bedendeki uzuvlardan her bir uzvun yaratılış icabı olarak temin ettikleri menfaatin bilinmesidir. Her nekadar bu husus tıp ilminin mevzuu değilse de âlimler onu bu ilme lâhık ve tâbi olan bir disiplin olarak görmüşlerdr. Bu fenne dair önemli ve çok faydalı bir eser Calinos (Galen) tarafından yazılmıştır.

Calinos, eski tabiplerin önderi ve üstadıdır. Eserleri Arapçaya tercüme olunmuştur. Söylendiğine göre o, Hz. İsa'nın (a.s.) muasırı olup, gönüllü olarak gurbeti ihtiyar ederek dolaşırken Sicilya'da vefat etmiştir. Tababete dair olan telifleri ana kaynaklar olup ondan sonra gelen hekimlerin kaffesi bu eserlere tabi olmuşlardır, (İbn Haldun Hipokrat'tan bahsetmez). Bu sanat sahasında İslâmda zuhur eden üstadlar haddinden fazla maharet göstermişlerdi. Meselâ Razî (Muhammed b. Zekeriya, öl. 313/925), Mecusî (Ali b. Abbas, IV/X asır), İbn Sina böyledir. Endülüslülerden bir çok hekim yetişmiştir ki en meşhurları İbn Zühr (Abdulmelik b. Zühr, Avenzoar, öl. 557/ 1162)dür.

Çağımızda İslâm şehirlerinde bu ilim gerilemişe benzer. Çünkü umran duraklamış ve gerilemeye yüz tutmuştur. Halbuki biraz sonra da belirteceğimiz gibi (doğrusu Bölüm 5, Fasıl 29'da geçtiği gibi) tababet sadece hadaretin ve refahın gerekli kıldığı sanatlardan bir sanattır.

*
* *

Umran ehlinden olan bedevîlerin de (kendilerine has) bir tababetleri vardır. Umumiyet itibariyle bu tıbbı bazı şahısların noksan tecrübelerine bina ederler. Onlar bunu, kabilenin yaşlı adamlarından ve ihtiyar kadınlarından tevarüs etmişlerdir. (Kocakarı ilaçları denilen) bu çeşit tababet sebebiyle nice kereler sıhhata da kavuşulur. Ancak bu çeşit tababet tabiî kanun üzere olmadığı gibi mizaca muvafık olma esası üzere de değildir. Araplarda bu nevi tababet çoktu. Onlarda Haris b. Kelede vs. gibi tanınmış tabipler vardı.

Şer'iyât (veya nebeviyât)da naklolunan tıp da bu kabildendir. (İptidaî ve bedevî bir tedavi usûlüdür). Bunun vahiy ile herhangi bir alâkası yoktur. Araplarda mutad olarak mevcut olan bir hususdan ibaretti. Nebi'nin (s.a.) âdet ve cibilliyetinden ibaret olan ahvalinin bahiskonusu edilmesi nevinden olmak üzere onun ahvalini zikretme esnasında bu hususa da temas edilmişti. Yoksa bu husus bu tarzda teşri' kılınan bir amel olmak üzere naklolunmuş değildir. Zira Nebi (s.a.) bize ancak şer'î hükümleri talim etmek üzere gönderilmiş, ne tıp ne de mutad (ve ahval-i âdiyeden) olan diğer bir şeyi tarif etmek için gönderilmemiştir. Hurma aşısı konusunda Hz. Peygamber için malum hadise vaki olmuş ve "sizler dünya işlerini benden daha iyi bilirsiniz", demişti.

Şu halde naklolunan sahih hadislerde bahiskonusu edilen tıpla alâkalı herhangi bir şeyi meşrudur (şer'î bir hükümdür), diye izah etmemek lazım gelir. Ortada buna

delâlet edecek hiçbir şey yoktur. Ancak bunlar teberrük ve bir iman akidesi, samimi bir iman cihetinden kullanılacak olsa o takdirde fayda itibariyle muazzam bir tesiri görülür. Mizacî (*humoral*) tıbta böyle bir tesir yoktur. O sadece imanî kelimedeki samimiyetin eserlerindendir. Nitekim ishal hastalığına yakalanan zatın balla tedavi edilmesi hâdisesinde ve benzeri hallerde bu durum görülmüştür. (Adam bal şerbetini inanmadan içince iyi olmamış, inanıp kalbini berkitince şifa bulmuştu, bk. Buharî, IV, 57)[25].

Doğru olana irşad eden Allahtır.

XXV. Ziraat

Bu sanat tabiiyâtın dallarındandır. Bu fende sulama, ıslah, toprağın ve bahçenin iyi bir bakıma tâbi tutulması, (ekim ve dikim için) uygun mevsimlerin seçilmesi, mahsulün ıslah ve ikmaline sebep olan her türlü tedbirin alınması itibariyle bitkilerin neşvunemasından bahsedilir.

Eskiler bu fenne büyük bir ehemmiyet vermişler, bu fenni umumi bir şekilde ele almışlardır. Bitkileri, hem dikim ve nemalanmaları cihetinden, hem de hassaları, ruhaniyetleri (bitkilerdeki canlar, ruh-ı nebatî) ve bu ruhaniyetin yıldızların ve büyük semavî ecramın ruha niyetleriyle olan müşakele ve münasebetleri –ki bütün bunlar sihir babında istimal olunur şeylerdir– cihetinden tetkik etmişlerdi. Bu yüzden onlar

25 İbn Haldun'un bu kısımda, üzerinde durduğa nokta dinî düşünce ve hayat bakımından gayet mühimdir.

Hadis kitaplarında "Kitabu't-tıb ve'r-rukâ" başlığı altında çok sayıda tıbba dair hadisler rivayet edilmiş, daha sonra da bunlar *Tıbbu'n-Nebevî* ve *Tababet-i Nebeviye* ismi verilen kitapların yazılmasına da yol açmıştır. Konu ile ilgilenen din adamları, hadislerde bahiskonusu edilen tıp ile ilgili hususlardan âdeta bir takım sırlar, manevî hassasiyetler, gizli tesirler görmüşler ve konu ile ilgili hadisleri vahiy olarak telakki ettiklerinden bu gibi hususları Allah'a bağlamışlardı. Halbuki meselenin bu şekilde anlaşılması ve izah edilmesi gerçekler âleminden uzaklaşarak esrarengiz âleme geçmek olur, bunun da hurafe ve bâtıl fikirleri artırmaktan başka vereceği bir sonuç yoktur. İbn Haldun'a göre mesele gayet basit ve açıktır. Cahiliye Araplarında ilmî ve teknik mânada tababet yoktu. Bildikleri şeyler de kocakarı ilaçları denilen şeylerden ibaretti. Hz. Peygamber kılık kıyafet, konuşma, dil gibi hususlar itibariyle içinde yetiştiği ve yaşadığı cemiyetin geleneklerine tâbi olduğu gibi, kocakarı ilaçları konusunda da gayet tabiî olarak onlara uymuş, onların tedavi usûllerini ister istemez belli bir ölçüde bellemiş ve ihtiyaç zuhur ettikçe de bunları başkalarına nakl ve tavsiye etmiştir. Fakat bu hususlar onun din, vahiy ve şeriatla ilgili tasarruflarından olmayıp, örf, âdet, anane ve teamüle tâbi olan mutad ve beşerî hallerinden idi. Mübarek olduğuna iman edilerek tereddütsüz bir şekilde bu gibi şeylerin faydasına itikat edilmesi halinde, müşahede edilecek müsbet tesirler, tedavide kullanılan maddelerin mizacından ve tabiatından hasıl olan haricî bir tesir olmayıp sadece imana ve itikada bağlı dahilî ve ruhî bir tesir olacaktır.

İbn Haldun İslâmın ilk yarını asrını bedavet olarak görmektedir. Halkın Mekke ve Medine gibi şehirlerde yaşamaları bedevî olmalarına mâni değildir. Tabiî aklî ve tıp ilimlerinin geliştiği eski medeniyet merkezlerine nazaran Mekke ve Medine şartları hakikaten bedavet hükmündedir. Hatta Araplar Şam ve daha sonra Bağdat'ı merkez yaptıktan sonra bile bedavet az çok devam etmişti. Eğer İbn Haldun tasavvuf, kelâm, fıkıh ve tefsir gibi ilimleri de bedavet ve hadaret esasına göre değerlendirseydi İslâmın aslındaki sadeliği, saflığı ve doğruluğu daha iyi ortaya koyabilirdi. Ama İslâmî ilimlerden ve onların tarihî gelişmelerinden bahsederken bu cihete yeteri kadar önem vermemiştir.

bu fenne pek ziyade ehemmiyet vermişlerdi.

Yunanlıların kitaplarından, *Kitabu'l-felâhati'n-nebatiye* isimli eser (Arapçaya) tercüme edilmişti ki bu eser Nebat ulemasına nisbet edilmektedir. Bu kitap bu konuda bir çok malumat ihtiva eder. İnançlarına göre sihir kapısı kapalı ve sihirden bahsetmeleri mahzurlu olan Müslümanlar bu kitabın muhtevasını tetkik edince, bu eserin sadece dikim, ıslah ve bu konularda ortaya çıkan hususlar itibariyle nebatattan bahsettiler. Diğer fenle (yani sihirle) alâkası bulunan bahisleri de tamamen hazfettiler. İbnu'l-Avam (Yahya b. Muhammed) *el-Felahutu'n-nebatiye* kitabını bu tarzda ihtisar etmiş, diğer fen (yani ziraatın nücum ve sihirle alâkalı yönü) ihmale uğramıştı. Mesleme (el-Macritî) sihre dair olan kitaplarında diğer fennin (sihrin ve nücûmun) ana meselelerini nakletmiştir. Nitekim Allah izin verirse sihirden bahsederken bu cihete temas edeceğiz.

Sonraki âlimlerin ziraat (felâhet, *agriculture*) üzerine olan kitapları çoktur. Bu kitaplarda bitkilerin ekim, dikim, bakımından, onların yetişmesi için gerekli olan şeyleri temin etmekten, zararlı şeylerden onları korumaktan ve bütün bu hususlarda ortaya çıkan şeylerden bahsetmenin ötesine gitmezler. Bu eserler elde mevcuttur.

XXVI. İlahiyat ilmi

İlahiyat (*mabade't-tabîa, metaphysics*)da, mutlak varlık tetkik edilir. Bu ilimde önce mahiyetler, vahdet, kesret, vucûb, imkân vs. gibi cismanî ve ruhanî şeylere ait umumi hususlar incelenir. Sonra varlıkların mebdelerine bakılır ve bu mebdeler ruhanî olarak ele alınır. Sonra varlıkların, o ruhanî ilkelerden sudûr keyfiyeti ve mertebeleri araştırılır. Sonra bedenden ayrıldıktan ve mebde'e avdet ettikten sonraki nefsin ahvaline nazar edilir, ilahiyatçılara göre bu şerefli bir ilimdir. Onlar bu ilmin, varlığı olduğu gibi bilme hususuna kendilerini vâkıf kıldığını ileri sürerler. Bu ise onlara göre saadetin bizzat kendisidir. Onlara karşı yazılan reddiye ilerde (32. fasılda) gelecektir. (Varlıklar ve bunlara ait ilimlerdeki) tertiplerine göre (ilahiyat) tabiiyattan sonra gelir. Onun için onlar bu ilme mâverâu't-tabîa ismini de vermişlerdir.

Muallim-i evvel'in bu konuya dair olan kitapları ulemanın elinde mevcuttur, İbn Sina *Kitabu'ş-şifâ* ve *Kitabu'n-necât*'da bu kitapları özetlemiştir. Aynı şekilde Endülüs filozoflarından İbn Rüşd de bu kitapları telhis etmiştir.

Sonraki âlimler (ve İslâm filozofları) hukemanın ilimlerine dair eserler vaz ederek o sahada tedvin faaliyetine girişmişlerdir. Gazalî ise, bilindiği gibi bunların bir kısmına reddiye yazarak onlara karşı çıkmıştır. Sonra müteahhirîn kelâmcıları, kelâm ilminin meselelerini felsefenin meselelerine katıp karıştırdılar. Çünkü kelâmî ve felsefî araştırmalar aynı istikamette geliştiğinden bahisler müşterek bir hale gelmiş, kelâm ilminin mevzuu ve meseleleri ilahiyatın mevzuu ve meseleleriyle benzerlik göstermişti. Bu yüzden âdeta ikisi bir fen haline dönüşmüştü. Sonra müteahhirîn kelâmcıları, tabiîyat ve ilahiyat konularındaki hukemanın tertibini değiştirdiler. Bir fen teşkil edecek biçimde iki ilmi birbirine kattılar, içice soktular. Umumi hususlardan (umûr-ı amme) bahsettiler. Sonra onun peşinden cismanî hususları ve buna tâbi olan

şeyleri getirdiler. Sonra ruhanî hususları ve buna tâbi olan şeyleri ele aldılar. Ve kelâm ilminin sonuna kadar bu hatt-ı hareketi takib ettiler. Nitekim imam İbn Hatib Fahruddin Razî *el-Mebahisü'l-meşrıkıy*e'de ve ondan sonra gelen bütün kelâm âlimleri bu yolu takip etmişlerdir. Böylelikle kelâm ilmi, felsefenin meseleleriyle muhtelit bir fen haline gelmiş, kelâm kitapları felsefî bahislerle dolmuştur. O derecede ki, iki ilmin konularından ve meselelerinden maksat bir ve aynı şeymiş gibi bir vaziyet hasıl olmuştu.

Bu durum karşısında halk şaşakaldı. Zira bu, doğru olmayan bir şeydi. Çünkü kelâm ilminin meseleleri, selef nasıl nakletmiş ise aynen o biçimde şeriattan telakki olunan bir takım akidelerden ibaret olup bu hususta, "bu konular ancak ve ancak akılla sabit olur" anlayışı içinde akla müracaat ve istinat olunmaz. Çünkü akıl, şer'den de şer'î nazarlardan da azlolunmuştur. Mütekellimlerin o konuda aklî deliller ikame etmeden bahsetmeleri (itikadî hususlarda bilinmeyen bir) hakikati araştırmak için değildir. İmdi önceden meçhul olan bir şeyi sonradan (aklî bir) delille ta'lil edip malum hale getirmek felsefenin halidir. Kelâmcılar, bu hareketle, sadece imanî akideleri ve selefin bu hususlaki kanaatlarını aklî hüccetlerle takviye etmenin yolunu araştırır ve bu hususları aklen idrâk ettiklerini idda eden Ehl-i bid'atın bu konulardaki tereddüt ve itirazlarını def ederler. Bu ise imanî akidelerin aynen selef tarafından telakki ve itikat edildiği biçimde naklî delillere istinaden sahih olduklarını farz ettikten sonra sözkonusu olur.

Şu halde iki durum arasındaki fark çok büyüktür. Şöyle ki şeriat sahibinin mâlik olduğu idrâk (ve idrâk vasıtaları, filozoflarınkinden) daha geniştir. Çünkü bu idrâklerin sahası, aklî nazarlarla ilgili idrâklerin sahasından daha geniştir. Şu halde o saha bu sahanın üstündedir ve bunu ihata etmiştir. Zira o ilâhî nurlardan istimdadda bulunmaktadır. İmdi o idrâkler zayıf olan nazar (ve akıl) kanununun ve onlar tarafından ihata olunan (beşerî) idrâklerin altına giremez. Şu halde Şâri', bizleri herhangi bir idrâke hidayet ve delâlet etti mi, bize düşen onu kendi idrâkimize takdim etmek, diğerlerini bir yana bırakarak sadece ona güvenmek ve aklî idrâklerle onu tashih etmeye kalkışmamaktır. Velevki akıl ona muarız ve muhalif olsun. Daha açıkçası biz (din namına) inanmak ve bilmekle memur olduğumuz şeylere itimat eder, bu konuda anlamadığımız hususlar olursa o vakit de sükut eder, onu Şâri'e havale eder (bu meselenin gerçek mânası ona meçhul değil, der) ve aklı ondan azlederiz.

Kelâmcıların bu meseleye girmelerinin (ve aklî delillerle uğraşmalarının) yegâne sebebi, bid'at niteliğindeki görüşlere dayanarak selefçe kabul edilmiş akidelere karşı çıkma vadisinde ilhad ehlinin yapmış oldukları itirazlardır. Bu yüzden kelâmcılar, kendilerinin itirazları cinsinden şeylerle onları reddetme ihtiyacını duymuşlardır. İşte bu hal nazarî hüccetlerle uğraşma ve selef akaidini o çeşit aklî delillerin hizasına getirme (mukayese ve muvazene yapma) meselesi üzerinde durulmasını icab ettirmiştir.

Tashih veya iptal maksadıyla tabiiyâtın ve ilahiyatın meselelerini incelemek, kelam ilminin konusundan olmadığı gibi kelâmcıların nazarları cinsinden bir şey de de-

ğildir. İki fenni yekdiğerinden ayırt etmek için bu hususu biliniz. Hiç şüphe yok ki bu iki fen müteahhirîn kelâmcıları katında hem konu, hem muhteva (vaz' ve telif) itibariyle muhtelit bir hale getirilmiştir. Halbuki hak olan odur ki, mevzu ve meseleleri itibariyle bu iki ilim yekdiğerinden başkadır. Karışıklığın ortaya çıkmasının sebebi, istidlal sırasında her iki fennin maksatlarının birlik göstermesidir. Bu yüzden ehl-i kelâmın hüccet öne sürmeleri, belli bir itikadı, delille arayıp bulmak için yeni baştan girişilen bir teşebbüs imiş gibi bir hal almıştır. Halbuki vaziyet hiç de böyle değildir. Kelâm, mülhidlere karşı sadece bir reddiyedir. (Şer'an ve dinen bilinmesi ve inanılması) matlup olan şey ise tâ baştan doğru olarak farz ve kabul olunmuş ve öylece de malum olmuştur.

Aynı şekilde vecd hallerinden bahseden sonraki aşırı mutasavvıflar (gulat-ı mutasavvıfa, *extremist sufies*), ortaya çıkınca, onlar da iki fennin (kelâmın ve felsefenin) meselelerini kendi fenlerine katıp karıştırdılar. Bütün bu hususlarda söylenen (farklı ve zıt) sözleri bir ve aynı şey haline soktular. (Böylece tasavvufa kelâm ve felsefe girmiş oldu). Meselâ nübüvvet, ittihad, hulul, vahdet (*union, incarnation, oneness*) vs. üzerinde mutasavvıfların söyledikleri sözler böyledir. Halbuki aslında bu üç fenden herbirinin idrâkleri, (bilme vasıta ve sahaları) yekdiğerinden başka ve ayrıdır. Bunların içinde, fen ve ilimler cinsinden olmaktan en uzak bulunanı da sûfîlerin idrakleri, (keşf ve ilhama dayanan malumatı)dır. Çünkü onlar bu hususta vicdana (*intuitive experience*) dayandıklarını iddia etmekte ve (aklî) delillerden kaçmaktadırlar. Ama vicdan, ilmî idrâklerden, bu çeşit idraklerle alâkalı bahislerden ve onlara tâbi olan hususlardan uzak olan bir şeydir. Nitekim bunu evvelce izah ettiğimiz gibi ilerde tekrar izah edeceğiz[26].

Allah dilediğini dosdoğru bir yola iletir, doğruyu da en iyi O bilir.

26 Bu bölümle ilgili tetkikler: Afifî, "Mevkıfu İbn Haldun min felsefeti't-tasavvuf", *A'mâlu mehrecanı İbn Haldun*, Kahire, 1962, 135 - 143; H. Frank *Beitrag zur Erkentniss des Sufîmus nach İbn Haldun*, Leipzig, 1884. İbn Haldun *mabadettabîa* ve *maverâuttabîa* ismi de verilen ilahiyat (metafizik, *science of divine matters*) meselesi üzerinde durmaktadır. Bu konu *felsefe-i ûlâ* veya sadece *felsefe* adıyla da anılır. Felsefe deyimi umumi olarak yukarıda bahsi geçen aklî ve tabiî ilimleri ifade ettiği gibi hususi olarak da mabaddetabîayı ve ilahiyatı ifade eder. İlerde 30. bölümde felsefe red ve iptal edilirken o zaman felsefeye dahil olan aklî ve tabiî ilimler değil, sadece felsefenin metafizik kısmı red ve iptal edilecektir. Burada sadece ilahiyat anlatılmış, kelâm ve tasavvufla olan alâkasına temas edilmiştir. İbn Haldun'a göre metafizik ister felsefe adı altında ortaya çıksın isterse kelâm ve tasavvuf kılığına girerek dinî bir renk içinde kendini göstersin bâtıl bir şeydir. Aklın ve ilmin sahasına girmeyen dinî ve şer'î meseleleri akıl ve mantık temeline dayanarak incelemek ve buna göre sonuçlara varmak kökten yanlıştır, çünkü akıl ve mantık bu makamdan azlolunmuştur. Bu sahada hiçbir yetkisi yoktur. Kelâmcıların dedikleri gibi "akılla nakil taaruz ettikte akıl evvel nakil onunla müevvel" demek yanlıştır. Tersine akla ve mantığa muhalif ve muarız bile olsa, naklî ve dinî hükümleri, selefçe kabul edilerek sıhhatli ve mevsuk bir tarzda bize intikal eden şekilleriyle aynen ve olduğu gibi kabul etmekten başka çare yoktur. İbn Haldun burada kelamcılara karşı tavır alırken selef yolunu benimsemektedir. Ancak o bu fikirleriyle din ile aklı ve aklın ürünü olan ilimleri saha ve amir itibariyle yekdiğerinden ayırmakta, her ikisine de kendi tabiî hudutları ve sahaları dahilinde tam istiklâl vermekte, dinî akla, aklı ilme boğdurmamakta, akla da dine de geniş bir hürriyet vermekte, bu suretle hem düşünceyi ve ilmi hem de dini ve inancı serbestiyete kavuşturmaktadır. Bu noktada İbn Haldun'u Kant'a benzetenler vardır.

İbn Haldun inceleme konusu olarak aklın önüne tabiat hâdiselerini, aklî ilimleri ve ictimaî meseleleri koymakta, din makamından azlettiği akla bu sahada tam bir istiklâl ve hürriyet vererek selefîlerden ve Gazalî'den ayrılmaktadır. Zira selefîler umumiyetle nakil ve nasların dışında bir ilim olacağını düşünmek bile istememişlerdir. Gazalî ise İbn Haldun gibi metafiziği red ve iptal etmiş, ancak bundan sonra aklı, İbn Haldun'un yaptığı gibi tabiatın, cemiyetin ve müsbet ilimlerin hizmetine değil, nasların hizmetine sokmuş, tasavvufun peşine takmış ve bu suretle de tabiatta ve maddî sahada gerçekçi ve doğru neticelere varmasının yollarını tıkamıştır. Tıkanan yolları ve kapanan sahaları akla ve ilme açmaya çabalayan İbn Haldun bu noktada gerçekten ileri bir fikir merhalesini temsil etmektedir. Dinin aklîleştirilmesine kararlı ve ısrarlı bir şekilde karşı çıkarken, şer'î ahkâmın ve nasların sadece vahiy ve imanla kabul edilmesini istemektedir. O derecede ki Osmanlı âlimlerinin en büyüklerinden biri olan Cevdet Paşa bile bu sahada onun önünden gidemediği gibi yanısıra dahi yürüyememiş, hatta peşini bile takip edememiş. Onun için de kelâmcıların tarafını tutarak İbn Haldun'a karşı tavır almıştır. Muhafazakâr bir âlim olan Cevdet Paşâ'nın bu noktada rahatsız olması, İbn Haldun'un ne kadar ciddi ve köklü değişiklikler peşinde koşmakta olduğunu göstermesi bakımından son derece önemlidir. Bu konu ile ilgili olarak koyduğu notta Cevdet Paşa şöyle diyor.

"Filvâki müteahhirîn bu hususta ifrata kaçtıklarından müellifin itirazı yerindedir. Fakat büsbütün akıl cihetini terk etmek dahi bizlere göre münasib değildir. (Demek ki İbn Haldun din sahasında aklı büsbütün ve tamamen terk etmektedir). Zira İslâm dininin hususiyetlerinden biri budur ki İslâmî akideler hikmetin ve felsefenin karşısına konulup hikmet terazisiyle ölçülüp aklî hükümlerle mukabele edilebilir. Çünkü muhal iki kısımdır: Biri aklen imkânsızlıktır. İki zıddın bir araya getirilmesi ve çelişkinin ortadan kaldırılması gibi. Diğeri tabiî ve âdi imkânsızlıktır. Mucizeler bu mânada muhaldir, yani tabiat kanunlarına ve carî adete göre imkandır. Ama bizatihi aklî hükümlere göre imkânsız değildir. İslâm akaidi birinci mânadaki imkansızlığı kabul etmez, ama ikinci mânadaki imkansızlığı kabul eder. Zira birinci kısım aklın harice müracaat etmeksizin imkânsızlığına hükmettiği maddelerdir, ikinci kısım mahsusattan ihtira ve iktibas olunan delillere muhalif olup halbuki galat-ı his ihtimali ve sair aklî ihtimaller hasebiyle bu makûle delillerin küllî oluşlarına pek çok şüphe ârız olabileceğinden yakın ifade eden nakil delillerle sabit olan ahkâmı nakz edemezler. Sünnîlere göre mirac âdi bir muhaldir, onun için kabul edilir. Mutezileye göre aklî muhaldir, onun için reddedilir. Yoksa aklî muhali kabul etmemekde haddizatında iki taraf müttefiktir. Velhasıl İslâm akideleri hariçten kat'an nazar, yalnız aklın tasavvurunda olabilecek maddelerdir. Hikmetin esası dahi aklî imkân olduğundan İslâm akaidi hikmet karşısında meydana konulur. Hasım tarafından ileri sürülecek nakz ve muaraza niteliğindeki delillere men ile mukabelede bulunmak kolay olur. Ama Hıristiyan akaidi hikmet meydanına çıkarılıp mütefekkirlere arz olunamaz. Zira akâidlerinin esasını ekânîm-i selase teşkil eder. Bu ise mütefekkirlere imkânsız geldiğinden akıl mizanına gelmez ve bunu hikmet hiçbir şekilde kabul etmez. Buna bid'atçı mutasavvıfların makul olmayan bazı iddiaları gibi bu bir sırdır demekten başka bir mazeret bulamazlar".

Cevdet Paşa bu fikirleriyle kelâmcıların ve medresenin, mutad ve resmî telakkisini ortaya koymaktadır. Aslında onun da işaret ettiği gibi; "aklî imkânsızlık İslâmda yoktur. Onun için bu manada bir imkânsızlığı gerektiren nasların lafızları ve zahirî manaları te'vil edilir. Adi ve tabiî imkânsızlığı gerektiren mucizeleri te'vile ihtiyaç yoktur" telakkisini sünnîler Mutezileden almışlar ve çağlar boyu savunarak İslâm düşüncesini tam mânasıyla bir çıkmazın içine sürüklemişlerdir. Hâlâ da geniş ölçüde İslâm âlemine bu telakki hâkimdir. Hangi şeylerin aklen, hangi şeylerin tab'an, âdeten ve hissen imkânsız olduğunu herkes kendi anlayışına göre takdir ettiğinden, büyük sünnî âlimleriyle Mutezilenin önde gelen kelâmcıları bile bu hususun tesbitinde uyuşamadıklarından ya gelişigüzel her nassın zahirî mânasının aklen imkânsızlığı ileri sürülerek lüzumsuz bir takım te'villere girişilmiş veya bilakis her şey muhal-i âdi sayılarak bir sürü hurafe ve bâtıl şeylere itikat edilmiştir. Bu noktada, "eğer dinî konularda akıl ve mantık işe karıştırılmayacaksa, o vakit İslâm ile Hıristiyanlık arasında ne fark kalır" sorusuna, "eğer her şey akla ve mantığa uygun olacaksa, o vakit İslâm ile felsefe arasında ne fark vardır" diye cevap vermek gerekir. Dini din yapan ondaki sırrîliktir, aklüstü oluşdur.

XXVII. Sihir ve tılsım ilimleri

Bunlar bir takım istidatların keyfiyetlerine dair ilimler olup bu sayede beşerî nefsler, unsurlar âleminde tesirler husule getirmeye muktedir olurlar. Bu tesir ya herhangi bir (*âmil, movement* ve) yardımcıya başvurmadan veya semavî hususlardan bir yardımcı sayesinde vukua gelir. İlkine *sihir* (büyü, efsun, *sorcery*, *magic*), ikincisine *tılsım* denir.

Şeriatlar katında bu ilimler metruktür. Çünkü bunlarda zarar vardır. Ayrıca bu ilimlerle meşgul olunurken, (yardımlarını temin etmek maksadıyla) yıldız ve benzeri diğer şeyler gibi Allah'tan başkasına yönelme şart koşulmaktadır. Bu yüzden bu ilimlere dair olan kitaplar, halk arasında yokmuş gibi (azalmış) oldu. Sadece Nabat ve Keldanîler gibi Musa'nın (a.s.) Peygamberliğinden önceki zamanlarda eski kavimlerin kitaplarında mevcut olan hususlar kalmıştı. Çünkü Hz. Musa'dan evvel gelmiş geçmiş peygamberlerden hiçbiri ne şer'î bir kanun vaz' etmişler ne de (Allah'tan) ahkâm getirmişlerdi. Onların kitapları sadece bir takım öğütler Allah'ın birliği, cennet ve cehennemin hatırlatılması gibi hususlarla alâkalı idi. (Hz. Musa'dan evvelki nebiler sihir ve tılsımı yasaklamadıklarından o vakitler bu fenler almış yürümüştü).

Bu ilimler Babil sakinlerinden Süryanîlerin ve Keldanîlerin, Mısır halkından Kıptîlerin ve daha başka kavimlerin arasında mevcut idi. Bunların bu ilimlere dair telifleri ve eserleri vardı. Şu var ki onlara ait eserlerden pek azı bize tercüme edilerek nakledilmiştir. Meselâ Babillilerin eserlerinden (*evza*, âsâr) *el-Felâhatu'n-nabatiye* isimli kitap gibi. (Bazı nüshalarda bu eserin İbn Vahşiya'ya ait olduğu kayıtlıdır). Halk sihir ilmini bu eserden öğrenmiş ve türlü türlü şubeleri halinde bu ilmi genişletmişti. Bu eserlerden (evza ve ıstılahlardan) sonra, mesahıfu'l-kevakibi's-seb'a (yedi yıldıza dair sayfalar, burçlardaki) derecelerin figürleri ve yıldızlar hakkındaki *Tumtum-ı Hindî* ve benzeri kitaplar vaz' olundu.

Sonra meşrıkda, İslâm milletindeki sihirbazların büyüğü ve reisi olan Câbir b. Hayyan zuhur ederek (sihirle uğraşan) kavmin kitaplarını taradı. (Kimya ve sihre dair olan) sanatı ortaya koydu. Bu fennin özünü bulmak üzere bu sahaya daldı, onu bulup çıkardı, bu fenne dair bir takım eserler yazdı. Hem bu fenden hem simya (kimya, *alchemy*) sanatından uzun uzadıya bahs etti. Zira simya da sihre tâbi olan sanatlardandır. Çünkü muayyen nevideki cisimlerin (ve cevherlerin) bir suretten diğer bir surete istihale etmesi, amelî bir sanat (ve pratik bir teknik) ile değil, sadece ruhî kuvvet (kuvve-i nefsiye, *psychic power*) ile husule gelir. O halde ilerde yeri gelince anlatacağımız gibi simya ve kimyagerlik de sihir kabilinden bir şeydir.

Sonra matematik ve sihir ilimlerinde Endülüslülerin üstadı olan Mesleme b. Ahmed Macritî zuhur edip (sihre dair yazılan) söz konusu kitapların hepsini telhis ve tertip etti. Bu kitaplarda takip edilen muhtelif usulleri *Gayetu'l-hakîm* ismini verdiği eserinde topladı. Ondan sonra da hiçbir kimse bu ilme dair (ondan daha iyi) bir şey yazmadı.

Sihrin hakikatini ve mahiyetini açık bir şekilde ortaya koymak için önce bir gi-

riş yapıyoruz. Şöyleki beşerî nefsler (ve insan ruhları) her ne kadar nevi itibariyle bir iseler de hususi vasıfları itibariyle muhteliftirler. Nefsler (*souls*) sınıf sınıftır ve her sınıfın kendisine has bir takım hususi vasıfları vardır ki bunlar öbürlerinde bulunmaz. Sınıflardan herbirine has olan bu vasıflar (havas) o sınıfın fıtratı, cibilliyeti ve tabiatı haline dönüşmüştür.

İmdi nebilerin (a.s.) nefslerinin hususi bir vasfı (*hassa, particular quality*) vardır. (Bu sayede beşerî ruhaniyetten insilah ve tecerrüt ederek melekî ruhaniyete yükselir. O insilah ve tecerrüd anında melekleşirler, zaten vahyin mânası da bundan ibarettir, bk. *Mukaddime*, Paris baskısı). Nebilerin ruhları bu suretle rabbanî marifet elde etme, şanı yüce ve ulu Allah adına vaki olan meleklerin hitabını işitme –nitekim zikri geçmişti– ve buna tâbi olmak üzere ekvana ve mahlukata tesir etme (ve tasarrufta bulunma) kabiliyetini kazanırlar.

Sihirbazların nefslerinin de ekvanda ve maddî âlemde tesir etme ve yıldızların ruhaniyetini celbetme hassası vardır. Böylece onunla maddî şeyler üzerinde tasarrufta bulunur, tesirleri nefsanî (ruhî) veya şeytanî kuvvet sayesindedir. Nebilerin tesirleri ise ilahî bir medet ve rabbanî bir hassa iledir. Kâhinlerin nefslerinin de, şeytanî kuvvetlerle gaip olan hususlara vâkıf olma hassası vardır. Böylece her sınıf insana, öbür sınıfta bulunmayan bir hassa tahsis olunmuştur.

Sihirbazların sahip oldukları nefslerin üç derecesi vardır. Bu derecelerin izahı şudur:

1. **Sihir**: Birinci derece olan sihirbazların nefsleri herhangi bir âlet ve yardımcı (unsur) olmaksızın sadece himmet (kalbin teveccühü, dikkatin bir noktaya teksifi) ile tesir meydana getirir. Filozofların sihir dedikleri şey budur.

2. **Tılsım**: İkinci derecede olanlar ya feleklerin veya unsurların mizacından veyahut da adedlerin hassasından bir yardımcı (*muin, aid*) sayesinde tesir icra ederler. Buna tılsım ismi verilmektedir. Derece itibariyle bu evvelkinden zayıftır.

3. **Göz bağlama**: Üçüncüsü muhayyile (mütehayyile, tahayyül, *imagination*) kuvvetinde olan tesirdir. Bu çeşitten bir tesire sahip olan şahıs (irâde ve kasdı ile tüm) muhayyile kuvvetlerine yönelerek hayaller üzerinde bir çeşit tasarruf ederek faaliyette bulunur. Maksadı ne ise ona göre hayal kuvvetleri üzerine türlü türlü hayaletler, karaltılar ve suretler ilkâ eder. Sonra bunları (ve nefsinde vücuda getirdiği evham ve hayalâtı) his üzerinde müessir olan kendi nefsinin kuvveti sayesinde seyircilerin duyularına indirir. (Ruhî gücü ve muhayyile kuvvetiyle önce kendisinde vücuda getirdiği tasavvurları ve tahayyülleri sonra muhatabına telkin eder). Seyirciler bunları sanki hariçte imiş gibi görürler. Halbuki ortada (ve dış âlemde) hiçbir şey yoktur. Meselâ bazılarının bir takım bahçeler, nehirler ve saraylar gördükleri (veya gösterdikleri) nakledilir. Halbuki ortada böyle bir şey yoktur. Filozoflar buna *şa'veze* veya *şa'beze* (gözbağıcılık, göz boyamak, çeşm-bendî, *prestidigitation*) ismini verirler. (El çabukluğuna dayanan aldatmalara ve şaşırtmalara ise *hiffet-i yed* ve hokkabazlık, derler).

Sihrin dereceleri hakkındaki tafsilat budur.

Sonra sözü edilen hassa ve özel vasıf, tüm beşerî kuvvetlerde (ve özel kabiliyet-

lerde) olduğu gibi sihirbazda kuvve halinde bulunur. Sadece riyazet (*exercise*) ile kuvveden fiile çıkar. Sihirbazlık riyazetlerinin tümü ancak feleklere, yıldızlara, ulvî âlemlere ve tazimin, ibadetin, hudûun ve tezellülün her çeşidiyle şeytanlara teveccüh etmek suretiyle husule gelir. Bu ise Allah'tan başkasına yönelmekten ve secde etmekten başka bir mânaya gelmez. Allah'tan başkasına teveccüh ve ibadet ise küfürdür. Bu yüzden sihirbaz kâfirdir. Küfür, sihrin maddelerinden ve sebeplerindendir. Nitekim az evvel bunu görmüştünüz. (Netice olarak sihirbazın katledilmesi gerekir, ama) fıkıhçılar sihirbazın katli hususunda ihtilaf etmişlerdir. Acaba o, sihri fiilen icra etmeden evvelki küfrü sebebiyle mi yoksa ifsad tarzındaki tasarrufu ve bunun neticesinde âlemde meydana gelen fesat yüzünden mi öldürülmektedir, diye. (Sihirbazın katli hususunda ittifak vardır. Ancak acaba o, sihir yapmasa bile sihre inandığı ve bunu öğrendiği için kâfir oldu diye mi, yoksa fiilen sihir yaparak âlemde fesat çıkardığı için mi, yani bu konudaki inancından dolayı mı, fiilinden dolayı mı katledilir, konusunda ihtilaf etmişlerdir). Bunların hepsi de ondan hasıl olur.

Sihrin ilk iki derecesinin hariçte bir hakikati vardır. Sonuncu mertebe olan üçüncü derecesinin ise hariçte hakikati yoktur. Onun için ulema, acaba sihrin bir hakikati (ve mahiyeti) var mıdır, yoksa sadece bir hayal (*tahyil*, *imaginary*) den mi ibarettir, diye sihir konusunda ihtilaf etmiştir. Sihrin bir hakikati vardır, diyenler onun ilk iki derecesini nazar-ı itibara almışlardır. Onun herhangi bir realitesi yoktur, diyenler ise üçüncü ve sonuncu derecesini dikkate almışlardır. Haddizatında bu konuda ulema arasında ihtilaf yoktur. Daha doğrusu ihtilaf sözü edilen derecelerin karıştırılmasından ortaya çıkmıştır. Doğrusunu en iyi bilen Allah'tır.

Bilmek gerekir ki bahsettiğimiz tesirlerinden dolayı sihrin varlığı hususunda mütefekkirler arasında hiç şüphe yoktur. Kaldı ki bu hususlar Kur'an'da da ifade edilmiştir. Allah Taâlâ şöyle buyurur: "Lakin şeytanlar kâfir oldular. Halka sihir öğretiyorlardı, Babildeki iki melek üzerine indirilen (sihr)i belletiyorlardı. Bu iki melek, Biz hakkınızda bir fitneyiz, sakın sen kâfir olma demedikçe hiç kimseye bir şey öğretmezlerdi. Halk onlardan, karıyı kocasından ayırmaya yarayan şeyler öğreniyorlardı. Bu iki melek Allah'ın izin vermesi hali hariç sihirle hiçbir kimseye zarar ve ziyan vermemekte idiler" (Bakara, 2/102).

Sahih'te rivayet edildiğine göre Resûlüllah'a (s.a.) da sihir yapılmıştı. Hatta hiçbir şey yapmadığı halde bir şeyler yaptığını hayal ederdi. Onunla ilgili sihir tarağa, taraktaki kıllara ve hurmanın kuru tomurcuğuna yerleştirilerek Zervân kuyusuna gömülmüştü. Bunun üzerine (karşı bir tedbir olmak üzere) izzet ve celâl sahibi Allah, Hz. Peygamber'e muavvizetân'ı (Felak ve Nas sûreleri) indirmiş ve "Düğümlere üfleyen cadıların şerrinden de" (Allah'a sığınırın de) diye emretmişti. Hz. Aişe, "Bu sûre, üzerine sihir yapılan sözkonusu düğümlerden birine okunur okunmaz derhal düğüm çözülürdü" demiştir. Sakinleri Nabatlardan ve Suriye Keldanîlerinden olan Babil'de sihir çokça mevcuttu. Kur'an bundan bahsetmiş, haber ve rivayetlerde de bu husus bahiskonusu edilmiştir. Hz. Musa'nın (a.s.) Peygamberliği zamanında Babil ve Mısır'da sihir pazarı gayet revaçta idi. Bundan dolayı Musa'nın mucizesi (sihirbazların) dava ve mücadele konusu yaptıkları şey cinsinden idi. Yukarı Mısır'da-

ki eski mabetler (*berâbî*) de bundan bir takım eserler kalmıştır ki bunlar bu hususa, (Eski Mısır'da sihrin ileri gittiğine) delâlet eden vesikalardır. Gözümüzle görmüşüzdür ki sihirbazlardan biri kastına, azmine ve niyetine tekabül eden bir takım şeylerin (mâna ve) hassaları ile, sihre konu yapılmak istenen şahsın suretini tasvir etmiş, (temessül ve tecessüm ettirmiş) ve telif ve tefrik (veya mürekkep ve muhtelif olmaları) itibariyle (sihirbaz tarafından okunan) isimlerin ve sıfatların bahiskonusu (hassaların ve) mânaların emsali (sembolleri) büyü yapılan şahısta mevcut olmuştur. Sonra aynen veya manen (*actual-symbolic*) sihir yapılan şahsın yerine ikame ettiği sözkonusu suret (*picture*) üzerine bir takım (sihirli) sözler söylemiş, sonra söylemiş olduğu bahiskonusu fena sözlerdeki harflerin mahreçlerini tekrarlama suretiyle ağzına topladığı tükrüğü (o surete) üflemişti. Bu (hassa ve) mâna üzerine (yani bu hava ve anlayış içinde) evvelce bu iş için hazırlamış olduğu ipliği düğümlemişti. Bundan maksat hem düğüm, hem de sıkıca sarına tefe'ulde bulunmak, sözkonusu fiili itibariyle üfleme işinde kendisine iştirak eden cinden ahd almak ve kararlılığındaki azmi hissettirmektir. Bu bünyenin, (beşerî figüran, öbür nüshalarda niyetin ve kelimelerin) ve fena isimlerin habis bir ruhu vardır. Bu ruh sihirbazın üfürüğü ile birlikte tükürüğüne yapışık olduğu halde nefesiyle dışarıya çıkar. Ondan da bir takım habis ve şerir ruhlar hasıl olur. İşte bunun sonucunda sihirbazın sihre konu olan şahsın başına getirmek için çabaladığı şey vâki olur.

Yine sihri meslek edinen ve bu işle meşgul olan öyle kimseler müşahede etmişizdir ki, bunlar bir posta ve abaya işaret edip bu esnada da içlerinden gizli (efsunlu) sözler okuduğu vakit bir de bakarsınız ki, o şeyler kesilmiş ve paramparça olmuştu. Aynı tarzda karnı yarılsın, diye meralarında otlayan koyunların karınlarına işaret ettiği vakit bakmışsınız ki, hayvanların bağırsakları karınlarından çıkıp yere dökülmüş.

İşitmişizdir ki çağımızda Hindistan'da biri varmış. Bir insana işaret edince derhal kalbini çıkarırmış. Adam da ölü olarak yere düşermiş. Kalbine bakmak için göğsünü deşerlermiş ama içerde bir şey bulamazlarmış. Yine o şahıs nara işaret edermiş sonra narı yarıp bakarlarmış ama içinde bir tek tane bile bulamazlarmış.

Aynı şekilde Sudan ve Türk illerinde bir takım sihirbazlar (Şamanlar) varmış, bulutlara sihir yaparlarmış. Bunun üzerine belli topraklara yağmur yağarmış. (Yağmur duasında olduğu gibi).

Keza tılsım işleminden olmak üzere sevişen sayılar hakkında (a'dâd-ı mutehabbe, *loving numbers*) bir takım acaiplikler görmüşüzdür. Sevişen adedler şunlardır; Re, Kef ve Re, Fe, Dal. Bu iki sayıdan ilki 220, ikincisi 284'dür. Sevişen adedlerin mânası şudur: Bu iki sayıdan birinde mevcut olan yarım, dörtte bir, altıdabir, beştebir ve emsali cüzler toplanınca onun arkadaşı olan diğer adede müsavi olur. İşte bunun için bu adedlere sevişen sayılar ismi verilmiştir.

(Misâl: 220: 110 + 55 + 44 + 22 + 11 + 10 + 5 + 4 + 2 + 1 = 284, 284: 142 + 71 + 4 + 2 + 1 = 220. Bu konuda geniş bilgi için Cevdet Paşa tercümesine bakınız).

Bahiskonusu adedlerin iki sevgili arasındaki dostluk ve birlik üzerinde tesirli oldukları tılsımcılar tarafından nakledilmiştir. Bu iki aded için iki timsâl (*effigy*) konulur. Bunlardan biri zühre (venüs) taliindedir. Bu zühre kendi hanesinde veya şeref

burcunda olup dostluk ve (hüsn-i) kabul nazarı ile aya bakmaktadır. İkinci timsâlin yeri evvelkisinden itibaren (sayılarak) yedinci (hane olarak) tesbit edilir. Bu iki timsâlden birinin üzerine iki sayıdan biri diğerine de öbürü konulur. Ekser (büyük aded) ile dost edinilmesi murat olan şahıs, yani sevgili kasdedilir. Acaba buradaki "ekser" sözü ile kemiyet itibariyle mi yoksa cüzleri itibariyle mi daha büyük olan kasdediliyor? Bunu bilemiyorum. İmdi bu sayede iki sevgili (mutehabbeyn) arasında öyle muazzam bir dostluk ve kaynaşma hasıl olur ki nerede ise birbirinden hiç ayrılmazlar. *el-Gayet* (*u'l-hakim* isimli eserin) müellifinin ve bu fennin diğer üstatlarının söyledikleri söz budur. Tecrübe de bu (nun doğruluğu)na şahitlik etmektedir. Keza arslan mührü (Cevdet Paşa tercümesinde tabi' yerine tali' kelimesi kullanılarak aslan tali'i denilmiştir) –ki ona çakıl mührü (*pebble seal*) de derler– böyledir, mücerrebtir. Şöyle ki: Çelik bir yüksek (kalı-ı Hind-i ısbî) üzerine bir arslan sureti resm edilir. Arslan kuyruğunu kaldırmış, ısırdığı bir çakıl taşını ikiye bölmüş bir haldedir. Ayaklarından süzülüp ağzını ağzına doğru açmış bir yılan, sırtında ise kımıldanan bir akrep var. Bu tılsım resm edilmesi için arslan burcunun birinci veya üçüncü derecesine güneşin girmesi vakti gözetlenir. Şu şartla ki iki ışıklı kütlenin (ay ve güneşin) de uğursuzluk vaziyetinden uzak ve iyi durumda olmaları lazımdır. Bu şartlar bulunur ve ele geçerse, o vakitle bir miskal kadar veya daha az altın üzerine o mühür (ve resim) tab edilir. Ondan sonra gül suyu ile mahlul za'feranın içine daldırılır. Sonra sarı ipekten bir bez parçasına sarılıp taşınır. (Halk ve sihirbazlar) iddia ederler ki, kim bunu taşırsa padişahlar katında izzet kazanır. Onlarla münasebet kurma, onların hizmetlerinde bulunma ve onları kendine ram etme bakımından tarife sığmayacak derecede itibar kazanır. Keza padişahlar onu taşısa, aynı derecede hükmü altındakilere karşı kuvvetli ve izzetli olurlar. Bu hususu da, bu fennin ehli olanlar, *el-Gayet* (*u'l-hakim*) de ve diğer eserlerde bahiskonusu etmişlerdir. Tecrübe de bu (nun doğruluğu)na şahitlik etmektedir.

Keza (tesir ve hassa itibariyle) güneşe mahsus olan altıgen vefkında (vefk-ı müseddes) da durum böyledir. Bahsederler ki güneş, şerefhânesine hulûl edip uğursuzluktan salim olunca, keza ayda hükümdarlar tali'i ile selâmette bulununca bu (sihirli) müseddes vefk vaz' olunur. Bunda da onuncu (burca ve hane) ye sahip olanın, tali' sahibine dostluk ve (hüsn-i) kabul nazarıyla bakması dikkate alınır. Bu durum şerefli delillerden (istidlal ile) hükümdarların mevalidinde (*nativities*) olan şeyin vücuda gelmesine elverişlidir. (Padişah çocukları için uygundur). Bu (efsunlu) müseddes vefk, kumaş parçasında taşınır. Hükümdarlarla dostluk kurmada, onların hizmetine girmede ve onlarla (sıkı ve samimi) münasebetler tesis etmede bunun tesiri vardır, diye (halk ve sihirbazlar inanır ve) iddia ederler.

Bunun bir çok örnekleri vardı. Mesleme b. Ahmed Macritî'nin *Kitabu'l-gayet* (*i'l-hakim*) isimli eseri bu sanata dair tedvin edilmiş bir eserdir. Bu eserde sanat tam olarak anlatılmış ve meseleleri mükemmel bir şekilde ortaya konulmuştur.

İmam Fahruddin (Razî) Hatib'in bu hususa dair bir kitap yazdığından, buna da *es-Sırru'l-mektûm* (*fî muhatabati'n-nücûm*) ismini verdiğinden, doğu İslâm âleminde bunun rağbet görmekte olduğundan bize bahsedildi. Lâkin biz bu esere vakıf ola-

madık. Ama zannımıza göre İmam bu fennin üstatlarından değildi. Belki de hakikat-ı hal bunun aksinedir. (Bu eserin ona aidiyeti doğru olmayabilir).

Mağrib'te, sözü edilen sihir ameliyelerini meslek edinen bir sınıf vardır ki bunlar *ba'âcîn* (karın yaranlar, *rippers*) diye tanınmaktadırlar. Bir kumaşa veya posta işaret ettikleri zaman, onları parça parça ederler. Yarılsın diye bir sürüdeki koyunların karınlarına işarette bulundukları zaman hemen onların karınları yarılıverir, diye yukarda bahsettiğimiz şahıslar bunlardır. Şu sıralarda (Mağrib'te öyle sihirbazlardan) birine *ba'âc* (yırtıcı) ismi verilmektedir. Bu ismi almasının sebebi ekseriya davarların karınlarını yarmak suretiyle sihir sanatını ve mesleğini icra etmesidir. Bu yoldan sürü sahiplerini korkutarak hayvanların ürünlerinden bir miktarının kendisine verilmesini temin etmektedirler. Ba'âclar, hâkimlerden ve idarecilerden kendilerine bir zarar gelmesinden korktukları için gayet gizli bir şekilde bu çeşit faaliyetlerde bulunmaktadırlar. Şahsen ben bunlardan bir cemaata rastladım ve bu çeşit fiillerine bizzat şahit oldum. Bana haber verdiklerine göre onların küfür niteliğindeki dualarla, ecinnilerin ve yıldızların ruhaniyetlerini (Allah'a) şerik kılma suretiyle icra olunan hususi bir teveccühleri ve riyazetleri (*viche*, idman, *devotions*, *exercises*) varmış. Buna dair ellerinde bir de yazılı sahife varmış. *Hınzıryye* (domuzluk) adını verdikleri bu risaleyi aralarında tedris ederlermiş. Bu çeşit fiillerini tahakkuk ettirme mertebesine, (o nevi teveccüh ve riyazetle) vasıl olurlarmış. Onlar bu yoldan sadece hür insanların dışında kalan meta, hayvan ve köle gibi şeylere tesir ederlermiş. Onlar bu hususu kendi tabirleriyle, "Biz bunu ancak paranın yürüdüğü hususlarda yaparız", şeklinde ifade ederler ve bununla mülk edinilen, alınan ve satılan her malda bu olur, demek isterlermiş. Onların iddiaları işte budur. Bunu sormam üzere, onlardan biri bunları bana haber vermişti. (Sihir yapma şeklindeki) fiillerine gelince, bu aşikâre mevcut olan bir şeydir. Bir çoğuna bizzat vakıf oldum. Kendi gözümüzle müşahede edip o hususta hiç de şüpheye düşmedik.

Sihir ve tılsımların hali ve âlemdeki tesirleri budur.

*
* *

Filozoflar, sihrin de tılsımların da insan nefsinin eseri olduğunu kabul ettikten sonra ikisi arasında fark görmüşlerdir, insan nefsinin böyle bir tesiri bulunduğuna dair şu yolda istidlalde bulunmuşlardır. Sihir ve tılsımın insan bedeni üzerinde bir takım eserleri vardır. Ancak bu tesir, tabiî bir mecra üzere ve bedenle ilgili cismanî sebepler yolundan değildir. Belki bunlar bazan ruhların keyfiyetinden (bedene) ârız olan tesirlerdir. Sevinç ve neşe sebebiyle ortaya çıkan hararet gibi. Bazan da ruhî tasavvurlar (*psychic perceptions*) cihetinden (bedene) ârız olan tesirlerdir. Vehimler yönünden vukua gelen şeyler gibi. Hiç şüphe yoktur ki, duvarın kenarında veya gerili bir ip üzerinde yürüyen bir kimsenin, düşme hususundaki tevehhümü (tahayyül ve tasavvuru) kuvvetlenince, mutlaka aşağıya düşer. Bundan dolayıdır ki bir çok kimsenin bu vehmi (ve kuruntuyu) kendilerinden izale edene kadar kendilerini idmanlarla bu hususa alıştırdıklarını görmekteyiz. (Canbazlar gibi) Görüyoruz ki bunlar uçurumların kenarlarında ve gerili ip üzerinde yürümekte ve düşmekten korkmamaktadırlar. Böylelikle sabit olmaktadır ki, (adamın düşmemesi) insan nefsinin tesir-

lerindendir ve düşme tasavvuru vehimden ileri gelmektedir. Tabiî ve cismanî sebepler (aracılığı) olmaksızın insan nefsinin kendi bedeni üzerinde böyle bir tesiri olunca, bedeninin dışında da böyle bir tesiri olması pekala mümkündür. Zira bu çeşit bir tesir hususunda nefsin (bütün) bedenlere olan nisbeti bir ve aynıdır. Çünkü nefs ne belli bir bedene hulûl, ne de ona intiba etmiş değildir. Bu suretle nefsin diğer cisimler üzerinde de tesirli olabileceği sabit olur.

Filozoflara göre sihirle tılsım arasındaki fark da şudur: Sihirbaz sihir yaparken (nefsinden hariç bir *muine, aid* ve) yardımcıya ihtiyaç duymaz. Tılsımcı ise tılsım yaparken yıldızların ruhaniyetlerinden, adedlerin esrarından, mevcudattaki hassalardan ve müneccimlerin ileri sürdükleri gibi unsurlar âleminde tesirli olan feleklerin maksada (müsait) vaziyetlerinden yardım ister. Onun için filozoflar sihri "Ruhun ruhla ittihadıdır" diye tarif ederler. Onlara göre bu semavî olan ulvî tabiatları (tebaî', *natures*) arzî olan suflî tabiatlara rabt etmek, mânasına gelir. Ulvî tabiatlar ise, yıldızların ruhaniyetlerinden ibarettir. Bu yüzden tılsım yapan şahıs umumiyet itibariyle müneccimlikten istimdadda bulunur.

Filozoflara göre sihirbaz, yaptığı sihri (kendi iradesi ve kudretiyle) kazanmış değildir. Belki onlara göre o bu çeşitten bir tesir özelliği taşıyan bir cibilliyete fıtratan sahiptir.

Filozoflara göre mucize ile sihir arasındaki fark da şudur: Mucize, nefste (malum) tesiri husule getirebilen ilâhî bir kuvvettir. O yüzden (mucize gösteren şahıs) bu hususdaki fiili itibariyle Allah'ın ruhu ile teyid edilmiştir. Sihirbaz ise ancak kendi kendine ve ruhî kuvvetiyle ve bazı ahvalde de şeytanların onun imdadına koşmalarıyle sözkonusu hususi tesiri meydana getirebilmektedir. Şu halde esas itibariyle aklen, hakikaten ve zat itibariyle ikisi arasında fark vardır. Biz sadece hârici ve zahirî alâmetlerine bakarak mucize ile sihir arasında fark bulunduğuna istidlal ederiz. Şöyle ki mucize hayırlı şahıslar için hayırlı maksatlarda ve saf hayra sahip olan nefslere ait olmak üzere vücuda gelir. Ona dayanılarak nübüvvet davasında (hasımlara karşı) meydan okunur, (tahaddi), sihir ise şerli kişilerde ve umumiyetle eşleri birbirinden ayırmak, düşmanlara zarar ziyan vermek vs. gibi şerli fiillerde halis muhlis şerli olan nefslere ait olmak üzere husule gelir. İlahiyatçı filozoflara göre ikisi arasındaki fark işte budur.

Bazı mutasavvıfların ve keramet sahiplerinin de âlemdeki ahvalde sihir cinsinden sayılmayan bir takım tesirleri mevcuttur. Bu tesir sırf ilahî imdat ve destek ile hasıl olur. Çünkü mutasavvıfların yollarının ve mesleklerinin esasını nübüvvetten gelen eserler teşkil eder, gidişatları ona tâbidir. Halleri, imanları ve Allah'ın davasına sarılmaları ölçüsünde ilâhî medet ve inayetten haz alırlar. Bunlardan biri şer niteliğinde olan fiilleri yapma kudretine sahip bile olsa, onu icra etmez. Çünkü o icra ettiği veya etmediği hususlarda ilâhî emirlerle mukayyettir. O yüzden kendilerine (yapınız, diye Allah tarafından) izin verilmeyen herhangi bir şeyi hiçbir şekilde icra etmezler, içlerinden biri böyle bir şey yapmaya kalkışırsa, hak yoldan sapmış olur. Nice kere olur ki sahip olduğu (mânevî ve ulvî) hal geri alınır.

Mucize, Allah'ın ruhunun imdadı (*support*) ve ilâhî kuvvetlerle vukua geldiğin-

den sihrin hiç bir çeşidi onun karşısında duramaz ve tutunamaz. Asa mucizesi meselesinde Hz. Musa'nın karşısına çıkan Firavun'un sihirbazlarına bakınız. Asa, sihirbazların uydurmaları olan şeyleri nasıl derleyip toplayıp yuttu (bk. A'raf, 7/114). Böylece sihirbazların sihirleri nasıl ortadan kalktı, hiç yokmuşçasına nasıl yok olup gitti.

Muavizeteyn'in Felak süresindeki, "Düğümlere nefes eden cadıların şerlerinden de Allah'a sığınırım" meâlindeki âyet nazil olunca da durum böyle olmuştu. Hz. Aişe (r.a.), "Hz. Peygamber bu sûreyi sihirli düğümlerden hangisine okursa o derhal çözülür (ve sihir bozulur) idi", demiştir. Onun için imanın himmeti sebebiyle, Allah'ın ismi ve zikri karşısında sihir varlığını koruyamaz.

Tarihçiler naklederler ki Kisrâ'nın "Derefş-i kâviyân" dedikleri sancağında altınla dokunmuş bir "vefk-ı miinî-adedî" (yüzlük tılsım, dedikleri efsun) vardı. (Bu sancak) sözkonusu vefk (*magic square*) için rasad olunmuş felekteki vaziyetler (ve tali' durumları) için işlenmişti. Bu sancak İranlıların hezimete uğramalarından ve perişan olmalarından sonra Rüstem'in Kadisiye'de katlolunduğu gün yere düşmüş bir vaziyette bulunmuştu. Tılsımcıların ve vefk ehli olanların inançlarına göre bu vefk savaşlardan gâlip ve muzaffer çıkmaya mahsustu. Şayet bu vefk, yani tılsım bir sancakta veya sancakla beraber bulunsa, o sancak asla mağlup olmaz. Ancak tılsımlı sancağın karşısına, Resûlüllah'ın ashabının imanı ve Allah'ın davalarına sıkı bir şekilde sarılmaları tarzında tecelli eden ilâhî bir medet çıkmıştı. O yüzden, sihirli düğümler, bu durum karşısında mevcudiyetlerini devam ettiremedi. Ve teker teker çözüldü. (Büyü bozuldu, böylece sihirbazların öteden beri) "Yapagelmekte oldukları şey boşa çıktı" (bk. En'am, 7/118).

Şeriat ise sihir, tılsım ve gözbağıcılığı (*şa'baza*) arasında fark görmemiş ve hepsini bir sınıfa sokarak aynı derecede mahzurlu saymıştır. Zira Şâri' bize ancak ahiretimizin salahı itibariyle dinimiz bakımından veya dünyamızın salahı itibariyle maişetimiz (iktisadiyat) yönünden önemli olan fiilleri (ve amellerin icrasını) mubah kılmıştır. Bu iki durum itibariyle bizce önemli olmayan fiillere gelince, bu çeşit şeylerde ya (haddizatında) bir zarar vardır veya bir çeşit zarar vardır. Meselâ vukuu suretiyle zararı husule gelen sihir böyledir. (Esas itibariyle zararlı olup bizi de ilgilendirmemektedir). Tılsım da aynı hükümde tutulur. Zira vücuda getirdikleri tesirler birdir ve keza müneccimlikte de bir çeşit zarar vardır. Zira tesirine itikat edilmek suretiyle imanî akideyi ifsat etmektedir. Çünkü umuru (ve hâdisatı) Allah'tan gayri (olan bir takım âmillere) bağlamaktadır. İmdi bu durumda sözkonusu fiil zararı nisbetinde mahzurlu olur.

Şayet bir fiil bizce önemli değilse, ayrıca onda herhangi bir zarar da sözkonusu değilse, bu durumda en azından Allah'a bir yakınlık peyda etmek maksadıyla o fiilin terkedilmesi lazım gelir. Çünkü (hadiste buyrulmuştur ki), "Kendini ilgilendirmeyen şeyleri terk etmesi bir kimsenin iyi bir müslüman olduğunu gösterir". O yüzdendir ki şeriat, zararlarını dikkate alarak sihri, tılsımı ve gözbağıcılığını bir sayarak aynı sınıfa ithal etmiş ve bu sınıfa haram ve mahzurlu olma hükmünü tahsis etmiştir.

(Şeriat yönünden) sihirle mucize arasındaki farka gelince: Bu hususta kelâmcı-

ların bahiskonusu ettikleri şeye göre bu fark tahaddîye racidir. Tahaddî mucizenin iddiaya muvafık tarzda vukuunu dava etmektir. Kelâmcılar şöyle derler: Böyle bir tahaddîde bulunma imkânı, sihirbazın elinden alınmıştır. Bunun için ondan böyle bir şey vâki olmaz. Mucizenin, yalancının davasına muvafık bir şekilde vukua gelmesi (beşerî) kudret dahilinde değildir. Zira mucizenin doğruluğa (ve peygamberin davasındaki sıdkına) dalâleti aklî bir delâlettir. Çünkü mucizenin zatî sıfatı (nebiyi) tasdiktir. Şayet mucize kizb ile birlikte vukua gelse, sâdık dediğimiz kâzib (doğru dediğimiz yalan) olur ki, imkânsız bir şeydir. Şu halde mucize mutlak surette kâzibten ve sahtekârdan vukua gelmez.

Hukemaya gelince onlara göre ikisi arasındaki fark bahsettiğimiz gibi her ikisi de azami hadde olmak şartıyla hayır ile şer arasındaki farktır. Bu duruma göre sihirbazdan hayır sâdır olamaz. (O, sihiri) hayra sebep olan hususlarda kullanmaz. Mucizenin sahibinden ise bilakis şer zuhur etmez. (O, mucizeyi) şerre sebep olan şeylerde kullanmaz. Güya bu ikisi esas fıtratları ve mahiyetleri itibariyle yekdiğerinin zıddı olan hayrın ve şerrin) uç noktalarında bulunmaktadırlar. (Biri azami derecede iyi, öbürü aynı nisbette kötüdür).

Allah dilediğini hidayete erdirir (Bakara, 2/142). O aziz ve kavidir. O'ndan başka Rab yoktur.

*
* *

(Göz değme hâdisesi): Bu çeşit ruhî tesirler (*psycihic influence*) kabilinden olan diğer biri göz değme (*isabet-i ayn, çeşm-zeden, kem-nazar, evil eye*)dir. Bu, kem nazar sahibi olan bir şahsın ruhundan ileri gelen bir tesirdir. Şöyle ki kem nazar sahibi idrâk ettiği bir maddeyi veya hali güzel bulur. Onu güzel bulma hususunda çok ileri gider. Bu çeşit bir hoşlanma, güzel bulma halinden bir haset hasıl olur. (Çekememeye ve kıskançlığa dayanan) bu his içinde o maddeyi veya hali, ona sahip bulunan şahıstan soymaya kasdeder. (Kendine mal edemeyince de) onun fesada uğramasını tercih eder.

İmdi bu, yani göz değmesi (insan nefsinde) fıtratan var olan bir cibilliyettir. Bununla diğer ruhî tesirler arasındaki fark şudur ki, bunun ortaya çıkışı fıtrî ve cibillî olup (şartlar mevcut olunca kendiliğinden zuhur ve sudur etmekten) geri kalmaz. Sahibinin ihtiyarına bağlı değildir. Faili onu iktisap edemez. Öbür ruhî tesirler içinde dahi iktisap ile olmayıp fıtrî olanlar varsa da onların sudur ve zuhuru, failinin iradesine racidir. Bu tesirlerin fıtrî olan ciheti, bilfiil değil, bilkuvve ortaya çıkma halinin onda mevcut oluşudur. Bunun içindir ki "sihirle veya kerametle (adam öldürüp) katil olan, kısas olmak üzere katlolunur; kemgöz ile katil olan ise idam olunmaz", denilmiştir. Bunun yegâne sebebi şudur ki, kemnazar, sahibinin iradesiyle ve kasdiyle olan veya terk edilebilen cinsten bir şey değildir. Belki bu hal sadece zaruri (bir nüshada, fıtrî) olarak ondan sudur etmektedir[27].

27 Sihir ve tılsım konusu hem ictimaî hem de dinî hayat bakımından gayet önemlidir. Bu mesele bir çok İslâmî ilimler gibi sadece nazarî ve mücerret bir şey olmayıp geniş halk kütlelerini sürekli olarak ilgilendiren fiilî ve tatbikî bir şeydir. İbn Haldun'un bu bahse oldukça geniş yer ayırması hiç

şüphe yok ki bu konu üzerindeki özel merakından ve alâkasından ileri gelmektedir. O, bütün *Mukaddime* boyunca fırsat buldukça ruhî hal ve tesirlere temas etmekten ayrı bir zevk almıştır.

Sihrin dinî hayat bakımından önemi; Peygamberler tarafından gösterilen mucizelere sihir, peygamberlere de sihirbaz denilip reddedilmiş olmalarından, Hz. Musa gibi peygamberlerin sihirbazlarla mücadele etmesinden, Harut ve Marut isimli iki meleğin insanlara sihir talim etmelerinden ileri gelmektedir. Başlangıçta peygamberleri sihirbazlık yapmakla suçlayıp reddedenler, daha sonraki çağlarda keramet sahibi velileri de aynı şeylerle suçlayıp reddetmişlerdir. Zünnûn Mısrî ve Hallaç gibi sûfîlerde bu hal görülmüştür. Bu da zahir ulemasının değil, nebilerin ruhanî hayatlarının onlar vasıtasıyla devam etmiş olmasındandır. Tuhaftır ki mutasavvıfları bu yönden itham edenlerin başında zâhir uleması gelmektedir. Şu hususun da belirtilmesinde fayda var. Zaman zaman bazı sûfîler sihirle, ama daha çok onu iptal etmek için karşı tedbir olmak maksadıyla meşgul olmuşlardır. Bütün bu hususlar dinî hayatla sihir ve tılsım arasındaki yakın ve sıkı bağı göstermeye yeter. Yağmur duasıyla da, sihirle de bulutlardan yağmur yağdırıldığına inanıldığına göre aşikârdır ki arada şeklen ve sureten bile olsa bir benzerlik vardır.

İbn Haldun, ruhî hâdiselere olan büyük merakı sebebiyle az da olsa sihri ve tesirini mübalağa etmiştir. Konunun başında sihri üçe ayırıp ilk ikisinin kabulü konusunda bütün İslâm alimlerinin müttefik olduklarını söylemesi dikkate şayandır. Gerçi sihir ve tılsım yapmanın haram olduğu hususunda ulema arasında ittifak vardır. Ama sihrin bir mahiyeti ve hakikati olup olmadığı hususunda ulema *ihtilaf etmiştir*. Bazıları sihri ve tılsımı mücerret *tahyil* ve *îhâm*dan ibaret görmüşler ve bunun sübûtu ve vukuu yoktur demişlerdir. Böyle olunca sihrin ve tılsımın bir hakikati ve gerçekliği yoktur. Maturidîlerin önemli bir kısmı Eş'arîlerden bazıları ve Mutezilenin tamamı bu görüşü kabul ve tercih etmişlerdir. (İhâm ve tahyil, yani bir vehim ve hayal meydana getirme, muhatabı olmayan bir şeyi gösterme, olanı göstermeme veya olduğundan başka türlü gösterme hâdisesine bugün (*illusion*, bu işi yapanlara illizyonist, denilmektedir ki, elçabukluğu ve gözboyama denilen şey de budur). İbn Haldun bu görüşte olan âlimleri görmezlikten gelmekte ve onları yok saymaktadır. Sihrin bu kısmını da *şa'beze* ve *şa'veze* yani hokkabazlık ve şarlatanlık sayıp küçümsemektedir.

Ulemanın cumhuruna göre sihrin ve tılsımın bir hakikati vardır. Kur'an ve hadisin zahiri buna delalet etmektedir. Bunların bazına göre sihrin meydana getirdiği tesir mizacın bozulması gibi maraz nevinden bir tesirdir. Diğerlerine göre bir maddeyi başka bir madde haline getirme nevinden gerçek bir tesirdir. İbn Haldun işte bu görüşte olanlarla yani sihrin bir hakikati ve ona bağlı olan bir tesiri bulunduğunu kabul edenlerdendir. Ancak bu meşru, helal ve mubah bir iş olmadığı gibi bir bakıma tabiî ve faydalı da değildir.

İbn Haldun'un hurafelere ve batıl inançlara –düşmanlık derecesinde– bir muhalefeti olduğunu biliyoruz. Keza fiilî durumla ve yaşanan hayatla alâkası bulunmayan şeylere de fazla iltifat etmediği malumdur. Bu durum karşısında sihir ve tılsım gibi meseleler üzerinde o, ruhî tesirler bakımından durmakta, cemiyette fiilen var olan müşahhas hâdiseler olarak meseleyi ele almakta ve hatta bu konuda müşahedelerine dayanmaktadır. Bugün bu konular psikoloji, parapsikoloji, spiritualizm ve metapsişik gibi araştırma dallarının çalışma alanını teşkil etmektedir. İbn Haldun'un ruhî hadiselere ve onların gözle görülür ve elle tutulur tesirlerine ilmî bir şekilde ve müsbet bir anlayış içinde yanaşıp red ve inkâr yoluna gitmemesi onun hesabına kayda değer ileri ve doğru bir anlayıştır. Hurafelere ve bâtıl itikatlara karşı oluşu, aklen ve ilmen izahı zor bir takım ruhî hâdiseleri ve tesirleri yok saymasına veya hafife almasına değil, ciddiye alıp ehemmiyetle üzerinde durmasına sebep olmuştur.

Burada nefsin ve ruhun tesiri şu şekilde vukua gelmektedir: Hılkati ve tabiatı itibariyle kendine has bazı ruhî vasıflara ve kabiliyetlere sahip olan insanlar, telkin ve inanç yoluyla kendi bedenleri üzerinde ruhî bir tesir meydana getirdikleri gibi başkalarının ruhları ve bedenleri hatta hayvan, bitki ve madde gibi şeyler üzerinde de bir takım tesirler meydana getirebilmektedirler. Mesela *sâhir* (*süje*), ruhî bir hazırlıktan sonra muhayyile gücü ile dilediği maddelerin *özelliklerini ve niteliklerini* tahayyül ve tasavvur yolu ile zihninde canlandırmakta, onlara belli hayalî şekiller ve suretler vermekte, sonra tecessüm ve temessül ettirdiği şeyleri tükürüklü nefesiyle dışarıya atarak hedefi olan *meshûr*'a (objeye) göndermektedir. Dış âlemdeki gerçek varlıkların özelliklerini ve niteliklerini taşıyan bu hayalî tesirler, ruhanî güç sayesinde meshûra yani sihir yapılmak istenen şahsa ulaşınca derhal

onun üzerinde evvelce tasarlanan şöyle ya da böyle bir tesir, meselâ bir adamı diğer bir adama sevdirme veya nefret ettirme şeklinde bir netice vücuda getirebilmektedir. Şayet sâhir dışardan yardım görmeden doğrudan kendi ruhunun ve nefsinin kudreti sayesinde bu işi yaparsa ona *sihir* denir. Eğer şeytanların, cinlerin, bir takım rakam ve harflerin yardımına başvurarak ve onlar aracılığıyla tesir vücuda getirirse buna da *tılsım* yani cincilik ve cindarlık denir. Bu durumda sâhir başkalarına tesir etmek için ervah-ı şerîre, nüfûs-i habîse ve ervah-ı süfliye denilen zararlı ve pis ruhları, emel ve arzularının gerçekleşmesi için âlet ve vasıta olarak kullanmaktadır, demektir. Her halde bu örneklerde de görüldüğü gibi sihir daha makul bir şekilde izah edilmekteyse de alâkası ve faaliyet sahası yıldızlara ve feleklerin vaziyetlerine kadar uzanan tılsımla alâkalı izahlar fazla tatminkâr değildir. İbn Haldun'un "sihirbazlar bu neticeye bir riyazet ve viche ile yani idman ve temrinlerle belli usûller takip ederek ulaşırlar" demesi esasen fıtraten kendilerinde var olan kabiliyetleri sıkı, sürekli ve düzenli bir çalışma ile bu istidadlarını geliştirir ve güçlendirirler manasına gelir. Bu satırlar da bize Hind fakirlerinin ve yogilerinin faaliyetlerini hatırlatmaktadır. Türk şamanları hakkında nakledilen haberler de Hind yogilerin halleri kadar acaip ve garaiptir. Birunî *el-Cemahir fi'l-cevahir* isimli eserinde şamanların bulutları sihirleyerek yağmur yağdırdıklarını anlatır.

Veliler nefes etme, nazar etme, mânen tasarrufta bulunma, himmet etme, teveccüh etme ve duada bulunma yoluyla muhatapları ve şeyhlerin müritleri üzerinde öylesine tesir ederler ki âdeta onların ruhlarını hamur gibi yoğurarak ve mayalayarak bir şekil ve istikamet verirler. Bu da süje olan ruhun bütün dikkatini, tesir gücünü ve kendine has kabiliyetlerini obje olan ruha yöneltip üzerinde teksif etmesi suretiyle vukua gelir. Yalnız bu ameliyeden, ancak tesir eden ve tesir altında kalan ruhların bu tesiri vücuda getirme ve kabul etme kabiliyetleri nisbetinde sonuç alınır. Tesir edilmek istenen şahsın ruhu çok katı, sert ve inatçı ise o ruha nebiler dahi tesir edemezler. Bu itibarla tesir etme ve tesir alma bakımından ruhlar arasında çok çeşitli ve girift münasebetler vardır. Herhalde gözdeğmesi (nazar) meselesine, burada verilen izahat çerçevesi dahilinde temas edilmesi bu meseleyi de oldukça vuzuha kavuşturmuş olmaktadır.

Kedinin fare, baykuşun serçe, yılanın kurbağa üzerinde hal, hareket ve bakışlarıyla bile tesir ettikleri bir gerçek iken, en kuvvetli ve en mükemmel bir ruha sahip olan insan nevi içinden çıkan bazı özel kabiliyet sahiplerinin çeşitli idman, terbiye ve talim usulleriyle de geliştirip ilerlettikleri ruhî istidadlarıyla canlılar, bitkiler ve maddeler üzerinde sınırlı da olsa bir tesir icra edebileceklerini kabul etmemek, en azından bazı gerçeklere göz kapamak olur.

İbn Haldun'un, Sasanî hükümdarlarının Derfeş-kâviyân isimli tılsımlı bir sancak kullandıklarını, savaşın zaferle neticelenmesi üzerinde bu efsunlu sancağın tesirli olduğuna inandıklarını söylemesi, bunu kendi kanaati için bir delil gibi nakletmesi, en azından bu bâtıl inancı tenkit ve reddetmemesi, sihir konusundaki mübalağalı tutumuyla alâkalıdır. Daha evvel de işaret ettiği gibi Sasanîlerin Kadisiye'de hezimete uğramaları İslâm imanına ilaveten henüz canlı ve taze olan Arap bedaveti ve asabiyeti yüzünden, bir de fazla hadarîleşen İranlıların maddî refah içinde keyf ve zevklerine düşkün bir millet karakterini kazanmış olmalarındandı. Aslında bedavet ve asabiyetlerini kaybeden milletler, sihir ve tılsım gibi tabiî olmayan yollardan savaşlarda netice almak isterler. Fakat ekseriya başarılı da olamazlar. Başarılı oldukları takdirde de bu başarıların gerçek sebebi tılsım değildir ama hurafelere boğulmuş olan milletler her şeyi sırlı ve sihirli şeylere bağlamaktan kendilerini kurtaramazlar.

Bedevîlere gelince onlar basit mânada bir sihri bilseler ve buna inansalar bile ince hesaplara ve uzun işlemlere dayanan tılsımları ne bilir ne de buna ihtiyaç duyarlar. Onun için sihir ve tılsım ve şa'beze gibi şeylere en çok hadarîlerde talep olduğu için bu işi meslek edinenler sanat ve marifetlerini oralarda halka arz etmektedirler.

Şurası muhakkaktır ki bayrak ve sancak gibi ulviyetine ve kudsiyetine inanılan şeylerin milletler ve askerler üzerinde sihirli ve tılsımlı diyebileceğimiz esrarengiz bir tesiri vardır; orduya heyecan ve moral veren, bir hususiyeti mevcuttur. Ancak bu tesir malum manadaki büyü ile ilgili değildir.

Bu bölümün başında aslında ziraatla ilgili olan, *el-Felahatu'n-nabatiye* isimli eserin sihir bahsinde zikredilmesi, yapılan bir sihre uygun olan kokulu ve zehirli bitkilerin özellikleri bu sayede bilindiği içindir. Esasen eski Mısırlıların ve Babillilerin ziraat ve bitkiler üzerinde bu kadar fazla durmaları bu bitkilerin sihirle olan alakaları sebebiyledir.

Gaipte olanları en iyi Allah bilir. Sırlara vakıf olan da O'dur.

XXVIII. Harflerin esrarına dair olan ilim

Bu ilme çağımızda *sîmîya* (sihirli harf, *letter magic*) ismi verilmektedir. Aslında tılsım için vaz' olunmuş olan sîmîya kelimesi, tasarruf sahibi olan mutasavvıfların ıstılahında (tılsım mânasından alınarak) *esrar-ı hurûf* (*secrets of letters*) mânasına naklolunmuş ve mânası umumi olan bir lafzın hususi mânada kullanılması kabilinden olmak üzere kullanılmıştır.

Başlangıçta İslâmda bulunmayan bu ilim (uzun) bir müddet geçtikten ve aşırı mutasavvıflar (gulat-ı mutasavvıfa, *extremist sufies*) zuhur ettikten sonra ortaya çıkmıştır. Bu nevi mutasavvıflar, hissî (idrâk) perdesinin açılması (suretiyle gayb âlemini müşahede etme), ellerinden bir takım harikulade şeyler zuhur etmesi, unsurlar âlemi üzerinde tasarruflarda bulunmaları, (tasarrufa dair) kitaplar ve ıstılahlar tedvin etme, varlığın vahid'den aşağıya doğru inmesi ve (bu hususiaki) tertibi hakkında belli bazı kanaatlar ileri sürme cihetine meyletmişlerdi. Çünkü bunlar itikad ederler ki, feleklerin ve yıldızların ruhları kemâl-i esmâî'nin (*verbal perfection*) mazharlarıdır. (İlahî isimlerdeki kemâl bu ruhlardan zuhur ve tecelli eder.) Harflerin tabiatları ve sırları da isimlere (ve kelimelere) sirayet etmiş ve bu isimler de şu (müşahede edilen) nizam üzere mükevvenata sirayet etmiştir. Mükevvenat ise tâ ilk defa icad edildiği vakitten beri tavırdan tavıra intikal edegelmiş ve bu suretle kendindeki sırları (ve hikmetleri) izhar etmiştir. İşte bundan dolayı, sîmîya ilminin dallarından olarak harflerin esrarı vücuda gelmiştir. (Sır olduğu için) konusuna vâkıf olunamaz, (hadsiz hesapsız olduğu için) meseleleri sayı ile ihata edilemez. Bu fenne dair Bûnî'nin (Ahmed b. Ali, öl. 622/1225 *Şemsü'l-maarif* isimli eseri, Kahire, 1321). İbn Arabî'nin ve bunları takip eden diğer âlimlerin müteaddit telifleri vardır. Onlara göre bu ilmin (ve sihirli harflerin) semeresi ve neticesi, mükevvenata sirayet etmiş bir halde bulunan sırlarla kuşatılmış harflerden (sudur ve) neşet eden esma-i hüsnâ ve kelimât-ı ilâhiye sayesinde rabbanî nefslerin tabiat âleminde tasarrufta bulunmalarıdır.

Sonraları (bu ilmin ehli olan âlimler, sırlı) harflerdeki (sihirli) tasarrufun sebebini tayinde ihtilaf ettiler. Bazıları bu sırrı harflerin (terkibindeki) mizaca bağlayıp unsurlar gibi harfleri de tabiatlar itibariyle dört sınıfa taksim ettiler. Bu suretle (unsurlardaki) tabiatlardan her biri, harflerden bir sınıfa tahsis edildi. Fiil ve infial (etkileme ve etkilenme) itibariyle tasarruf, onların tabiatında bu sınıftaki harflerle vâki olur. Bu suretle *teksir* (*breaking dawn*) adını verdikleri teknik bir usûlle unsurların gösterdiği çeşitlenmelere göre *Nâriye, hevâiye, mâiye ve türâbiye* (ateş, hava, su ve toprak) diye harfler muhtelif nevilere ayrılmış oldu. Buna göre (ebceddeki) "Elif" ateş, "Be" hava, "Cim" su ve "Dal" toprak içindir. Sonra ebced harfleri ve (onlara tekabül eden) unsurlar tükeninceye kadar ard arda aynı işlem tekrarlanır. Böylece dört unsurdan herbirine ait olan yedişer harf belirlenmiş olur. Şöyle ki:

ناريه	هوائيه	مائيه	ترابيه
ا	ب	ج	د
ه	و	ز	ح
ط	ى	ك	ل
م	ن	ص	ع
ف	ض	ق	ر
س	ت	ث	خ
د	ظ	غ	ش

Nâriye olanlar: Elif, he, tî, mim, fe, sin, zal;
Hevâiye olanlar: Be, vav, ye, nun, dad, te, zî;
Mâiye olanlar: Cim, ze, kef, sad, kaf, se, ğayın;
Türâbiye olanlar: Dal, ha, lam, ayın, ra, hî, şın.

(Burada verilen ebced hesabı Mağriplilere göredir, Meşrık ehline göre sin 60, sad 90, şın 300, dad 900 ve zî 1000 dir. bkz. s. 314).

Nârî harfler soğuk hastalıkları (*emraz-ı bârida*) defetmek ve artırılması arzu edildiği zaman harareti kat kat artırmak içindir. Bu artış da ya hissen (ve maddeten olur) veya hükmen (ve mânen nucûm ahkâmı vasıtasıyla) olur. Nitekim savaşlarda düşmanların katledilmelerinde ve tecavüzlerin vukuunda merihin kuvvetleri (hükmen) artırılır.

Mâi harfler de hummalar ve benzeri ateşli hastalıkları (emraz-ı hârre) defetmek ve artırılması istendiği zaman soğuk kuvvetleri kat kat fazlalaştırmak içindir. Bu fazlalaştırma da ya hissen veya hükmen olur. Meselâ ayın kuvvetlerini artırmak ve bunun emsali olan hususlar böyledir.

Diğer bazıları ise harflerdeki (sihirli) tasarrufun sırrını adedî nisbetlere bağlamışlardır. Çünkü ebced harfleri vaz'an ve tab'an kendilerine ait malum sayılara delâlet etmektedir. Bu yüzden adedlerdeki tenasüp sayesinde bizzat o harflerde de bir tenasüp ve münasebet vücuda gelmiştir. Meselâ be, kef ve râ harfleri arasında bir tenasüp mevcuttur. Çünkü bu üç harften herbiri kendi hanelerinde ikinci kademeye delâlet etmektedirler. (2, 20, 200) Meselâ be birler hanesinde, kef onlar hanesinde ve ra yüzler hanesinde ikinci kademedeki sayıyı ifade eder ve yine meselâ bunlarla dal, mim ve te harfleri arasında bir münasebet mevcuttur. Çünkü sonunculardan herbiri dördüncü basamaktaki dörtler hanesine delâlet etmektedir. (4, 40, 400) Şu halde dört ile iki arasında kat (ve yan) olma münasebeti vardır. Böylece adedlerde olduğu gibi isimlerin (ve kelimelerin) de vefkleri (*magic square*) ortaya çıkar ve harflerin her sınıfı, şeklin adedi veya harflerin adedi itibariyle kendisine münasip düşen vefkler sınıfına mahsus olur. Harfî sır ile adedî sırdaki tasarrufun birbirleriyle imtizaç etmelerinin sebebi aralarında mevcut olan tenasüptür.

Lâkin bu harflerle tabiatların mizaçları arasında veya harflerle adedler arasında bulunan tenasübteki sırrı anlamak güçtür. Çünkü bu husus ilimler ve kıyaslar kabilinden değildir. (Esrar-ı hurûf ile meşgul olan) mutasavvıfların bu hususlaki mesnedleri sadece zevk ve keşftir. Bûnî der ki; "Harflerdeki sırrın, aklî kıyasla ulaşılır cinsten bir şey olduğu zannedilmemelidir. Belki bu husus ancak müşahede yolu ve ilahî tevfik ile husule gelir".

Bu harflerle ve bu harflerden mürekkep olan (kelime ve) isimlerle tabiat âleminde tasarrufta bulunma ve bundan mükevvenatın etkilenmesi meselesi imkân kabil olmayan bir husustur. Zira bu çeşit tasarrufların (*magic activity*) bu fenle meşgul olanların çoğundan vukuu, tevatürle sübût bulmuştur.

Bazan bunların tasarrufları ile tılsımcıların tasarrufları bir ve aynıdır, zannedilir ama hiç de öyle değildir. Çünkü tılsımın hakikati ve tesiri bu fennin ehli olanların tesbitlerine göre şöyledir: Tılsım, kahr cevherinden, (özünden ve kaynağından) hâsıl olan ve himmete rabt edilmiş bulunan bir takım kuvvetlerdir ki bunlar terkip edildikleri şeyde kahr ve galebe tesiri vücuda getirir. Bu ise felekteki sırlar adedlerdeki nisbetler ve sözkonusu tılsımın ruhaniyetini celbeden buhurlar sayesinde olur. (Bu kuvvetlerin himmet ve azimetle sıkı bir şekilde bağlı olmasının) faydası, ulvî tabiatları süflî tabiatlara rabtetmektir. Fennin ehli olanlara göre tılsım, hava, toprak, su ve ateş (unsurların)den mürekkep bir *maya* gibidir. Bunların tümü ile hasıl olur. Bu maya neyin içinde husule gelirse, onu kendi zatına döndürür ve kendi suretine kalbeder. Keza madenî cisimler için *iksir* de maya gibi olup içine sirayet ettiği madenî tahvil suretiyle kendisine kalbeder. Onun için derler ki, kimyanın mevzuu ceset içinde ceset (madde içinde madde)dir. Zira iksirin bütün cüzleri ceset (cevher, cisim ve madde) niteliğindedir. Tılsımın mevzuu ise ceset içinde ruhtur. Zira tılsım, ulvî tabiatları süflî tabiatlara rabt etmekten ibarettir ve süflî tabiatlar cismanî (maddî) olduğu halde ulvî tabiatlar ruhanîdir.

Bilmek lazımdır ki tabiat alemindeki tasarrufların tümü sadece insan nefsine ve beşerî himmetlere hastır. Zira insan nefsi tabiatı ihata etmiş olup zatı ile onun üzerinde hükmetmektedir. Şu halde tılsımcılarla ehl-i esma (olan mutasavvıflar) arasındaki farkın hakikati şudur: Tılsımcıların tasarrufu, feleklerin ruhaniyetini aşağıya indirerek onu bir takım belli suretlere veya adedî nisbetlere rabtetmekten ibarettir. Maksat da bundan, tabiatı sayesinde kalb ve tahvil tesirini meydana getirecek bir çeşit mizacın hasıl olmasıdır. Tıpkı mayanın içine katıldığı şeyde vücuda getirdiği tesir gibi. Ehl-i esmanın tasarrufları ise ancak mücahede ve keşf ile kendileri için hasıl olan ilahî nur ve rabbanî imdat sayesinde meydana gelir. Bu sebeple tabiat onların irâdesine ram olur, kendilerine boyun eğer ve itaatsizlik yapmaz. Bu durumda da ne feleklerin kuvvetlerine, ne de başka şeylerin yardımına ihtiyaç duyulmaz. Zira mutasavvıfların dayandıkları medet ve destek bu gibi şeylerden daha üstündür.

Tılsımcılar feleklerin ruhlarını aşağı indirme (*istinzal*) üzere nefse kuvvet veren bir riyazete az da olsa ihtiyaç duyarlar. Bunun da en basit şekli (*devation*, kalben) teveccüh ve riyazettir. Ama esma ehlinin hali böyle olmayıp onların riyazetleri büyük riyazettir ve bununla mükevvenatta tasarrufta bulunma maksadı da güdülmez. Çünkü bu

(çeşit bir maksat gütmek onlar için) hicaptır. Tasarrufları, Allah'ın kendilerine olan ikramlarından bir keramet olmak üzere (bizzat değil) ancak bi'l-araz hasıl olur. Şayet esma sahibi, keşf ve mücahedenin neticesi olan ilâhî esrar ve melekûtî hakikatlar konusundaki marifetten hâli olur, esma ile harflerin ve kelimelerin tabiatları arasındaki münasebetle iktifa eder ve bu yönden onlarla tasarrufta bulunursa –ki bunlar ehl-i sîmîya diye meşhurdurlar– bu takdirde esma sahibi ile tılsımcı arasında hiçbir fark kalmamış olur. Hatta tılsımcı esma sahibi (mutasavvıf)tan daha çok güçlü ve güven vericidir. Zira o, ilmî ve tabiî olan usûllere ve düzenli bir takım kaidelere başvurmaktadır. Esmanın esrarına sahib olan şahıslar, ıstılahî ilimlerde (*technical norms*) itimat olunabilecek burhan çeşidinden bir kaideye mâlik olmadıklarından başka bir de teveccühündeki hulûsunu (ve kalbî bağlılığındaki samimiyetini) yitirmiş olup bu yüzden kelimelerin hakikatlarına ve münasebetlerin tesirlerine vâkıf olmaya esas teşkil eden keşfî de elden kaçırmışlarsa, elbetteki onların hali rütbe itibariyle (tılsımcıdan) daha zayıftır.

Bazan esma sahibi (sûfî), kelime ve isimlerdeki kuvvetleri yıldızların kuvvetleriyle meczeder. Böylece esmâ-i hüsna zikri veya resmettiği (bu isimlerin) vefkleri için, hatta sair isimler için o isimlere münasip düşen yıldız (lar)ın nazlarından (ve tali'lerinden) olan müsait bir takım vakitler tayin eder. Nitekim Bûnî, *el-Enmat (Şemsu'l-maarif* veya *el-Lumau'n-nûraniye fî tertibi evradi'r-rabbaniye)* ismini verdiği eserinde bunu yapmıştır. Onlara göre (yıldızla vekfler arasındaki) bu münasebet, isimlerdeki kemalin berzahı olan "Hazret-i amâiye" (*nubilous*) katından (gelmekte) olup bunun tafsilatı (vefkler) hangi münasebet üzere bulunuyorsa, o biçimde hakikatlara iner. Onlara göre bu münasebetin varlığı, ancak müşahedenin hükmü ile kabul edilir. İmdi esma sahibi sözkonusu müşahededen hali olup bu münasebeti taklit yoluyla telakki etmişse, onun yaptığı iş tılsım sahibinin yaptığı iş mesabesinde olur. Daha doğrusu evvelce de söylediğimiz gibi tılsımcı ondan daha mevsuk ve mutemet olur.

Aynı şekilde tılsımcı da kendi ameliyesini ve (kullandığı) yıldızların kuvvetlerini hususi bir takım kelimelerden mürekkep olan belli duaların kuvvetleriyle meczeder. Çünkü kelimelerle yıldızlar arasında bir münasebet mevcuttur. Ancak onlara göre kelimelerdeki münasebet, esma ehlinde olduğu gibi müşahede halindeki ıttıla çeşidinden değildir. Belki onlar bu hususta sadece sihirbazlık mesleklerindeki usûllerinin icabına müracaat ederler. Şöyle ki yıldızları mükevvenat âleminde var olan cevherlerin, arazların, zatların, mânaların, harflerin ve isimlerin hepsine göre bir taksime tâbi tutarlar. Harfler ve isimler de buna dahil olduğundan bunlardan bir kısmı, (harf ve isimlerin bir sınıfı), herbir yıldıza has olur. Tılsımcılar Kur'an'daki sûre ve âyetleri bu tarzda taksim etme nevinden olmak üzere bu temel üzerine bir takım garip ve kötü şeyler bina ederler. Nitekim Mesleme Macritî'nin *el-Gaye*'de yaptığı şey budur, Bûnî'nin *el-Enmat*'daki tavrından anlaşıldığına göre o da onların (yani tılsımcıların) tarikine ve usûlüne itibar etmiştir. Zira sözkonusu *el-Enmat*'ı ve ihtiva ettiği duaları, bu duaların yedi yıldızın saat ve vakitleri üzere taksim edilmelerini dikkatle gözden geçirir, sonra da *el-Gaye*'ye vakıf olup yıldızların kıyametini yani her yıldıza has olan ve *kıyâmât-ı kevakîb*, yani yıldızların yerini tutan dualar ismi verilen şeyleri dikkatle gözden geçirirsen, göreceksin ki ya bunlar da o maddeden ve özdendir, (Bûni'nin *Enmat*'da, Mesleme'nin *Gaye*'de

anlattıkları tılsım nevinden şeylerdir), veya (her iki fendeki) icadın aslında ve ilim berzahındaki tenasüp (ve paralellik bu benzerliği ve) bahiskonusu hususların tümünü kaçınılmaz kılmıştır. "Ve size (bu gibi konularda) çok az bilgi verilmiştir" (İsra, 17/85).

İmdi şeriatın haram kıldığı her ilmin sübûtu inkâr olunamaz. Haram olmakla birlikte sihrin sabit olduğu maluındur. Lâkin Allah'ın öğrettiği bizi ziyadesiyle tatmin eder.

Tahkik ve bir nükte

Verilen izahattan açıkça ortaya çıkmaktadır ki işbu sîmîyâ, (ilm-i esrar-ı hurûf, *letter magic*), şer'î riyazet yoluyla husule gelen bir çeşit sihirdir. Çünkü yukarıda beyan ettiğimiz veçhiyle şu varlıklar âleminde tasarrufta bulunmak, insan nevi içinde iki sınıf kimseye el verir: Bir sınıf peygamberlerdir. Bunların tasarrufları ilahî kuvvetle vücuda gelir. Allah onları bu fıtrat üzere yaratmıştır. Diğer sınıf sihirbazlardır. Bunların tasarrufları da nefsin kuvvetiyle husule gelmektedir. Bu da onların cibilliyetinde var olan bir şeydir. Bazan evliyaya da tasarrufta bulunmak el verir. Onlar bunu imanî kelimelerle kazanırlar ve bu, tecridin (ve safvetin) neticesidir. Lâkin onlar bunu, yani tasarrufu kasdetmezler. Belki bu gibi şeyler talep hali olmaksızın (sırf ilâhî bir lütuf ve ikram olmak üzere kendiliğinden) onlar için hasıl olur. Güçlü ulu veliler böyle şeylerle karşılaştıkları zaman derhal ondan yüzçevirir, Allah'a sığınır ve o çeşit halleri kendi haklarında bir çeşit ilâhî imtihan ve ibtilâ (mekr) addederler. Nitekim naklederler ki Bayezid Bistamî Dicle nehrinin kenarına gelince (keramet olmak üzere) nehrin iki kenarı birbirine birleşir. O ise acelesi olduğu halde "Ben (Allah'ın lütuf ve inayetinden olan hazzımı ve) nasibimi bir akçaya satamam" der ve öbürleri gibi gemiye binerek (parasıyla) öbür geçeye geçer.

Aynı şekilde fıtraten sihir istidadına sahip olan kimselerin, bu istidatlarını kuvveden fiile çıkarmaları için behemahal riyazet yapmaları icap eder. Bazan fıtrî olmayarak, iktisap yoluyla da sihir hasıl olur. Bu çeşit sihir fıtrî olandan başka olup ilkinde olduğu gibi bunda da riyazet yolu ile bir takım mümarese ve temrinlere mutlak ihtiyaç vardır. Sihre mahsus bu çeşit riyazetlerin neler olduğu malumdur. Bunların keyfiyetleri Mesleme Macritî'nin *el-Gaye*'sinde, Cabir b. Hayyan'ın risalelerinde ve daha başka müelliflerin eserlerinde bahiskonusu edilmişti. Sihirbazlığı iktisap etmeye kast ve azm edenlerden bir çokları bu gibi şeylerle uğraşır ve sözü edilen riyazet şekillerini şartlarına ve kaidelerine uygun biçimde öğrenirler.

Lakin eskilerin yaptıkları sihirbazlık riyazetleri ve temrinleri küfriyâtla dolu idi. Meselâ yıldızlara tevecciih eder, yıldızların ruhaniyetlerini celbetmek için türlü türlü dualar okurlar. Bu çeşit dualara da *kıyâmat* (ve *tertib*) ismini verirlerdi. Küfriyât kabilinden olan diğer bir riyazetleri, (bir insanın) fiillerini yıldızların tali'lerine bağlamak ve burçlarındaki yıldızların mukabillerinde bulunmanın muradın husule gelmesinde tesirli olduğuna itikat etmek, bu suretle Allah'tan başka müessirlere inanmaktır.

Bundan dolayı mahlukat âleminde tasarrufta bulunmaya kast ve azm edenlerden bir çoğu, bu tarz bir tasarruftan sakınmışlar ve onu bu yoldan elde etmekten kaçınmış-

lardır. Onlara göre bu gibi şeyler küfür olduğundan onlarla mümaresede bulunmaktan uzak durmuşlardır. Buna karşılık sözkonusu riyazetleri ezkâr, subuhât (zikir ve teşbihler) ve Kur'an ve hadislerinden iktibas ettikleri bir takım dualarla şer'î bir şekilde icra ettiler. (O çeşit riyazetleri dinî riyazetler şekline dönüştürdüler). Gayeleri, ihtiyaçlarına münasip düşen taksimatı tanıyıp onu kendilerine rehber edinmekti. Bu yüzden evvelce de izah ettiğimiz gibi âlemde var olan her şeyi yedi yıldızın tesirlerine göre zatlar, sıfatlar ve fiiller olmak üzere taksim etmeye mecbur kaldılar. Bununla beraber sözkonusu taksimat için münasip olan günleri ve saatları da araştırdılar. Bu ameliyelerini şer'î riyazet perdesi altında gizlediler. Tâki küfürden ibaret olan veya küfre yol açan malum sihirbazlığa bulaşmış olmayalım diye. Şer'î bir teveccühe temessük ettiler. Çünkü bunu umumi ve halis bir nitelikte buldular. Nitekim Bûnî, *el-Enmat*'da ve diğer eserlerinde bunu yapmış, (küfür mahiyetindeki eski sihirbazlığın sakıncalı sözlerini kaldırarak yerlerine dini ifadeler koymuş, bu suretle eski sihirbazlığı ve tılsımcılığı İslâm perdesi altında gizleyerek takdim etmiş) idi. Buna "sîmîya" (*letter magic*) ismini vermişlerdi. Maksatları bu ismi ortaya atarak sihir sözünden sakınmada mübalağa ve hassasiyet göstermekti. Fakat sîmîya adı altında öne sürdükleri şeyler, hakikatte mâna ve mefhum itibariyle sihirbazlıktan başka bir şey değildi. Her ne kadar şer'î bir teveccüh ve tahsil etmişler ise de Allah'tan başkasının tesirine itikat etme halinden yine de o kadar fazla uzak kalamadılar. Bundan başka bir de âlemde tasarrufta bulunma vaziyeti içinde bulunmaktadırlar. Halbuki Şari' nazarında bu çeşit tasarruflar haram ve günahtır. Mucize yoluyla peygamberlerden zuhur eden tasarruflara gelince, bunlar onlardan Allah'ın emriyle hasıl olur. Bu çeşit hârikalar ortaya koyma kudretini onlara o verir. Evliyadan zuhur eden tasarruflar da Allah'ın emriyledir. İlham yoluyla onlarda zaruri ilim yaratma şeklinde hasıl olur. Bunsuz husule gelmez. Onlar, Allah'ın izni olmadan bu gibi şeyleri iktisap etmeye yeltenmezler. Şu halde bu taifenin simîya hakkındaki yaldızlı sözlerine itirnat olunamaz. Çünkü evvelce de ifade ettiğim gibi bu fen sihirbazlık fenlerine dahil ve onlara tâbidir. Allah keremiyle halkı hakikat cihetine irşad etsin[28].

28 Mısır ve Beyrut nüshalarında bulunmayan son paragrafın bazı nüshalardaki şekli şöyledir:
Bir çok kimseler tasarruf sahibi olmayı arzu ederler. Lâkin sihirle ilgili temrinlerden, isim ve vaziyetten uzak kalmak isterler. Bundan dolayı sihirbazlıktaki teveccüh ve kelime cinsleri biçimindeki tılsımlı riyazetlere münasip olmak üzere bunların yerine hususi bir takım dualar ve zikirler seçerler. Sihirbazlar gibi tâli' vakitlerini tayin ederler. Sihirden sakınabilmek için teveccühleri ve himmetleriyle herhangi bir zarar meydana getirme vaziyetinden uzak dururlar. Fakat yine de sihirden fazla uzak kalamazlar. Çünkü tasarruf kasdıyla olan teveccüh de sihrin kendisidir. Bundan başka eğer dikkatle düşünecek olursanız bunların riyazetlerinin de neticede sihirbazlığa vardığını görürsünüz. Çünkü kullandıkları sözlerden (mâna ve esas olarak) onların ifadeleri seçilmiştir. Bûnî'nin *el-Enmat*'ında hatta öbür eserlerinde bu durumun mevcut olduğunu görmekteyiz.
Şayet bazı kimseler bu çeşit riyazetler meşrudur, diye yanlış bir zanna kapılacak olurlarsa onların bu zan ve kanaatlarından sakınmak lazımdır. Bilmek icab eder ki, böyle şeylere teşebbüs etmek meşru değildir! Büyük veliler bu hallerden uzak kalmışlardır. Kendilerinden bu nevi tasarruflar zuhur eden evliya ya ilham veya (meselâ rüya gibi) diğer bir yoldan Allah'tan aldıkları fermanla bu işi yapmaktadırlar. Ayrıca sözkonusu velilerin bu çeşit tasarrufları (sihirbazlarda olduğu gibi) ruhî kuvvete değil, imanî kelimeye ve akideye dayanır.
Sîmîya ilminin hakiki mahiyeti budur. Görüldüğü gibi bu fen sihrin şubelerinden ve dallarındandır.

*
* *

Zâyirace (zâyirçe) sîmîya ehline göre kelimeler arasındaki harfî irtibata istinaden (belli) sorulardan cevaplar çıkarmak da simya ilminin dallarındandır. Bununla uğraşanlar ilerde olacak şeyleri öğrenme hususunda bilgi sahibi olmak için bu fennin esas teşkil ettiği kanaatini vermeye çalışırlar. Bu ise bilmece ve hileli (kaypak) meseleler (*mesâil-i seyyale* veya *mesâil-i sâile*)den ibarettir. Simyacıların bu hususta üzerinde konuştukları bir çok sözler (ve tekerlemeler) vardır. Bunların en acaibi Sebtî'nin **"âlemin zâîrcesi"** dir. Burada daha önce sözkonusu edilmiş olan bu zâyircenin yapılış keyfiyeti hakkında söylenenleri izah edeceğiz. Bu zâyircenin kenarlarında yazılı olan Sebtî'nin manzumesini nakledeceğiz. Sonra zâyircenin daire ve etrafında yazılı olan cetvelleri ile birlikte bir tarifini vereceğiz. Sonra bu hususta hak olan şeyin üzerinden perdeyi kaldırıp "Bu gayb kabilinden bir şey değildir, sadece ifade bakımından soru ile cevap arasındaki mutabakattan ibarettir" diyeceğiz. Bu da, teksir sanatı adı verilen bir sanatla sualden cevabı çıkarmak için tutulan enteresan yollardan garip bir usuldür. Daha evvel de bu hususa işaret etmiştik. Bu kasidenin sıhhati hakkında itimat, olunacak bir şeye sahip değiliz. Ancak biz zahire göre onun en sahih nüshasını araştırdık[29].

29 Cevdet Paşa tercümesindeki fazlalık: Bu fennin ehli olanların bilmece kabilinden bir çok sözleri vardır. Bunların en garibi olan Sebtî'nin zâyirçe-i âlemi ile düşkünlük derecesinde meşgul olunmuş, ondaki bilgiler ve hükümler çıkarılmış, bu suretle gaibe vâkıf olma ve âlemde tasarrufta bulunma arzusu peşinde koşulmuştur. Bu zâyirce altıncı asırda Mağrib'teki mutasavvıfların şeyhi olan Ebu Abbas Sebtî'ye nisbet edilir. Bu zat Sebte'de doğmuş, Merakeş'te ikamet etmiş ve Ekvan'da tasarrufta bulunmakla meşhur olmuştur. İhtiyaç sahiplerine muhtaç oldukları şeyleri ucuza satıp aldığı parayı da fukaraya tasadduk edermiş, diye hikaye edilir. Hatta yağmuru dahi taliplerine satmıştır, diye rivayet olunmuştur. Şimdi kabri Merakeş'te bu veçhile maruf olup ihtiyaç sahipleri ona sadakalar ve nezirler takdim ederek ihtiyaçlarını görmektedirler, diye meşhurdur. Bunun sıhhati, tecrübe ile Mağrip ahalisi arasında zikredilir. Bu zatı, *Kitabu't-teşevvuf fî risâleti't-tasavvuf* isimli eserin müellifi dahi överek zikretmiştir. İşte bu zata nisbet olunan bu zâyirce büyük bir daire içinde, birbirine parelel bir takım daireler ihtiva eder. Merkezden çembere doğru giden oniki burç sayısınca evler ile onikiye taksim edilmiş, her vitr'in üzerinde baştan sona kadar bir takım harfler ve adedler var. Dahilinde ve dairesinde ise ilimlerin adları ve ekvanın yerleri yazılmıştır. Zâyirçenin arkasında enine, boyuna kesişen bir takım hatlar ile bir cetvel vardır. Eni itibariyle 55, uzunluğuna 131 hane ihtiva eder. Bu hanelerin bazında harf, bazısında aded var, bazısı da boştur. Zâyirçenin kenarında da bahr-ı tavîlden bir lâmiye kasidesi var. Zâyirçenin nasıl yapılacağını ve ondaki ilim ve marifetlerin nasıl çıkarılacağını anlatır. Ondaki bilgileri istihraç eden kimseye tesadüf etmedik. Ama onunla mesâil ve guyûb istihraç eden pek çok kimseye mülaki olduk. Bazısı cevapla kasidesinin kafiyesi üzere bir beyit, bazısı daha ziyade istihraç ederler. Meşrikte her bahrda ve her kafiye üzere manzum olarak zayirçeden cevap çıkaranlar varmış, diye bize nakledilmiştir. Bu kitabın baş tarafında zâyirçeye dair bir hayli söz söylemiştik. Şimdi de zâyirçenin kenarında yazılı olan kasideyi nakl ve irad ederiz. Ama hiçbir şekilde sıhhatini taahhüt edemeyiz. Zira bu babta mevsuk bir kimseden sahih bir rivayet ele geçiremedik. Fakat mümkün mertebe nüshaların sahihini araştırdık. Bunun naklini bitirdikten sonra buna vukufu olan bazı zatlardan tahkik edebildiğimiz veçhiyle bununla amelin keyfiyetini zikrettik, sonra hakikat-ı hali yani bu keyfiyetin gaybı bilmek demek olmayıp belki sual ile cevap arasında bir nevi mutabakattan ibaret olduğu, teksir dedikleri sanatla sualden cevap çıkarmada bir garip fen ve marifet olduğunu açıkça ortaya koyduk. Daha evvel kitabın boş tarafında da bu tahkikata işaret etmiştik.
Rosenthal tercümesinde de bulunmayan bu kısım, ifadeden anlaşıldığına göre Cevdet Paşa'nın ilavesi olmayıp İbn Haldun'a aittir.

Zâyirçenin etrafındaki kaside:

Sebtî söze başlar, Rabbına hamd eder,
Halka rehber olarak gönderilen Nebi'ye salat, selâm.
O, son peygamber olarak gönderilen Muhammed'dir.
Sahabesinden ve onları takip eden tabiûndan Allah razı olsun.
Dikkat edin bu, âlemin zâyirçesidir ki
Duyularla akıl arasına hulûl ettiğini görüyorsunuz.
Kim onun nasıl terkib edileceğini iyi bilirse
Cismini de iyi bilir,
Yüce (varlık)ın idare ettiği hükümleri ve kaideleri kavrar.
Kim rabt etmeyi iyi becerirse kuvvet elde eder
Takvayı elde eder, her şey onun için hasıl olur.
Kim idarenin nasıl olduğunu iyi kavrarsa, sırrını iyice kavrar
Nefsini anlar ve sıhhatli bir velâyete sahip olur.
Görürsün ki o emir âleminde hakikat üzeredir
Zikirlerle kemale erenin makamı işte budur.
Bunlar sırlardır onları saklı tutman lazımdır
Onları daireler içinde ayağa kaldır, Ha ile dengele
Ve Tî ile ki, onun bir Arşı vardır ve nakışlarımız ve yazılarımız ondadır,
Nazımda ve nesirle onu cetvellenmiş bir halde görebilirsin!
Dairelerdeki nisbetler, feleklerinin nisbetleri gibidir
Yıldızları, onları yüksek dereceler ithal için resm et
Onun kirişlerini (evtar) ihraç et, harflerini çiz
Harflerin bir mislini, kenarda boş olan yerlerde tekrarla
Onlardaki zir'in şeklini dik, evlerini de surla çevrele
Bamm'larını tahkik et, onları cila ile nurlandır.
Bir mühendis gibi (unsurların) tabiatlarına ait olan ilimleri tahsil et.
Meselâ şekillere ve dörtgenlere ait bir ilim tesbit et
Musikî ile harflerinin ilmini eşitle,
Aletlerle talim et, sonra tahkike ve tahsile geç:
Daireleri tesviye et, harflerdeki nisbetleri ayarla,
Dünyalarını salıver ve iklim bölgelerini cetvelle göster.
Bir emirimiz var ki Bicâye şehrini istiyor,
Ortaya çıkan ve açıktan açığa hükmeden Zenâta hanedanı için
İşte Endülüs bölgesi! Ama onların Hûd'u nerede?
Benu Nasr ortaya çıktı ve zaferleri peşlerinden geldi.
Hükümdarlar, silahşörler ve hâkiller
Dilersen isimlerini tasrih et, şimdi ülkeleri bomboş.
Tunus'ta hüküm süren Muvahhidlerin Mehdisi
Meşrike hükümdarlar vefklerle inmişlerdir.
Bölge üzerine (efsunu) bölüştür ve inan
İstersen onu hatasız bir Rumca ile ifade et
Ve Alfonsa ve Barcelona, bunların harfî Ra'dır
Onların firakları Dal'dır, Tî ile kemal bulmuşlardır.
Kinave hükümdarları
Onlar kendilerine ait Kaf'a delâlet ettiler.
Milletimiz olan Araplar amme cihetinden incelip zaafa düştüler
Hind-i Habeşî ve Sind, sonra Hürmüs
Tatar İran ve onların ötesindeki enkaz

Bizans hükümdarı Kayser Ha'dır. İranlıların ki Yezcard
Kefe aittir, Kıptîlerinki ise uzun bir lâ ile yazılmıştır
Abbasîlerin hepsi de şerefli ve muhteremdirler.
Lakin o efsunlu faaliyet muattal olunca bir Türk oldular
Eğer hükümdarları tetkik edip nasıl olduklarını bilmek istersen
Onları haneler içinde mühürle, neseplerini tesbit et, cetvele çıkar.
Harflerdeki kanunun ve ilmin hükmüne göre
Tabiatlarındaki tabiata ve mesela onu ölç.
İlimleri bilen ilmimizi bilir
Varlıktaki esrarı bilir ve kâmil olur
Bilgisi kökleşir ve Rabbını tanır.
Melahimin bilgisine sahip olur Ha ile Mim'i ayırarak
Nerede bir isim ortaya çıksa ve aruz onu yarsa
İmdi onun hakkında hâkimin hükmü katiyetle idamdır.
Sana bir takım harfler gelecek darb etmek için onları tesviye et
Sana Sibeveyh'in harfleri gelecektir, ayrılmış olarak
İmdi nekre yaparak yerleştir, karşılaştır, değiştir
Kuvvetli bir haykırışla parçalara ayır
Düğümlerde ve boğazlananda vardır, diye bilinir ekseriya
Ve iki vasfını ekle imdi tesiri akılda da görülür
(Bir yıldızın) tali'ini seç hanelerini hesapla
Kökünü ters çevir, çevresini dümdüz et
Kişi bunu sezer de muradına nail olur
Onların harfleri verilebilir, bunların nazımı aşikârdır
Eğer baht çıkarsa yıldızlar (onu) mesud etmiştir.
Mülk olarak sana yüce ursa ve mojor yıldızları yeter
Bamm'la çalınmış Dal nağmeleri ne hoştur
İmdi Dal'ın "Bize nida etti" ahengi içinde kaynağa giden yolu bulursun
Tellerin zir'lerini bulursun. Bamımlar Ha'ya bağlıdır
Müselles mesnaları Cim'de aşikâr olmuştur.
Eflak ile gir, cetveli ta'dil et
Elif, Be Cim ve geriye kalan ebced harflerin hepsini resm et
Caiz görülmesi gereken tertib hatalarını caiz gör
Çünkü aruz şiirinde cümleden boş olan yerler var
Dinimiz için bir kök, fıkhımız için de bir kök
Nahiv ilmimiz için de belle ve tahsil et
Vefkın cezri üzere otağa gir
Ve Allah'ı tesbih, tekbir ve tehlil et.
Bir takım beyitler çıkarırsın her murada dair
Tabii bir nazım ile, yüceden gelen sır
Bunun öylece tesbitiyle onların sayılarındaki hüküm elde edilir
Fatihalar ilminde görüyorsun ki, bir yol var
Ayetlerimizi (beyitlerimizi) çıkaracaksın, yirmi çarpılmıştır tabii bin ile ey cetvel ustası
Mükemmel hale gelen çarpım sanatını göster
Ki arzuların sıhhat bulsun, yüce (âlem) sıhhatli olsun.
Zir'leriyle seciye yap, zurna ile meth et
Onu zir'lerin daireleri için ikame et ve ele geçir
Onu evfak ile ikame et, onun için hazırlanan esas ile de
Harflerindeki esrarı tekrar silsile haline getir,
(İşaretler)

Vezinlerin nisbetleri, keyfiyetleri, ondaki mukabelenin miktarları, tabiatların imtizacına müteallik mahalle olan nisbeti itibariyle mümeyyiz derecenin kuvveti, tıb ilmi ve kimya sanatı hakkında.

Ey Câbir'in ilmi ile birlikte tababete tâlip olan
Ey mekadirdeki miktarı aralıksız bilen
Eğer tababet ilmine talip isen mutlaka bir nisbet lazımdır
Terazinin ahkâmı için kaynağa böylece tesadüf edersin
Derdiniz deva bulacak iksir muhkem olacak
Tashih ederek vaz' ettiğiniz mizaçlar ayan beyan olacak.
(Ruhanî tababet)
Ve sen liavus (güneş) istiyorsun ve onun tecelli eden fikrini
Behram Bircis ve yedi gezegen ki ikmal olunmuş.
Soğuk algınlıklarından ileri gelen acıları tedavi et bu yoldan onu tashih et
Her nereye nakledilmiş olursa olsun onu terkip et.
(İşaretler)

Hükümdar çocuklarına ve oğullarına ait şuaların matrahları ve mazharları hakkındadır:

Şuaların matrahları, ışınların atılması ilmi müşkil bir şeydir;
Kavislerinin kenarı bir mıntakada tecelli eder
Lakin Hac'da imamımızın bir makamı vardır.
Yıldızların eni (arzı) tadil edilince o zuhur eder
Tûl ve arzı açıkça belli olan merkezler ve vaziyetler vardır
Onun elde edilmesiyle o vasl haline gelir.
Bir murabbaın öyle mevkileri vardır ki onun işareti ve hanesi sukût mahallidir
Onların müseddesleri için bunu takib eden bir müselles hanesi var
Murabbaa bir ilave yapılır. Budur onun kıyası
Katiyetle ve onun kökü Ayın (harfi) ile iş yapmıştır
Senin şuaların iki murabbadaki nisbetten mürekkeptir
Sad (harfi) ve onun iki katı ile
Böylece onun terbii (dörtlenmesi) açıkça ortaya çıkacaktır.
(İşaretler)

Bu amel ve işlem burada hükümdarlara aittir. Lakin ameliyedeki kanuniyet (umumî ve) düzenlidir. Bundan daha acaib bir şey görülmemiştir.

Hükümdarların makamları:

Birinci makam (işaret)
İkinci makam (işaret)
Üçüncü makam (işaret)
Dördüncü makam (işaret)
Beşinci makam (işaret)
Altıncı makam (işaret)
Yedinci makam (işaret)
(Her makamın kendine has bir zimâm rakamı vardır).
İttisal ve infisâl hattı (işaretler)
İttisal hattı (işaretler)
İnfisâl hattı (işaretler)
Hepsi için veter (veya zîr) ve tam cezre tâbi (işaretler)
İttisâl ve infisâl (işaretler)

İttisal (hattın)da tam zaruret (işaretler)
Nurların ikamesi ve tesbiti (işaretler)
İşlemde cevap veren kök
Hükümdarlar namına ikame ve tayin edilen sualler (işaretler)
Çocukların makamı (işaretler)
Nurun makamı (işaretler)
Beha ve ihtişam makamı (işaret)

*
* *

Ruhanî yönden tesir altında kalma ve Rabbanî inkıyad:

Ey Rabbanî tehlil için sırra talip olan
Onun esmâ-i hüsnasında buna bir yol bulabilirsin.
Halkın hayırlıları, gönülden sana itaat edecektir
Keza reisleri de o güneşte işlem görmüştür
Umum halkın sana gelerek bağlandıklarını göreceksin.
Dediğim şey haktır, ihmal başkasında vaki olmuştur
Senin yolun bu yoldur. Bahsettiğim (diğer) yollar
Sizden başkasına aittir, sizin başarınız artık görünmüştür
Eğer şu varlık âleminde takva ile birlikte bir baht ve
Metin bir din (ile yaşamak) dilersen veya
Cüneyd ve Zunnûn gibi bir sanatın sırrına bağlanmak istersen (yol budur).
Görüyorum ki sen B. Bistamî'nin sırrına bürünmüşsün
Ve ulvî âlemde ihdas olunacaksın (ol âlemdekilerle konuşursun)
Hindlilerin ve sûfî topluluklarının dediği budur.
Resûlüllah'ın yolu hak ile pırıl pırıl
Hiçbir eser, Cebrail tarafından indirilen gibi hükmetmemiştir.
İmdi elindeki tehlil, kavsin ise matladır
Perşembe günü başlangıçtır, pazar günü aşikâr olur
Cuma günü de onun misli isimlerle olur
Pazartesi esmâ-i hüsna ikmal edilir
Tî harfinde bir sır vardır, He de olduğu gibi
Onunla her şey arasındaki nisbetin muattal olduğunu sana gösterdiğimde
Onların nakışlarında saadet saati için koştukları şarttır.
Ud ve misk (müştaka) ise elde olunan bir takım buhûr
Üzerlerine Haşr (sûresinin) ahirini okurlar, Dua olarak bir de
İhlas ve Fatiha sûrelerini, tertil ile.

Yıldızların nurlarının (aşağıdaki işaretlere) ittisali:

Sağ elinde bir demir bir de mühür var
Başını tevkil et ama duada değil
Haşr âyeti, kalbini ona tevcih et
Halk uyuyunca onu tertil ve tilavet et
Ekvandaki sır odur ondan başka bir şey de yoktur.
En ulu âyet budur onu tahkik ve tahsil et
Eğer iyi hizmet edersen o sayede kutup olursun
Ulvî âlemin sırlarını (o sayede) idrak edersin.
Serî Sakatî ve daha evvel Maruf Kerhî onu fısıldamışlardı
Hallac onu açıkladığı için katl olunmuştu
Şiblî de hep onu söyler dururdu
Müritlerin fevkine yükselip yücelene kadar.

İmdi kalbini mücahede ile kirden pastan tasfiye et
Zikre devam et, oruç tut, nafilelerle meşgul ol.
Bu tâifenin sırrına muhakkik olandan başkası vakıf değil
Bir de ilimlerdeki esrarı bilen ve tahsil eden.
(İşaretler)

*
* *

Tabiî bir tesirle vâki olan mahabbet, nefsin meyli, mücahede, taat, ibadet, hubb, taaşşuk, fenâ-ı fena, teveccüh, murakabe ve daimî dostluk makamları hakkındadır:

Bircis'in (Jüpiter) sevgi vefkında bir makamı vardır:
Halita, kalayla veya ikmal edilmiş bakırla veya
Gümüşle hazırlanmış onu sahih olarak gördüm.
İmdi onun hatlarını baht sayman yersiz değil
Onun sayesinde ayın nurunun artması için çabala
Asi olan onun güneşini kabule hazırlanmandır.
Onu uyut, buhur, Hind udları için buhur olduğu halde
O saat için bir vakit tayin et, duası; Elâ, (dikkat), olsun
Duası bir maksad içindir o amel meydana getirir.
Onun Taysaman'dan müzeyyen bir duası vardır
Vaziyetlerine göre terkip edilen harflerle olan dua
Veya sıcak hava ile meseleleri ehlileştirilmiş bir dua da denilmiştir.
Harfleri Dal ile veya onun Lam ile nakş edeceksin
Bu murabba için hasıl olan bir vefktir.
Eğer bunların delâletlerini canın istemiyorsa
.....
Be'sini güzelleştir, onları arzuladığın bir noktaya uzaklaştır
Onlardan baki kalan az bir hulasadır
Bazılarının şartı ile bir takım şekiller nakş et
Fiiline eklediğin doğru düzgün nisbeti ve
Meryemin anahtarı ki her ikisinin fiili eşittir
Bir nida geldi ve B. Bistamî Meryem sûresini tilavet etti.
Bırak da fiilin bir mesnede ve kasda dayansın, arştır
Anlaşılması zor delilleri metin üzerine abanmış kişi gibi
Bin küsur defa hanelerini aks et (süreleri hatm et)
Onun bâtınında bir sır, sırrında ise bir zuhur vardır.

*
* *

Nihayete ait makamlar üzerine:

Sen gayba sahipsin ulvî âlemden onun bir suretini çıkar
Onu bir ev olarak bulursun elbisesi ise mücevherat
Güzellikte Yusuf, bu onun misli.
Hakikaten nesir ve tertil ile indirilmiştir (bu sure)
Elinde bir kudret var, gayb hakkında konuşur
Bülbül ile rekabete giren bir udu andırmakta.
Behlul onun güzelliğine öyle âşık oldu ki neticede çıldırdı
O, B. Bistamî'ye tecelli edince onu perişan etti ve de öldü...
Cüneyd ve H. Basrî o kadehten içtiklerinden bedenlerini ihmal ettiler
İmdi tehlil ile bir gaye ve murat talep edilir
Kim Allah'ın esmâ-i hüsnasıyla nisbetsiz olarak süslenirse

Ve muradına nail olarak kendisi için en iyi olanı başarırsa
Ulvî âlemdeki komşularının katında onların yakınlığından nasip alır
İyi hizmet edersen gaybtan haber verirsin
Umulan acaip şeyleri sana gösterecektir melce olan zat hakkında
İşte fevz budur ona güzellik nail olur
Bu hususta bir takım ilaveler daha vardır ki tefsirleri gelecek

*
* *

Vasiyet, son, hal, iman, İslâm, haram kılma ve ehliyet üzerine:

Kasidemiz budur, adedi doksandır (buna)
Eklenen bir giriş, bir sonuç bir de cetveldir
Taaccüp ettim sayıları doksan olan beyitlere (ve âyetlere)
Ki daha fazla âyetleri tevlid edebilir bunların tayini sarih değil
Bu sırrı bilen kendini bilmiş ve
Müşkil olan müteşabihin tefsirini de anlamış olur
Şer'an haramdır halka sırrımızı ifşa etmek
Bunlar havastan olup te'vile ehil bulunsalar bile.
Eğer halkı buna ehil hale getirmek istersen onlardan kati bir ahd ve yemin al
Onların mertliğini ve dindarlığını uzun uzun dene
Belki bu yoldan sen de, onların sırrını işitip de necat bulursun,
Katiyetten ve ifşa etmekten. Böylece yüce bir reis olursun
Abbas'ın bir oğlu sırrını gizli tuttu
O yüzden saadetlere nail oldu, yüksek makam onu takip etti
Resûlüllah bir kere hutbe okumak üzere ayağa kalkmış
O'nun başına minnet ederek bunu ikmal etti
Ruhlar onların mazharları olan bedenlere tevdi edildi
Netice vura vura onları öldürme biçiminde ortaya çıktı
Ulvî âlemde fenamız fena bulur
Ve biz varlık elbisesini giyeriz sürekli olarak
Manzumemiz tamamlanmıştır. Hânımızdan selam olsun
Resullerin sonuncusuna en yüce bir salât ve selâm ile
Şanı yüce ve şevketi ulu arşın ilâhı salat eylesin
Efendilerin efendisi olan kâmil zat'a
İmamımız, şefaatçimiz ve rehberimiz olan Muhammed'e
Yüksek ve yüce vasıflara sahip olan ashabına da

Dostluktan neşet eden mertebe:

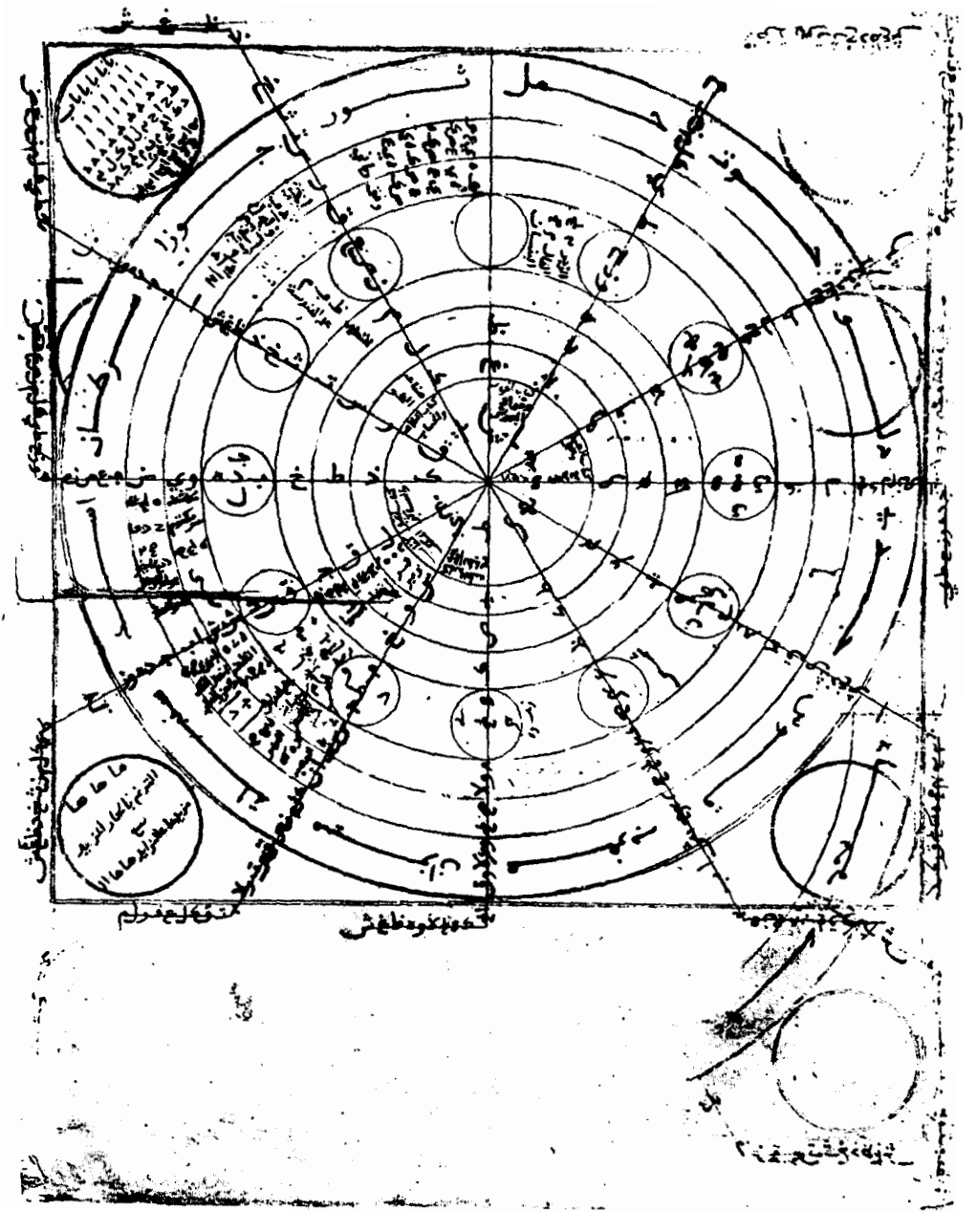
Matlup olan her tarihte ay ve güneşin tashihi ve yıldızların tacdili (işaretler)
Zâyirçe tamamlanmıştır.

*
* *

Bu işle meşgul olanlardan olup da kendileriyle görüştüğümüz şahıslardan nakletmek üzere soru sahibine verilmesi gerekli cevapların zâyirçe-i âlemden çıkarılmasına dair olan işlemin keyfiyeti –Allah'ın inayetiyle– şöyledir:

Dereceler sayısınca bir sualin 360 cevabı vardır. Özel bir tâli'deki bir sualin cevapları evtar harflerine izafe edilen suallerin ve kasidenin beytinden harflerin çıkarılması ameliyesindeki tenasübün değişmesiyle değişir.

Tenbin: Evtar (*chords*) harflerinin ve cetvelin terkibi üç usûl üzeredir: Biri

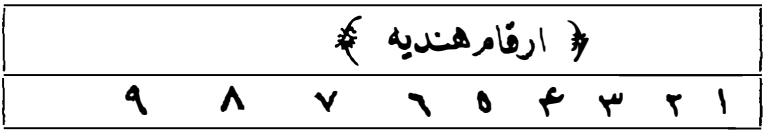


Zâyirçe-i âlem
(Cevdet Paşa tercümesinde yer alan şekiller ve Rosenthal'ın çözümlemesi için son kısımdaki eklere bakınız)

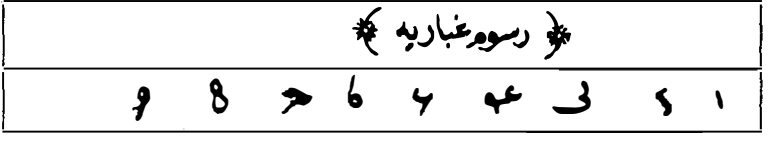
Arapçadaki harflerdir ki kendi şekilleri (ve sayı değerleri) ile aynen nakledilir. Diğeri gubâr (toz, *dust, abacus*) resmi ile olan harfler olup bunlar da tebeddül eder. Şayet edvar (*cycles*) dörtten fazla olmazsa, bunlar, kendi şekilleri (ve sayı değerleri) ile nakledilir. Eğer dörtten ziyade olursa yapılacak işleme göre, meselâ onlar ve (icabına göre) yüzler hanesine nakledilir. Nitekim izah edeceğiz. Üçüncüsü de zimam resmi üzere olan harflerdir. Bunlar da aynen gubar harfleri gibi nakledilir. Ancak zimam resmi ikinci bir nisbet ve imkân daha vermektedir.

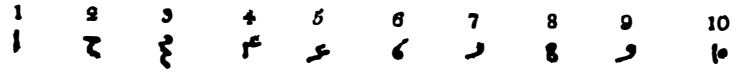
İmdi o birler hanesinde bin yerindedir ve on (bin) mesabesindedir. Arapça beşten bir nisbeti vardır. Bu yüzden cetvelin hanesinde şu şekilde üç harf o şekilde iki harf konulmasını hak etmiştir. Cetvelden bir takım boş haneler ihtisar etmişlerdir ki ne vakit edvarın usûlü dörtten ziyade olsa cetvelin uzunluğundaki sayıdan hesap edilir. Dörtten az olunca da sadece ondaki dolu haneler hesap edilir[30].

30 Erkâm-ı hindiye

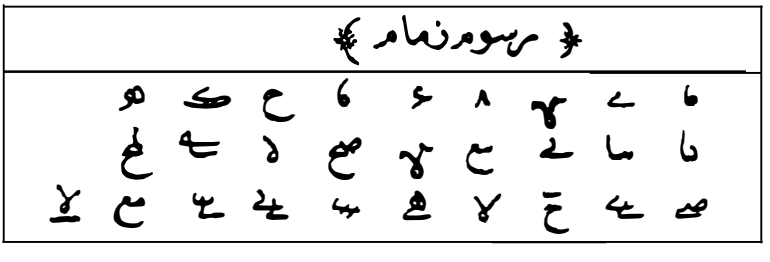


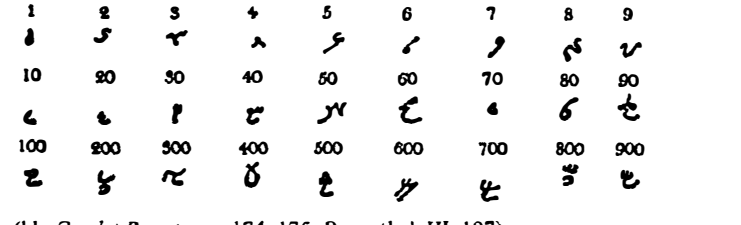
Rusûm-ı ğubariye





Rusûm-ı zemam





(bk. Cevdet Paşa tcr. s. 174, 175; Rosenthal, III, 197).

Belli bir sualdeki işlem yedi usûle ihtiyaç gösterir. (1) Evtar harflerinin adedleri, (2) Onikiye taksim ettikten sonra ondaki devirlerin ezberlenmesi. Bu durumda daima sekiz tam, altı eksik devir bulunur. (3) Tali'in derecesinin bilinmesi, (4) Burcun sultam, (5) Daima bir tane olan en büyük aslî devir, (6) Tali'in, aslî devre izafe edilmesinden hasıl olan netice, (7) Tali' ile burcun sultanındaki devrin çarpılmasından çıkan netice, (8) Burç sultanının tali'e izafesinden çıkan netice.

Bütün işlemler, dört ile çarpılan üç devirden hasıl olur ki, oniki eder. Bu üçünün nisbeti bir takım devirlerdir ki, bu da üçlü neşetleri olan dörtlü devirlerin tamamından ibarettir. Her neşetin bir başlangıcı vardır. Sonra bunlar dörtlü devirlerle de üç kere çarpılır. Sonra bunlar altının iki ile çarpımından hasıl olur. Şu halde onların da bir neşeti vardı ki işlemde açığa çıkar.

Bu devirlere oniki netice tâbi olur. Bunlar devirlerde bahiskonusudur. Bu da ya bir neticedir veya birden fazla altıya kadar varan neticelerdir.

Bunun başlangıcı şöyledir: Zâyirçe ile ilgili bir sual farz edelim. "Zâyirce eski bir ilim midir, yoksa yeni midir?" diye, tali', kavsın (yay burcu) ilk derecesindedir. Böylece biz veter harflerini yayın baş tarafına yerleştiririz. Sonra sualdeki harfleri yayın başındaki veteri, onun misli olan cevzânın (ikizler burcu) başındaki veteri ve üçüncüsü olan delvin (kova burcu) başındaki veteri merkez sınırına kadar gelecek şekilde yerleştiririz. Onlara sualdeki harfleri ekleriz.

Sonra (harflerdeki) adedlere bakarız. Bu sayı en az 88, en çok 96'dır. Sahih bir devrin tamamı bundan ibarettir. Sualimiz 93 harf ihtiva etmektedir. 96'dan ziyade olursa, sual ihtisar edilir. Bu maksatla oniki devri ıskat edilir. Onlardan hasıl olan ve baki kalan elde tutulur. İmdi sualimizde yedi devir vardır. Bakiye dokuzdur. Tali' oniki dereceye baliğ olmadıkça onları harfler içinde isbat ve muhafaza et. Eğer bu sayıya ulaşırsa aded de devir de kalmaz. Sonra tali' ondörtten ziyade olursa üçüncü şekilde yine onun sayılarını tesbit edersin.

Sonra tali'i bir olarak, tali'in sultanını dört olarak ve devr-i ekberi bir olarak tesbit et, tali' ile devri topla (örnek sualimizde) iki eder. Bu ikisinin çarpımından elde edileni burcun hükümdarı ile çarp, sekize baliğ olur. Tali' sultanına eklenince beş eder. İşte yedi usûl budur.

Tali' ile devr-i ekberin kavis (yay) ile çarpılmasından elde edilen netice onikiye baliğ olmadığı sürece cetvelin aşağısından yukarıya doğru çıkan sekizin kenarına girilir. Eğer onikiden çok olursa devirler taksim edilir. Geriye kalan sekizin kenarına girilir. Sayının son noktasına bir işaret konulur. Sultan ve tali'den çıkarılan beş, cetvelin en üst tarafındaki yaygın satıhda tali' olur. Devirler beşer beşer sayılır ve muhafaza edilir. Aded dört harfte durana kadar cetvelin dolu hanelerinin karşısına kadar bu işleme devam edilir. Bu dört harf Elif - Be - Cim - Ze olabilir. Bizim yaptığımız işlemde aded, elif harfi üzerine vâki olmuştur. Geriye üç devir kalır. Üçü üçle çarpınca dokuz elde ederiz, ilk devrin adedi budur. Bunu tesbit et. Dik kenarla açık kenarını topla. Cetvelin adedle dolu hanelerinin mukabilindeki sekiz hanesine düşer. Şayet cetveldeki boş hanelerden o harflerden biri üzerine düşerse, buna itibar olunmaz, devirlere devam edilir. Birinci devirdeki dokuz adedi ile sağ cihete geçerek cetvelin

başına gir, ikisinin bir araya geldikleri yer olan sekizden buraya gel. Bu halde Lam - elif üzerine vâki olur. Hiçbir zaman bundan mürekkep harf çıkmaz. Şu halde Te harfi zimam resmi ve harfi dört-yüz eder. Bunu beytü'l-kasideye naklettikten sonra üzerine bir alâmet koy. Devr ile sultanın toplamı onüçe ulaşır, onunla veter harflerine gir, aded hangi harf üzerine vâki olursa onu tesbit et. Keza beytü'l-kasidden ona da bir işaret koy. İşte bu kanunla harflerin tabii nazımda ne kadar devr ettiklerini anlarsın. Keza birinci devirdeki dokuz harfi, sultanu'l-burc olan dörtle toplanır. Bunlar onüç eder. İkiye katlayınca da yirmialtı çıkar. Ondan bir tali' derecesini çıkar. Şu sualde yirmibeş kalır, işte birinci harfin nazmı bu şekilde olur. Sonra yirmiüçü iki kere, sonra yirmiikiyi iki kere bu taksim hesabıyla tâ manzum beytin âhirinden bire varıncaya kadar bu işlemi yürüt. O biri ilk önce attığın için yirmidört üzerinde durmazsın. Sonra ikinci devri ortaya koy. Birinci devrin harflerini, tali' ile devrin sultanla çarpılmasından elde edilen netice ile ikiye katla, onyedi eder. Geriye beş kalır. Bu beşle birinci devirden bıraktığın sekizin kenarına çık, üzerini işaretle. Cetvelin başına onyedi ile, sonra beş ile gir. Boş haneleri sayma. Devir yirmidir. Bu suretle yapılan işlemde Se harfi beşyüz olarak bulunur. Lakin devrimiz onlar hanesinde olduğu için Se harfi Nun harfine dönüşür ve sayı beşyüzelli olur. Zira devri onyedidir. Eğer o, yirmiyedi olsaydı yüzler hanesinden olacaktı. O halde Nun'u isbat et.

Sonra yine evvelinden beşe gir. Bunun hizasında bulunan safha baktığın zaman biri bulacaksın. Hemen gerisin geri bire dön. Beşe vâki olur. Ona sathın birini ekle altı olur. Vav'ı ispat ederek beytu'l-kasidden onun üzerine dördü nişan olarak koy. Bunu devirle birlikte tali'in sultanla çarpılmasından hasıl olan sonuca ekle. Onüçe baliğ olur. Buna ikinci devrin bakiyesini ekle onyedi olur. Bu ise ikinci devre ait olan (aded) dır. İmdi onyedi ile evtar harflerine girmiş bulunuyoruz. Aded bir üzerine vâki olmuştur. Şimdi Elifi isbat et. Beytu'l-kasidden onun üzerine evtar harflerinden üç harf iskat et. Şimdi üçüncü devri ortaya koy. Beşi sekize ekle, onüç olur. Geriye bir kalır. Devri bir ile sekizin kenarına geçir. Onüç ile beytu'l-kasideye gir. Aded hangi sayı üzerinde durursa onu al. Bu Kaf'tır, bunu işaretle. Onüç ile evtar harflerine gir ve çıkan harfi isbat et, bu Sin'dir. Beytu'l-kasidden bunun üzerine bir alâmet koy. Sonra bu Sin'i takip eden yerden onüç devrinin bakiyesi olan bir ile gir ve veter harflerinden Sin'i takip eden harfi al, bu Be'dir. Onu isbat et. Beytu'l-kasidden onun üzerine bir işaret koy. İşte buna ma'tuf devir denilir. Mizanı sahihtir. Şöyle ki onüçü kendisinin misli olan sayı ile ikiye katlar devrin bakiyesi olan biri de ona eklersin. Yirmiyedi eder. Beytu'l-kasidin evtarından çıkarılan Be budur. Şimdi onüç ile cetvelin baş tarafına gir ve sathtan onun mukabilini bul, onu ikiye katla, sonra onüçün bakiyesi olan biri ona ekle. Bu suretle bulunan harf Cim'dir. Bunun cümlesi yedidir. Bu ise Ze harfidir. Bunu isbat eder üzerine beytu'l-kasidden bir işaret koruz. Bunun mizanı da şudur: Yediyi kendi misliyle ikiye katla. Sonra onüçün bakiyesi olan biri ona ekle, onbeş eder. Ze de beytu'l-kasidin onbeşinci harfidir. Üçlü devirlerin sonu işte budur.

Bundan sonra dördüncü devri ortaya koy. Bunun adedi dokuzdur. Önceki devrin bakiyesini devr ile sultanın tali' ile çarpılmasının aslına ilave ile bu kadar eder.

Bu devir dörtlülerden ilk beyitteki işlemin sonuncusudur.

Şu halde evtardan iki harf üzerine çarp, dokuz ile sekizin kenarına çık. Beytu'l-kasidden en son aldığın harfin devrinden gir. İmdi dokuzuncu Ra harfidir. Onu ispat ederek üzerini işaretle. Dokuz ile cetvelin baş tarafından gir. Bunun satıhtaki mukabiline bak. Bu Cim'dir. Bir harf geri dön. Bu da Eliftir. Bu beytu'l-kasiddeki Ra harfinin ikincisidir. Onu ispat ederek üzerini işaretle, ikinciyi takip eden yerden itibaren dokuz sayısı yine Elif çıkar. Onu isbat ederek üzerini işaretle, evtardan bir harf üzerine çarp. Dokuzu kendi misli ile ikiye katla, onsekiz eder. Bununla evtar harflerine gir. Ha harfinin üzerinde duracaksın. Onu isbat et ve üzerine de beytu'l-kasidden sekiz ve dört işaretlerini koy. Yine onsekizle evtar haillerine gir. Sin'in üzerinde duracaksın. Onu isbat et ve üzerine iki işaretini koy. Ve ikiyi dokuza ekle, onbir eder. Onbir ile cetvelin baş tarafına gir. Onun mukabili olarak satıhda Elif gelir. Onu isbat et ve üzerine altı işaretini koy.

Sonra beşinci devri vaz' et. Bu devrin adedi onyedidir. Bakiyesi beştir. İmdi beş ile sekizin kenarına çık. İki evtar harfi üzerine çarp. Beşi kendi misli ile ikiye katla, onu da devrin adedi olan onyediye ekle, toplam yirmiyedidir. Bununla evtar harflerine gir. Be harfi üzerine düşeceksin. Onu isbat et. Üzerine otuziki işaretini koy. Onyediden otuzikinin başındaki ikiyi iskat et, geriye onbeş kalır. Bununla evtar harflerine gir. Kaf harfi üzerinde duracaksın. Bunu ispat ederek üzerine yirmiyedi işaretini koy. Yirmialtı ile cetvelin baştarafına gir. Gubar harflerinden ikide durursun. Bu da Be harfidir. Bunu isbat ederek üzerine ellidört işaretini koy.

Evtar harflerinden iki harf üzerine çarp ve altıncı devri vaz' et. Bunun adedi onüç, bakiyesi birdir. İşte bu suretle anlaşılmaktadır ki nazmın devri yermibeştendir. Çünkü devirler yirmibeş, onyedi, beş, üç, birdir. Şu halde beşi beşle çarp, yirmi beş eder. Beytin nazımındaki devr işte budur. İmdi devri bir ile sekizin kenarına naklet. Lakin evvelce de söylediğimiz gibi artık onüç sayısı ile beytu'l-kasideye giremeyiz. Çünkü bu ikinci terkipten neşet eden ikinci bir devirdir. Belki şöyle gireriz: Beytu'l-kasidden Be harfi üzerine çıkan ellidörtteki dördü bire ekleriz beş eder. Beşi de onüçe eklersin onsekiz eder. Bununla cetvelin baş tarafına gir. Satıhta bunun mukabili olan harfi al. Bu Eliftir. Onu isbat ederek beytu'l-kasideden oniki işaretini koy. Evtardan iki harf üzerine çarp.

İşte bu cetvelde sual harflerine bakarsın. Bunlardan ne çıkarsa beytu'l-kasidin âhirine eklersin. Üzerini sual harfleriyle işaretlersin. Tâki beytu'l-kasiddeki adede dahil olsun. Bundan sonra sual harflerine münasip çıkan her harf hakkında bu şekilde hareket ederek ne çıkarsa beytu'l-kasidin âhirine ilave, ederek üzerini işaretlersin.

Sonra birler hanesinden Elif üzerine işaret ettiğin ikiyi onsekize ekle yirmi olur. Bununla evtar harflerine gir. Be harfini bulacaksın. Onu isbat ederek üzerine beytu'l-kasidden doksanaltı işaretini koy.

Bu işlem vetir harflerindeki devrin nihayeti olduğu için evtardan iki harf üzerine çarp. Yedinci devri vaz' et. Bu devir iki ihtiradan (*inventions*) neşet eden ikinci ihtiram ibtidasıdır. Adedi dokuzdur, ikinci neşete üss olmak üzere (yirmiye veya) ona (10) bir'i (1) ilave et.

Bu biri, bundan sonra da bu nisbette oldukça oniki devre ilave et. Veya asıldan eksilt. Hepsi ona bâliğ olur. Şimdi doksansekizin kenarına çık. Keza on ile cetvelin baş tarafına gir. Beşyüz üzerinde duracaksın. Ancak bu aded sadece misli ile katlanmış Nun olarak ancak elli sayılır. Bu da Kaf harfidir. Bunu ispat ederek beytu'l-kasidden üzerini elliiki ile işaretle. Ellikiden ikiyi ve devre ait dokuz rakamını çıkar. Geriye kırkbir kalır. Bununla evtar harflerine gir, bir üzerinde duracaksın. Bunu isbat et. Keza yine onunla beytu'l-kaside gir. Biri bulacaksın, işte ikinci neşetin (*growth*) mizanı da budur.

Mezkur harf üzerine beytu'l-kasidden iki nişan koy. Biri mizanın âhirindeki Elif üzerine, diğeri sadece ilk Elif üzerine. İkinci yirmidörttür. Evtardan iki harf üzerine çarp. Sekizinci devri vaz' et. Onun adedi onyedi, bakisi beştir. Ellisekizin kenarına ve beytu'l-kaside beş ile gir. Ayın üzerine yetmişle vâki olursun. Onu isbat ederek üzerini işaretle, cetvele beşle gir. Onun satıhtaki mukabilini al. Bu birdir. Bunu beytu'l-kasidden kırksekizle işaretle ikinci üss için biri kırksekizden iskat ettikten sonra devrin beşini ekle, toplam elliki olur. Onunla cetvelin baş tarafına gir. Gubarî olarak ikiye tesadüf edersin. Bu da sayıların artması sebebiyle yüzler hanesinde vâki olduğundan ikiyüz demek olur. Bu da Ra harfidir. Bunu ispat ederek beytu'l-kasidden üzerine yirmidört işaretini koy. Böylece keyfiyet doksanaltıdan ibtidaya intikal etmiş olur. Bu da yirmidörttür. Yirmidörde beş devir ekle ve biri iskat eder. Toplam yirmisekiz eder. Bunun yarısıyla beytu'l-kaside gir. Sekiz üzerinde duracaksın. Ha harfini ispat ederek üzerini işaretle.

Dokuzuncu devri vaz' et. Onun adedi de onüç olup bakisi birdir. Bir ile sekizin kenarına çık. Fakat buradaki işlemin nisbeti altıncı devirdeki nisbet gibi değildir. Çünkü sayı artmıştır. Ayrıca bu ikinci neşettendir. Murabba burçlardan üçüncünün ilk sülüsü, sülüslerden dördüncü nisbetin sonuncusudur. Şu halde devre ait olan onüç sayısını geçen burçların müsellesindeki dörtle çarp, toplam elli iki eder. Bununla cetvelin baş tarafına gir, iki gubarî adedini bulacaksın. Ancak birler ve onlar hanesi atılmış olduğundan yüzler basamağına gelinmiştir. Şu halde ikiyüz olmak üzere Ra'yı isbat ederek üzerine beytu'l-kasidden kırksekiz işaretini koy. Devre ait onüç rakamına üsse ait bir sayısını ekleyip ondörtle beytu'l-kaside gir. Sekize vâsıl olursun. Üzerine yirmisekiz alâmetini koy. Ondörtten yediyi çıkar. Geriye yedi kalır. Evtardan iki harf üzerine çarp. Yedi ile gir. Lam harfini bulursun. Onu ispat ederek üzerini beytu'l-kasidden işaretle.

Onuncu devri vaz' et. Onun adedi de dokuzdur. Bu devr, dördüncü müsellesin başlangıcıdır. Dokuzla sekizin kenarına çık. Boşluk olduğu için ikinci bir dokuzla daha çıkmak icab edecektir. Şimdi başlangıç noktadan itibaren yedinci hanedesin. İki dokuzla çıktığımızdan dokuzu dörtle çarp. Çünkü çarpım ancak böyle olur. Otuzaltı ile cetvele gir. Dört zimam harfini bulacaksın. Bu sayının onluklardan olması icab ederse de devirlerin azlığı sebebiyle birler hanesinden olmak üzere aldığımızdan Dal harfini isbat et. Eğer otuzaltıya birin üssünü eklersen, onun haddi beytu'l-kasidden olduğu için üzerini işaretle. Eğer çarpım yapmadan sadece dokuzla cetvelin başına girecek olursan sekiz üzerine duracaksın. Sekizden dördü at, geriye dört kalır. Mak-

sat da budur. Şayet iki ile çarpılan dokuzun neticesi olan onsekizle cetvelin başına girecek olursan zimamî bir üzerinde duracaksın. Bu da onluk olduğu için bundan dokuzun tekrarı olan ikiyi çıkar. Geriye sekiz kalır. Bunun yarısı matlubun kendisidir. Dokuzun üçle çarpımından elde edilen yirmiyedi ile cetvelin başına girersen zimamî on sayısı üzerinde dursun, işlem yine aynıdır.

Dokuzla beytu'l-kaside gir ve ne çıkarsa onu isbat et. Bu Eliftir. Sonra dokuzu üçle çarp, bu da bahsi geçen dokuzdan mürekkebtir. Biri iskat et. Yirmialtı ile cetvelin başına gir, ne çıkarsa onu isbat et. Bu da ikiyüzden ibaret olan Ra harfidir. Üzerine beytu'l-kasidden doksan altı işaretini koy evtardan iki harf üzerine çarp.

Onbirinci devri vaz' et. Onun da adedi onyedi, bâkisi beştir. Birinci devirdeki hareketin ve yürütmenin tekrarı miktarınca sekizin kenarına çık. Dörtle cetvelin başına gir. Boş bir hanede dursun. Bunun satıhtaki mukabilini al. Bu birdir. Bununla beytu'l-kaside gir. Sin ile karşılaşacaksın. Onu isbat ederek üzerini dörtle işaretle. Şayet cetvelde dolu hanelerde durulmuş olsaydı o vakit biri üç olarak isbat ederdik. Onyediyi kendi misliyle ikiye katla, biri iskat et, dört ilave et. Otuzyediye baliğ olur. Bununla evtara gir. He (veya alt) üzerinde dursun. Onu isbat ederek üzerini beşle işaretle. Beşi ikiye katla ve beyte gir. Lam' da karar kılarsın. Bunu da isbat ederek, işaret olarak üzerine yirmi koy.

Evtardan iki harf üzerine çarp ve onikinci devri vaz' et. Bundaki aded onüç olup bakisi kalan birdir. Sekizin kenarına bir ile gir. Bu devir hem devrîlerin hem iki ihtiram hem üçlü mürabbaların ve hem de dörtlü müselleslerin âhiridir. Onun için cetvelin başındaki bir zimamı seksen üzerine vaki olur. Ancak birler hanesinden olarak sekiz itibar edilir. Elimizde sadece bir devir kalmıştır. Eğer murabbalar onikiden olan dört üzerine veya müsellesler onikiden olan üç üzerine zaid olsa Ha olur. Ancak o da Dal'dır. Bunu isbat et ve beytu'l-kasidden yetmişdört ile işaretle. Sonra satıhta buna münasip düşen şeyin ne olduğuna bak. Bu beştir. Bunu üss için misliyle ikiye katla, ona baliğ olur. Ya harfini isbat et, üzerine alâmet koy. Bunun hangi basamakta vâki olduğuna bak. Onu yedinci (başka bir nüshada dördüncü) olarak buluruz. Böylece yedi ile evtar harflerine gireriz. Bu girişe "Tevlid harfi" (*letter birth*) adı verilir. Bu durumda Fe'dir. Bunu isbat et. Yediye, devre ait biri ekle, toplam sekiz olur. Bununla evtara gir. Sin harfine ulaşırsın. Bunu isbat ederek üzerini sekizle işaretle. Sekizi, devrin onu üzerine zaid olan üç ile çarp. Çünkü müselleslerle edvarın murabbalarının sonu budur. Bu çarpma ile yirmidörde ulaşırsın. Bununla beytu'l-kaside gir. Bundan çıkan harf üzerine işaret koy. Bu ikiyüz olur. Alâmeti de doksanaltıdır. İşte bu ameliye harfle ilgili devirlerdeki ikinci devrin sonudur.

Veterlerden iki harf üzerine çarp ve ilk neticeyi vaz' et. Bunun adedi dokuzdur. Bu sayı daima evtarî olup dört dörde bölündükten sonra geri kalana uygun düşer; ki burada bakiye de dokuzdur. Dokuzu, evtar harflerinden olup da doksana zaid olan üçle çarp. Ona onikinci devrin bakiyesini ekle, yirmisekize baliğ olur. Bununla evtar harflerine gir. Elifle karşılaşırsın. Bunu işaret ederek üzerine doksanaltı işaretini koy. Eğer doksanlı (tis'îniye) harflerin edvarı olan yediyi doksan üzerine zaid olan üç ve onikinci devrinden bakiye kalan birden ibaret olan dörtle çarparsan netice yine böy-

le olur. Yedi ile sekizin kenarına çık ve dokuzla cetvele gir. İki zimamî harfe baliğ olursun. Dokuzu satıhta ona münasip düşenle çarp. Bu üçtür. Buna evtar harflerinin adedi olan yediyi ekle. Oniki devirden baki olan biri at. Bu otuzüçtür. Bununla beyte gir. Beşe baliğ olursun. Bunu isbat et. Dokuzu kendi misliyle ikiye katlayıp cetvelin başına onsekizle gir. Satıhtaki harfi al, bu Elif'tir. Onunla evtar harflerine gir. Mim harfine baliğ olursun, bunu tesbit et ve üzerini işaretle.

Evtardan iki harf üzerine çarp ve ikinci neticeyi vaz' et. Adedi onyedi, bakisi beştir. Beşle sekizin kenarına çık. Beşi, doksan üzerine zaid olan üçle çarp. Onbeş olur. Ona onikinci devirden baki kalan biri ekle. Onaltı ile beytu'l-kaside gir. Te'yi bulursun. Onu tesbit ederek üzerine altmışdört adedini koy. Doksan üzerine zaid olan üç ile onikinci devirden baki kalan biri beşe ilave et. Dokuz olur. Bununla cetvelin baş tarafına gir. Zimamî olarak otuzu bulursun. Satıhtaki harfe bakınca da biri görürsün. Bunu tesbit et ve üzerini beytu'l-kasidden işaretle. Beytin dokuzuncusu da budur. Dokuzla cetvelin baş tarafına gir. Üçe rastlarsın. Bu da onlar hanesindendir. O halde Lam'ı tesbit et. Üzerine de işaret koy.

Üçüncü neticeyi vaz' et. Bunun adedi onüç, bâkisi birdir. Bir ile sekizin kenarına naklet. Doksan üzerine zaid olan üçü ve onikinci devirden baki kalan biri onüçe ekle. Onyedi olur. Neticenin birini daha eklersen onsekiz olur. Bununla veter harflerine gir Lam'ı bulursun. Onu tesbit et. İşte işlemin âhiri budur.

(Özet) Burada misâl olmak üzere zikr edilen sual ile biz, kavsın (yayın) birinci derecesindeki tali' ile şu zâyirçe ilmi acaba muhdes mi, yoksa kadim midir, hususunu bilmek istedik. Önce veter harflerini, sonra sual harflerini, sonra esasları tesbit ettik. Bu esaslar da şunlardır:

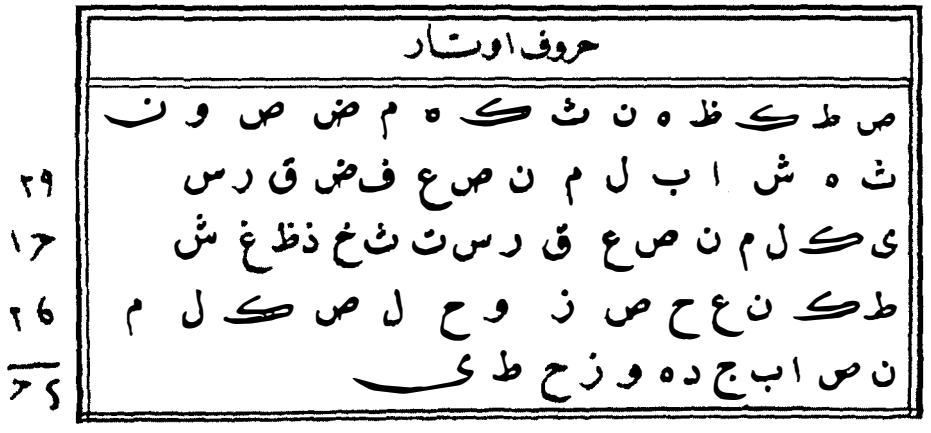
1. Harflerin sayıları doksanüçtür,
2. (Harflerde) devirler yedi,
3. Bâkiyeler dokuz,
4. Tali' bir,
5. Hükümdar kavs dört,
6. Devr-i ekber bir,
7. Devr ile birlikte dereceler iki,
8. Devr ile tali'in sultanla çarpılmasının neticesi sekiz,
9. Sultanın tali'e eklenmesi ile ortaya çıkan sonuç beş.

Beytu'l-kasid

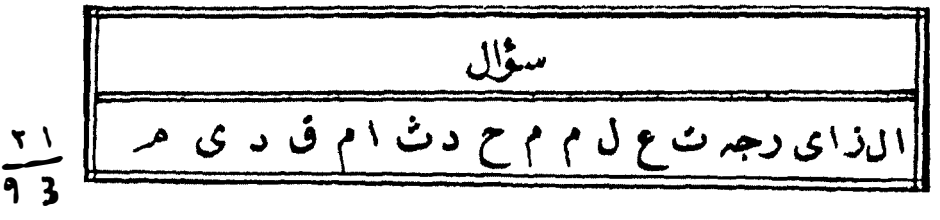
سؤال عظيم الخلق حزت فصن اذن غرائب شك ضبطه الجد مثلا

"Mahiyeti büyük olan bir soruya haizsin. O halde onu sıyanet et, koru. Garip bir takım şüpheler ki ciddiyetle zabt ve temsil edilmiştir".

Evtâr (*chods*) harfleri:



Sual harfleri:



358

561 255		Birinci devir (*cycl*) 9
Sin	1	İkinci devir 17, bâki 5
Vav	2	
Elif	3	Üçüncü devir 13, bâki 1
Lam	4	

(bk. Cevdet Paşa trc. s. 183 - 185; Rosenthal, III, 212, 213)

Te, Nun, Vav, Elif, Kaf, Sin, Be, Ze, Ra, Elif, Elif, Ra, Sin, Elif, Be, Kaf, Be, Elif, Ra, Kaf, Elif, Elif Ayın, Ra, Ha, Ra, Ha, Lam, Dal, Elif, Ra, Sin, He, Lam, Dal, Ye, Fe, Sin, Ra, Elif, He, Mim, Te, Elif, Lam, Lam (bk. Cevdet Paşa trc. s. 185; Rosenthal, III, 213).

Bunların devri yirmibeş üzerinedir. Sonra iki defa yirmiüç, sonra iki defa yirmibir üzerinedir... Böyle böyle beytin âhirindeki bire varılır ve harflerin tümü nakl olununcaya kadar devr olunur. En doğrusunu Allah bilir.

Zayirçe-i âlemden manzum olarak cevap çıkarmaya dair olan bahis burada sona ermiştir.

Bütün bunlardan sonra cevap olarak şu beyit (ve harfleri) ortaya çıkar:

"Terûhanne Rûhu'l-kudsi ubrize sırruha
Li-İdrîse fe'sterkâ biha murteka'l-'ula"

Te, Ra, Ve, Ha, Nun, Ra, Ve, Ha, Elif, Lam, Kaf, Dal, Sin, Elif, Be, Ra, Ze, Sin, Ra, He, Elif, Lam, Elif, Dal, Ra, Ye, Sin, Fe, Elif, Sin, Te, Ra, Kaf, Elif, Be, He, Elif, Mim, Ra, Te, Kaf, Elif, Elif, Lam, Ayın, Lam, Elif.

"Ruhu'l-kudüs elbette gidecektir, onun sırrı İdris Nebi'ye ibraz olunmuştur. O, onunla en yüksek zirveye (semâya) yükselmiştir". (Yani zâyirçe o kadar eskidir ki İdris Nebi dahi semâya onun sırrı sayesinde çıkmıştır).

*
* *

(Bu fenle uğraşan) taifenin zâyirçenin haricinde de bir takım usûlleri vardır. Bu sayede meselelerin cevaplarını manzum olmayarak çıkarırlar. Öyle zannediyorum ki zâyirçeden cevabı manzum olarak çıkarmanın sırrı ve hikmeti ancak Mâlik b. Vuheyb'in "Sualu azîmi'l-halk" diye başlayan beytini meczetmek istemelerindendir. Bundan dolayı cevap o beytin revisi üzerine çıkıyor. Halbuki diğer usûllerde cevap manzum olmayarak çıkıyor. Aşağıya yapacağımız nakil de onların cevap çıkarmada takip ettikleri usûllerdendir. Bunu onlardan muhakkik olan bir şahıs söylemiştir.

Harflerle alâkalı irtibatlar cihetinden gizli sırlara vakıf olmak

Bilmek gerekir ki –Allah bizi ve seni irşad etsin– bütün kaziyelerdeki soruların aslını aşağıdaki harfler teşkil eder. Ancak bunlar tamamıyla cüzlere ayrılarak cevaplar intac ederler. Görüleceği gibi bu harfler şu kırküç harftir: Elif, Ve, Lam, Elif, Ayın, Zî, Sin, Elif, Lam, Mirn, Hî, Ye, Dal, Lam, Ra, Kaf, Te, Elif, Ra, Zal, Sad, Fe, Nun, Gayın, Sin, Elif, Kef, Kef, Ye, Be, Mim, Dat, Be, Ha, Ti, Lam, Cim, He, Nun, Se, Lam, Se, Elif.

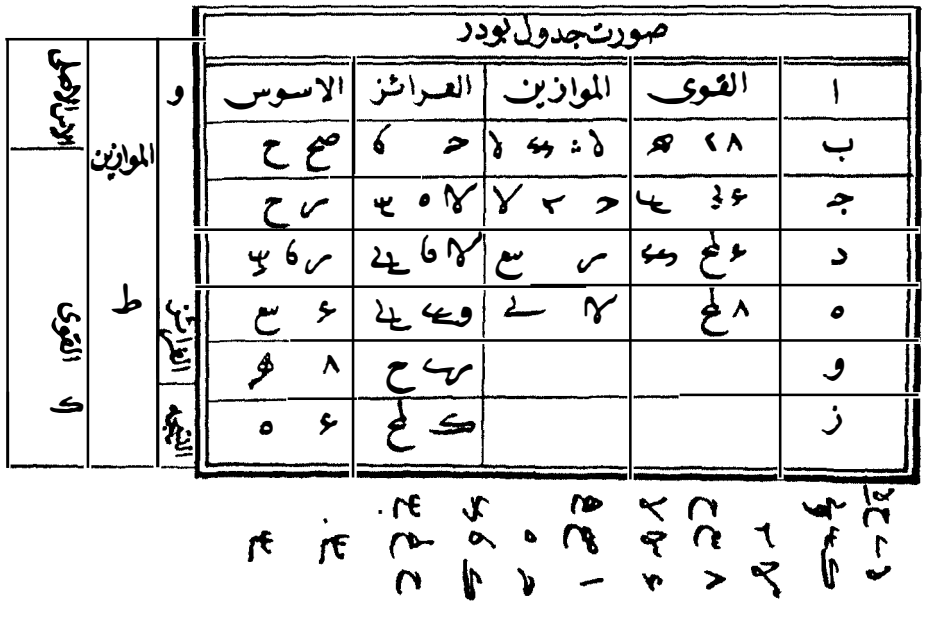
Fazilet sahiplerinden biri bu harflerin şeddeli olanlarını iki harf itibar ederek nazmetti ve buna da kutup ismini verdi ve şöyle dedi: "Mahiyeti muazzam bir suale mâliksin, şu halde onu kendin için muhafaza et. Garip bir takım şüpheler ki ciddiyetle zabt ve temsil olunmuştur".

Eğer meselenin neticesini ortaya çıkarmak istersen (beytin) mükerrer olan harflerini çıkar. Ondan fazla olanları tesbit et. Sonra asıldan yani kutuptan meselenin baki olan (ve beyitteki harflere benzeyen) harflerini at. Fazlasını bırak. Sonra iki fazlayı bir satırda meczet. Şöyle ki, aslın fazlasını evvelki harften ibtida et. İkinci olarak bu şekilde meselenin fazlasını isbat et. Tâki iki fazla tamam olsun veya biri öbüründen evvel bitsin. Böylece bakiyeyi tertibi üzere koyarsın. İşte bu şekilde bir ondan bir bundan olarak ve meczederek çıkan harfler haziften evvel asılda mevcut olan harflere muvafık olursa işlem doğrudur. O vakit mûsikî vezinlerini ta'dil ve kırksekiz harfi tekmil için o harflere beş Nun ilave et. Sonra onlarla kare şeklinde bir cetvel yap. Öyle ki, birinci satırdakinin sonu, ikinci satırdakinin başı olsun. Geriye ka-

lanlar hali üzere nakledilir. Böyle böyle cetvel dolar. Birinci satır aynen avdet eder. Harfler hareke nisbeti üzere kutr'da birbirini takip eder. Sonra her harfin veterini murabbaının kısmetiyle onun için mevcut olan en büyük cüzü üzere çıkarırsın. Veterini harfine mukabil olarak vaz' et. Sonra cetveldeki harflerin unsurlarına ait nisbetlerini çıkarırsın, tabiî kuvvetlerin ruhanî mizanlarını, nefse ait gârîzaları ve aslî üslerini (*powers, scales, dispositions, bases*), bunlar için vaz' olunan cetvelden bilirsin. Cetvelin sureti şudur: (bk. s. 933 ve 934'deki şekiller).

Sonra felekin dört (semavî) vetedinin (*evtad, cardines*) üsslerine çarptıktan sonra her harfin veterini alırsın. Vetedleri takip edenlerden de düşüklerden (sevakıttan ki yedi harftir: Fe, Zî, Şın, Ze, Hî, Cim, Se. Bunlar Fatiha'da geçmediği için seyâkıt denilmiştir) de sakın. Zira bunların nisbetinde ızdırab ve karışıklık vardır. Buradaki netice sereyan (*diffusion*)daki rütbelerin ilkidir. Sonra unsurların toplamını alır. Ondan muvellidat (unsurlardan doğan şeylerin) üssleri düşer ve kevnî mededlere maruz kaldıktan sonra halk âleminin üssü baki kalır. Bunun üzerine, maddelerden tecrid olunmuş bazı şeyler (mücerredat) yani imdad unsurları sevkedilir.

Neticede orta nefsin (nefs-i evsat) ufku çıkar. Unsurların toplamından sereyandaki derecelerin birincisi tecrid edilir. Geriye tavassut âlemi kalır. Lakin bu da mürekkep âleme değil, sadece basit unsurlar âlemine mahsustur. Sonra tavassut âlemi, nefs-i evsatın ufkiyle çarpılır. Ufuk-ı a'lâ çıkar. Şu halde sereyandaki derecelerin ilki ona hamledilir. Sonra aslî imdad unsurlarının birincisi (sereyandaki derecelerin) dördüncüsünden tarh edilir. Geriye sereyandaki derecelerin üçüncüsü kalır. Şu halde dört unsurdaki cüzlerin toplamı daimi surette sereyandaki derecelerin dördüncüsü ile



Bases	Dispositions	Scales	Powers	'
300 60	80 7	1,000 900[?] 1	500 10 4	*b*
100 3	800 70 9	400 30 7	200 20 5	*j*
900 80 6	200 80 400	40 2	700[?]90 5	*d*
40 5	20 7	10 9	90 4	*h*
500 4	100 10 2			*w*
20 5	90 8			*z*

1,000 100 10 1
200 20 2
30 3
300 40 4
400 50 5
500 60 6
70 7
600 80 8
700 90 9
800
900

w Dispositions	Result
Scales *ṭ*	
Principal Base	Powers *k*

Rosenthal'ın cetveli çözümleyişi

çarpılır. Tafsil âleminin birincisi çıkar. Onun ikincisi bunun ikincisiyle çarpılınca da tafsil âleminin ikincisi çıkar. Üçüncü üçüncü ile çarpılınca da tafsil âleminin üçüncüsü, dördüncü dördüncü ile çarpılınca da tafsil âleminin dördüncüsü çıkar. Tafsil âlemleri toplanarak âlem-i külden düşülür. Geriye mücerret âlemler kalır. Bu da ufuk-ı a'lâ âlemine taksim edilir. Birinci cüz çıkar, kesir (münkesir) ufuk-ı evsat üzerine taksim edilir, ikinci cüz çıkar. Münkesir olan üçüncüdür. Buradaki râbi' de rubaide taayyün eder. Rubaileri çoğaltmak istersen, o zaman tafsil âlemlerini de sereyandaki dereceleri de vefkleri de harflerdeki aded kadar çoğalt. Bizi de seni de irşad eden Allah'tır.

Keza tecrid âlemi sereyandaki derecelerin birincisi üzerine taksim edilirse, terkip âleminden birinci cüz çıkar. Kevn alemindeki ahir rütbenin nihayetine kadar bu böyle gider. Anla ve düşün, irşad ve yardım eden Allah'tır.

(Diğer bir usûl:) Bu fenle meşgul olanların cevap çıkarmada takip ettikleri bir usûl daha vardır. Onlardan olan bir muhakkik şöyle dedi: Allah bizi de seni de kendisinden olan bir ruh ile teyid etsin. Bil ki, ilm-i hurûf gayet önemlidir. Âlemde geçerli olan sair ilimlerle ulaşılamayanı yapabilmek için uyulması lazım gelen bir takım şartlar vardır. Bunu bilen bir âlim mahlukâtın esrarını ve tabiatın gizliliklerini (ondaki saklı kuvvetleri) çıkarabilir. Şu halde bu sayede felsefenin iki neticesine yani sirnya ve onun kardeşine (kimyaya) vakıf olur, onun için meçhulleri örten perde kalkmış olur. Bu suretle kalplerin mahrem yerlerinde bulunan gizli hususlara vakıf olur. Mağrip topraklarında bir cemaat görmüştüm ki, bu dereceye vasıl olduklarından garip şeyler izhar etmekte, harikulade şeyler ortaya koymakta ve varlıklar âleminde tasarrufta bulunmakta idiler. Allah'ın teyidi ile bilmek icabeder ki her faziletin (ve maharetin) temeli ictihad (ve idman)dır. Sabra dayanan iyi bir meleke, her hayrın (ve hazakatin) anahtarıdır. Acelecilik ise mahrumiyetin başıdır.

Derim ki el-gâbitus (*alphabetos*) yani ebced harflerinden bir harfin kuvvetini bilmek istersen –ki ilm-i hurûfun ilk methali budur– o harfin hangi adede tekabül ettiğine bak. İmdi hurûf için münasip olan bu derece onun cismaniyet ve maddiyattaki kuvvetidir. Sonra adedi kendi misliyle çarparsan ruhaniyetteki kuvveti ortaya çıkar. Bu ise onun veterinden ibarettir. Bu da noktalı harflerde tamam olmayıp ancak noktasızlarda tamam olur. Zira noktalı harfler diğer bir takım mânalar için de mertebeler teşkil eder ki az sonra izahı gelecektir.

Bilinmelidir ki harflere ait şekillerden her şeklin ulvî âlemde yani kürsîde bir şekli vardır. Bu şekillerin müteharrik, sakin, ulvî ve süflî olanları vardır. Nitekim zâyirçelere dair ortaya konulan cetvellerdeki yerlerinde bunlara işaret edilmiştir.

Bilinmelidir ki harflerin kuvvetleri üç kısımdır: Birinci kısım en az kuvvetli olanıdır. Bu kuvvet harf yazıldıktan sonra zahir olur. Ve onun yazılması resm olunan o harfe mahsus olan ruhanî âleme ait olur. Sözkonusu harf ne zaman ruhî bir kuvvet ve himmeti cem ederek çıkarsa o vakit harflerdeki kuvvetler cisimler âleminde müessir olur.

İkinci kısım, harflerin fikr-i heyet (ve biçim) tarzındaki kuvvetleridir. Bu harflere ait olmak üzere ruhaniyetlerin tasarruflarından sâdır olan bir kuvvettir. Şu halde

bu ulvî ruhaniyetlerde bir kuvvettir ve cismaniyetler âleminde şeklî bir kuvvettir.

Üçüncü kısım, batinî yani ruhî kuvveti (harfin) tekvini üzerine cem eden (himmeti cem ve dikkati teksif eden) bir kuvvettir. Onun için telaffuzdan evvel (o harf) nefste bir surettir. Telaffuz edildikten sonra ise harfler içinde bir suret, telaffuzda da bir kuvvettir.

Harflerin tabiatları harflerdeki mutevellidata nisbet edilen tabiatların aynısıdır. Bunlar da hararet ve yubûset, hararet ve rutubet, burûdet ve yubûset ve burûdet ve rutubetten ibarettir. Yemanî adedin (*ogdoad*) sırrı budur.

Hararet, hava ile ateş unsurlarını toplar ve onlar şunlardır: Elif, He, Ti, Mim, Fe, Şın, Zal/Cim, Ze, Kef, Sin, Kaf, Se, Zî.

Burûdet, toprak ile suyu cem eder, onlar şunlardır: Dal, Ha, Lam, Ayın, Ra, Hî, Gayın/Be, Ve, Ye, Nun, Sad, Te, Dad.

Rutubet, hava ile suyu ihtiva eder, Onlar şunlardır: Cim, Ze, Kef, Sin, Kaf, Se, Zî/Dal, Ha, Lam, Ayın, Ra, Hî, Gayın.

Yubûset, ateşle toprağı ihtiva eder, Onlar da şunlardır: Elif, He, Tî, Mim, Fe, Şın, Zal/Be, Ve, Ye, Nun, Sad, Te, Dad.

Harflerin tabiatlara olan nisbeti cüzlerinin yekdiğerine tedahül etmesi, ulvî olsun süflî olsun âlemdeki cüzlerin ilk ana sebeplerle harflere dahil olması bundan ibarettir. İlk ana sebeplerden maksat, münferit olan dört tabiat (ve unsurlar)dır.

Eğer herhangi, bir meseleden bir meçhulü bulup çıkarmak istersen soru soranın veya meselesinin tâli'ini tahkik et. Dört vetedi yani birinci, dördüncü, yedinci ve onuncu vetedleri müsavi ve tertipli olarak konuştur (istintak). Açıklayacağımız gibi kuvvetlerin ve vetedlerin adedlerini çıkar, icmal et, nisbet et ve cevap istintaç et. O vakit ya sarih bir ifade ile veya sadece mâna olarak muradın olan şey çıkacaktır.

İzah edilmek üzere önüne getirilen her meselede tutulacak usûl aynıdır. Tali'deki harflerin kuvvetlerini, soru sahibinin ve hacetin ismi ile birlikte çıkarmak istediğin vakit, harflerin (ifade ettikleri) adedlerini cümmel-i kebir (*great calculaton*) ile topla. (Önümüze çıkan) hameldir. (Ondan, itibaren) dördüncüsü seretan, yedincisi mizan, onuncusu cediy (yengeç, terazi, oğlak)dir ki evtadın en kuvvetlisi budur. Şimdi her burçtan harf-i tarifteki iki harfi düşür. Her burcun kendi dairesine konulmuş olan muntak adedlerden hangisine mahsus olduğuna bak. İstintak nevinden olan bütün nisbetlerdeki kesirlerin cüzlerini hazfet. Her harfin kesrini, o harfin altında tesbit et. Bundan sonra dört unsurdaki harflerin adedleri ve onlara mahsus olan şeyler de evvelki gibidir. Bütün bunları harfler halinde resmet. Vetedleri, kuvvetleri ve garîzeleri meczedilmiş satırlar halinde tertip et. Mizanları çıkarmak için çarpılması icab edenleri çarp, topla, cevabı (istiftah ve) istintaç et. Sana zamir (gizli) olan husus ve onun cevabı zâhir olur.

Meselâ, evvelce de geçtiği gibi farzet ki tali' hameldir. Ha, Mim, Lam, resmet. Bunlardan Ha'nın sayı değeri sekiz olup bu aded de ikiye, dörde ve sekize bölünebilir. Böylece Dal (4), Be (2) ve Elif (1) neticesini verir. Mim'in adedi kırk olup ikiye, dörde, sekize, ona ve tetkik murad ettiğinde yirmiye bölünebilir. Bu da Mim 40,

Kef 20, Ye 10, He 5, Dal 40 ve Be 2 neticesini verir. Lam'ın sayı değeri otuz olup ikiye, üçteikiye (üçteikisi var), üçe, beşe, altıya ve ona bölünebilir. Böylece o da Kef 20, Ye 10, Ve 6, He 5 ve Cim 3 sonucunu verir. Önümüze çıkacak olan her lafızdaki isim ve meselede mevcut olan harflerde yapılacak işlem de aynıdır. Evtad'ın çıkarılmasına gelince bu da şöyle çıkarılır: Her harfin murabbaı kendisinde var olan en büyük parçasına taksim edilir. Bunun misali Dal harfidir. Bunun ebced hesabındaki sayı değeri dörttür. Dördün murabbaı onaltıdır. Bu ondaki en büyük cüz olan ikiye taksim edilir. Taksim neticesinde ortaya çıkan sekiz sayısı Dal'ın veteri olur. Sonra her veter, ona ait harfin karşısına konulur. Sonra istintak konusunun izahı sırasında temas edildiği gibi unsurlardaki nisbetler aynı şekilde çıkarılır. Bunların harflerin tab'ından ve cetvelde yerleri olan hanenin tab'ından çıkarılmaları hususunda muntazam bir kaidesi vardır. Nitekim Şeyh, bu hususu ıstılahtan anlayanlara izah etmiştir.

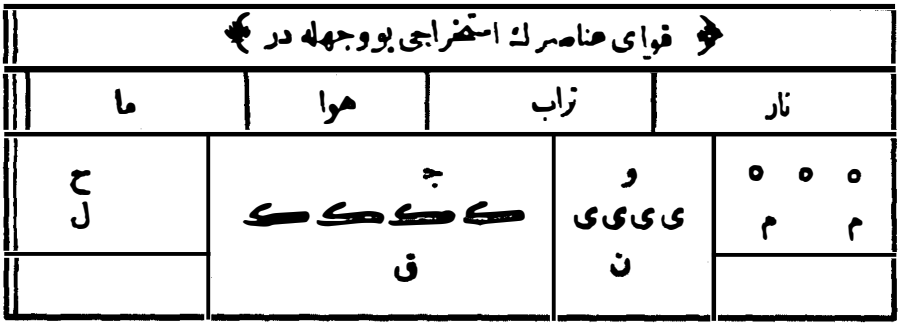
Harf esasına dayanan kanunlarla gizli sırlar üzerine istidlal edilmesi

Bu şöyle olur: Soru sahibi hastalığını bilmediği bir hastanın hastalığı nedir ve bundan kurtulmasına muvafık olan deva nedir diye sorsa, ona emret, bu meçhul illete dilediği gibi bir isim versin. Sen bu ismi kendin için bir kaide haline getirirsin. Sonra eğer meseleyi tetkik etmek murad edersen bu ismi tâli'in, unsurların, soru sahibinin, günün ve saatin ismiyle istintak et. Böyle bir tetkik murad etmezsen soru sahibinin tesbit ettiği isimle iktifa et ve onu izah edeceğimiz tarzda tatbik et.

Meselâ, soru sahibi (o meçhul illete) feres (at) ismini vermiş olsun. Bu takdirde üç harfi (Fe, Ra, Sin) onun muntak (*rasional*) sayılarıyla birlikte isbat et. Bunun izahı şudur: Fe'nin adedi seksen olup küsuru Mim, Kef, Ye, Ha, Dal (Mim 40, Kef 20, Ye 10, Ha 8, Dal 4) eder. Ra'nın sayı değeri ikiyüz olup küsuru Kaf, Nun, Mim, Kef, Ye (Kaf 100; Nun, 50, Mim 40, Kef 20, Ye 10) dir, Sin'in adedi altmış ve küsuru Mim, Lam, Kef, Ye, Ve (Mim 40, Lam 30, Kef 20, Ye 10, Ve 6) dır. İmdi Ve tam bir aded olup Dal, Cim, Be cüzlerine sahiptir ve böylece 40, 30 ve 20 adedlerine sahiptir. Sin de onun gibi olup Mim, Lam, 40, 30, 20 ve 10 gibi cüzleri vardır. Bu şekilde isimlerin harfleri bast edilince iki müsavi unsur bulunur. Bu durumda harf yönünden hangisi fazla ise onun öbürüne galip geldiğine hükmedilir. Sonra matlubun ismindeki unsurlarda mevcut olan harflerin adedini ve harflerin kendilerini ve aynı şekilde talibin ismini bast cihetine gitmeksizin icmal et ve daha çok ve daha kuvvetli olanın galebesiyle hükmet.

Unsurlardaki kuvvetleri çıkarmanın keyfiyeti

Ateş	Toprak	Hava	Su
He, He, He	Ve	Cim	Ha
Mim, Mim	Ye, Ye, Ye, Ye	Kef, Kef, Kef, Kef	Lam
	Nun	Kaf	

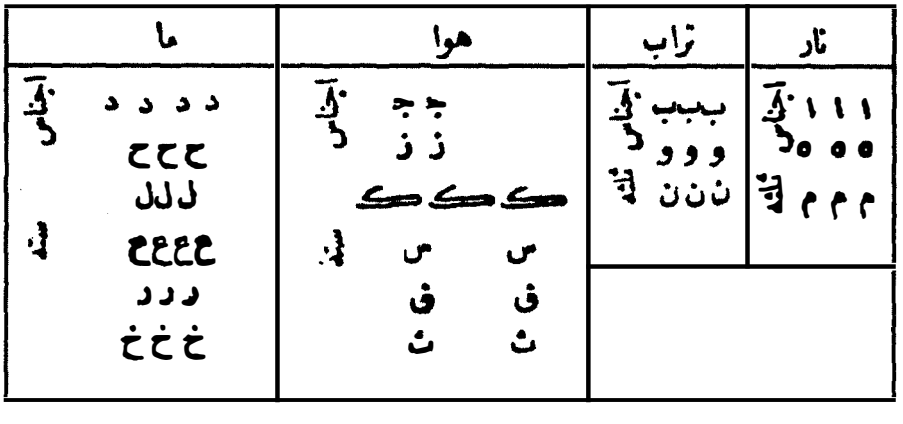


Burada galibiyet toprak unsurunundur. Onun tabiatı burûdet ve yubûset sevda (*black bile*) tab'ıdır. Şu halde o hastaya sevda illetiyle hükmedebilirsin, istintak harflerinden takribi bir nisbet üzerine bir kelâm terkip ettiğinde hastanın acıdığı yerin boğazı olduğu açığa çıkar. Buna da devalardan hukme (*clyster*) ve şuruplardan limon şerbeti muvafık gelir. İşte feres'in (at) isminde mevcut olan harflerin sayı değerlerinden çıkan sonuç budur. Bu ise muhtasar ve takribi bir misâldir.

Has (özel) isimlerden unsurların kuvvetlerini çıkarmanın yolu da şudur: Meselâ Muhammed ismini ele al. Bunun harflerini takti ederek (Mim, Ha, Mim, Dal tarzında) resmet. Sonra dört unsurun isimlerini felekin tertibi üzere vaz et. Böylece her unsurdaki harfler ve aded ortaya çıkar.

Misâl:

Üç cins	Ateş	Toprak	Altı cins	Hava	Su
	Elif, Elif, Elif	Be, Be, Be		Cim, Cim	Dal, Dal, Dal, Dal
	He, He, He	Ve, Ve, Ve		Ze, Ze	Ha, Ha, Ha
	Mim, Mim, Mim	Nun, Nun, Nun		Kef, Kef, Kef	Lam, Lam, Lam
				Sin, Sin	Ayın, Ayın, Ayın, Ayın
				Kaf, Kaf	Ra, Ra, Ra.
				Se, Se	Hî, Hî, Hî



Sözkonusu isimdeki unsurların en kuvvetlisini su unsuru olarak bulursun. Çünkü ondaki harflerin adedi yirmidir. Onun için mezkûr isimdeki unsurların bakiyesine karşı galibiyeti ona verirsin, isimlerin hepsinde aynı işlem yapılır. Bu takdirde (bu isimler) kendi veterlerine veya zâyirçedeki tali'e nisbet olunan vetere veyahut da Malik b. Vuheyb'e nisbet olunup da suallerin meczedilmesi için onun tarafından kaide haline getirilen beytin veterine ilave edersin. O beyt de şudur:

"Önemli bir suale sahipsin. O halde onu kendin için muhafaza et. Bir takım garip şüpheler ki, ciddiyetle zabt ve temsil olunmuştur".

Bu, meçhulleri çıkarma hususunda meşhur bir veterdir. İbn Rekkam (Muhammed b. İbrahim, öl. 715/1315) ve meslektaşları buna itimat ederlerdi. Bu, vaz'î misâllerde bizatihi kaim tam bir işlemdir. Bu veterle işlem yapmanın keyfiyeti şu şekildedir: Onu takti edilmiş ve teksir sanatındaki kanunu üzere sualdeki harflerle meczedilmiş bir halde resmedersin. Bu veterin yani mezkûr beytin harf adedi kırküçtür. Zira şeddeli her harf iki sayılır. Sonra mecz anında sualde tekerrür eden harfleri ve her harfe ait asıldan da, meseleden fazla olup da suale mümasil olan harfleri hazf et. İki bakiyeyi birbirine meczedilmiş bir satır olmak üzere tesbit et. Böylece tesbit edilen birinci harf kutbun fazlasından, ikincisi ise sualin fazlasından alınmıştır. Her iki fazla ve bakiye de tamamlanana kadar (birer birer alınıp mecz edilir.) Böylece kırküç harf elde edilir. Beş Nun daha eklenerek harflerin sayısı kırksekiz olur ve mûsikî mizanları (*scales*) bunlarla tadil edilir. Sonra fazla ve bakiye, tertibi üzere vaz olunur. Şayet mezcden sonra çıkan harflerin adedi, hafzten önceki aslî adede muvafık ise işlem doğrudur. Sonra mezcettiğin (harflerle) murabba bir cetveli doldur. Öyle ki birinci satırın sonundaki harflerin sonu ikinci satırın başındaki harflerin başlangıcını teşkil etsin. Bu düzen devam etsin, tâki birinci satır aynıyla avdet üzerine birbirini takip etsin. Sonra bahsedildiği gibi her harfin veteri çıkarılır ve harfinin karşısına vaz' olunur. Sonra cetveldeki harflere ait unsur nisbetleri çıkarılır. Tâki bunların tabiî kuvvetleri, ruhanî mizanları, ruhî garizaları ve aslî unsurları, bu maksatla vaz' olunmuş olan cetvelden malum olsun.

Unsurlara ait nisbetleri çıkarmanın keyfiyeti de şöyledir; cetveldeki birinci harfe bakarsın. Gerek onun ve gerekse bulunduğu hanenin tabiatı nedir diye. Şayet nisbet tutarsa bu hoş bir şey olur. Aksi halde iki harf arasındaki nisbeti bulup çıkarmak icab eder. Bu kaide cetveldeki harflerin hepsinde geçerlidir. Bunun tahkik edilmesi, usûlünü bilenler için kolay bir şeydir. Nitekim bunların mûsikî ile ilgili dairelerinde bu husus tesbit edilmiştir.

Sonra her harfin evtadını, dört feleke ait üslerle çarptıktan sonra alırsın. Nitekim bahsi geçmişti. Lakin evtadı takip edenden sakın, keza sevâkıt'tan (Fatiha'da bulunmayan harflerden) de. Zira bunların nisbetleri karışıktır. Bundan çıkan netice sereyandaki mertebelerin ilkidir. Sonra unsurların hepsi alınır ve müvellidatın üsleri bundan düşülür. Kevnî medede maruz kaldıktan sonra geriye halk âleminin üssü kalır. Maddeden mücerret olan bir takım hususlar bunun üzerine hamledilir. Mücerret olan bu şeyler imdat unsurlarından ibarettir. Neticede nefs-i evsatın ufku (*horizon*) ortaya çıkar. Unsurların toplamından sereyandaki derecelerin ilki tarh edilir. Geriye tavas-

sut âlemi kalır. Bu ise mürekkep değil, sadece basit ekvana mahsustur. Sonra tavassut âlemi, nefs-i evsatın ufku ile çarpılır. Ortaya ufuk-ı a'lâ çıkar. Sereyandaki derecelerin ilki bunun üzerine hamledilir. Sonra (sereyanda mevcut derecelerdeki) dördüncüden, aslî olan imdat unsurlarının birincisini atarsın. Geriye sereyanın üçüncü derecesi kalır. Sonra devamlı surette dört unsurdaki cüzlerin toplamını sereyandaki derecelerin dördüncüsüyle çarparsın. Ortaya tafsil âleminin birincisi çıkar, ikincinin ikinciye çarpılması halinde de tafsil âleminin ikincisi çıkar. Üçüncü ve dördüncülerde de durum aynıdır. İmdi tafsil alemlerini toplar ve küll âleminden düşersin. Geriye mücerret âlemler kalır. Bunlar da ufuk-ı a'lâ üzerine taksim edilir. Neticede birinci cüz ortaya çıkar.

İşlem buradan başlayarak tamamlanana kadar düzenli bir şekilde sürer. İbn Vahşiya, Bûnî ve diğer müelliflerin eserlerinde bunun nice mukaddimeleri vardır. Bu muamele hükmen tabiî olan bir kanun üzerine bu fende ve ilahiyatın diğer fenlerinde cereyan eder. Harflerle olan zâyirçelerin, ilâhî sanatın (*divine art*) ve felsefî nîrincâtın (tılsımın, *magic*) vaz'ı bu mihver etrafında döner durur.

Fezleke: Bilmek lazımdır ki harflere dayanan bütün bu işlemlerle sadece mâna itibariyle suale mutabık bir cevap çıkarılır. Yoksa hiçbir şekilde gayba vakıf olunamaz. Bundan dolayı mezkûr işlemler, kitabımızın baş tarafında da temas ettiğimiz gibi bilmece kabilinden bir takım latif bilgilerdir, izah etmiş olduğumuz harflerin esrarı ilmi demek olan simya ile de alâkalı değildir[31].

XXIX. Kimya ilmi

Kimya (Kimiya, *alchemy*), sanatla, altın ve gümüşün vücud bulup tamamiyet kazanmasına esas teşkil eden madde (ve cevherin) imalini tetkik ve bu sonuca ulaşılmasını sağlayan amel (ve işlemin) izah edildiği bir ilimdir. Kimyacılar, belki bu iş için müstaid olan maddeye (altın ve gümüş elde etmeye esas teşkil eden cevhere) rastlarız, diye tüm mükevvenâtı, onların mizaçlarını ve kuvvetlerini tanıdıktan sonra dikkatle araştırırlar. Hatta madenler bir yana, hayvanların artıkları (ve mahsulleri) olan kemik, tüy, kıl, yumurta ve necaset gibi şeyleri bile bu maksatla incelerler.

Sonra sözkonusu maddenin (ve cevherin) kuvveden fiile çıkmasına esas teşkil eden işlemler de kimyada şerh edilir. Bu işlemler, cisimleri *tasîd* ve *taktir* (*sublima-*

31 İbn Haldun'un "İlm-i esrar-ı hurûf" başlığı ile girip burada bitirdiği bu uzun bahis, ne dinle ne de ruhî hâdiselerle ilgili olmayan tamamıyla hayalî ve vehmî bir şeydir. Ancak esrarengiz acaip ve garaip şeylere meraklı ve düşkün olanların bu gibi şeylere alâka göstermeleri, onlara inanan bir halk topluluğunun bulunması, bu yönden ictimaî hayatı ve unsranı ilgilendirmesi dolayısıyla İbn Haldun, hiçbir esasa istinat etmediğini ve değer taşımadığını ifade ettiği bu meseleleri uzun uzadıya naklet-miştir. Ne gibi boş şeylerle zaman geçirildiğini anlamak ve öğrenmek için belki bu meseleyi okumaya ihtiyaç duyulabilir, bunun dışında bu bahsi okumanın bile temin edeceği herhangi bir fayda yoktur. Belki bundan dolayı, bir bakıma haklı olarak *Mukaddime*'nin Mısır ve Beyrut baskılarının çoğundan ve Farsça tercümesinden bu bölüm çıkarılmıştır. Biz metnin bütünlüğünü bozmamak için tercümesini aynen naklettik. Cetvel ve şemalarda gösterilen rakam ve harfler umumiyetle birbirine karışmış olduğundan Rosenthal tercümesindeki şeklini tercih ettik.

tion, distillation) ile tabiî cüzlerine ayırmak, bunlardan erimiş bir halde bulunanları alçılama (*teklîs, calcification*) ile dondurmak, katı olanlarını senk ve destesenk (*fihr, salaet, pestles, mullers*) ile döverek toz haline getirmek ve benzeri şeylerdir. Kimyacılar iddia ederler ki, bütün bu sanatlar ve teknik usûller sayesinde *iksir* ismi verilen tabiî bir cisim (ve cevher) çıkar. Bundan bir parça; kurşun, kalay ve bakır gibi altın veya gümüş suretini kabul etmeye fiil derecesinde (ve fiilen öyle oluverme haline) yakın bir istidat ile müstaid olan madenî cisimler üzerine, bu maddeler ateşte kızdırıldıktan sonra dökülünce, derhal halis altın haline dönüşür. Kimyacılar ıstılahlarını muamma şekline sokmak istedikleri zaman kinaye yoluyla sözkonusu iksirden, *ruh* üzerine iksir döktükleri cisimden ise *beden* diye bahsediyorlar.

İmdi sözkonusu ıstılahların, teknik terimlerin ve sözü edilen müstaid ve müsait bedenlerin (cesedlerin ve cevherlerin) altın ve gümüş suretine dönüştürülmesini temin eden sınai ameliye ve teknik operasyonunun şerhi kimya ilminden ibarettir. Gerek eski gerekse yeni zamanlarda halk bu konuya dair eserler yazmışlardır. Umumiyetle de bu hususiaki sözler onun ehli olmayanlara isnat edilmektedir.

Bu ilmi tedvin edenlerin imamı Cabir b. Hayyan'dır. Hatta kimyacılar bu ilmi ona hasr ve tahsis edip buna *Cabir'in ilmi* ismini vermektedirler. Cabir'in bu konuda yetmiş risalesi vardır. Bunların tümü de muammaya benzemektedir, iddia ettiklerine göre, bu risalelerdeki ilmin tamamını ihata edenden başkası, bu ilmin kilitli taraflarını açamaz, sırlarını çözemez.

Doğudaki müteahhirîn filozoflarından olan Tuğraî'nin (Hasan veya Hüseyn b. Ali, öl. 453/1061) kimya üzerine tedvin edilmiş bir takım eserleri, kimyacılarla ve diğer filozoflarla bu konuda yaptığı münazaraları vardır.

Endülüs filozoflarından Mesleme Macritî *Rutbetu'l-hakîm* ismiyle bu fenne dair bir kitap yazmış ve bu eseri sihir ve tılsıma dair yazıp *Gayetu'l-hakîm* ismini verdiği diğer bir eserine eş kılmıştır. Onun iddiasına göre bu iki sanat sihir ve kimya fenleri, felsefenin neticesi ve ilimlerin semeresidir. Bunlara vakıf olmayan bir kimse hikmetin de, ilmin de semeresinden, mahrumdur.

Mesleme'nin *Rutbetu'l-hakîm*'deki sözleri ve tüm öbür kimyacıların teliflerindeki ifadeleri bir takım lügaz ve muammalardan (*puzzles*) ibaret olup, onların bu hususiaki ıstılahlarıyla mümaresesi olmayanların bunu anlamaları mümkün değildir. Biz onların bu çeşit rumuz ve lugazlara kaymalarının sebebini bahiskonusu edeceğiz.

Bu fennin imamlarından olan Muğayribî'nin alfabetik olarak tertib ettiği bir takım manzum sözleri vardır. Şiirin en güzel bir şekli ile düzenlenen bu sözlerin tümü de lugaz ve muammaya benzeyen bir takım bilmeceler mahiyetindedir. Onun için aşağı yukarı anlaşılmaz bir durumdadır.

Kimya üzerine yazılan kitapların bir kısmı Gazalî'ye (r.a.) nisbet edilirse de doğru değildir. Zira bu zatın yüksek seviyedeki idrâki, "kimyacıların ileri sürdükleri şeylerin hatalı olduğunu anlamaktan geri kalacak, onun için de bu gibi şeylerle uğraşacak vaziyette değildir. Umumiyetle kimya fenni ile alakalı kanaat ve sözlerin bir kısmını Mervan b. Hakem'in üvey oğlu Halid b. Yezid b. Muaviye'ye (öl. 85/704) nisbet etmektedirler. Apaçık bir husustur ki Halid Arap ırkından idi. Bedavet hali ona

çok yakındı. Bu yüzden o genelde ilim ve sanatlardan uzak bulunuyordu. Bu itibarla mürekkeplerin tabiatlarını ve mizaçlarını bilme esasına dayanan böylesine garip ve gayr-i mutat tarzdaki bir sanata âşinâ olması nasıl mümkün görülebilir? Kaldı ki o sıralarda bu konuyu inceleyen âlimlerin tabiiyata ve tıbba dair olan eserleri henüz ortaya çıkmış ve tercüme edilmiş de değildi. Ancak bu fennin ehlinden olup da ismi onun ismine benzeyen diğer bir Halid b. Yezid'den bahsedilmiş olması mümkündür.

Ben şimdi Ebu Bekir b. Bişrûn'un, bu sanata dair olmak üzere Ebu Samh'a yazdığı risalesini burada sizin için nakledeceğim. Bunların her ikisi de Mesleme (Macritî) nin talebeleriydiler. Şayet düşünceye hakkını vererek dikkatli bir şekilde bu risale üzerinde durursan, onun bu hususta ifadesinden bu konuda varmış olduğu kanaata istidlal edebilirsin. Maksadımızın dışında kalan risalenin giriş bölümünden sonra İbn Bişrûn şöyle diyor:

> Bu şerefli sanata ait mukaddimeleri (ön ve esas bilgileri), eskiler bahiskonusu etmişler ve bunların tamamı filozoflar tarafından da hikâye olunmuştur, bu mukaddime ve öncüler madenlerin tekvini, taşların (*hacer*) ve cevherlerin halkı, yer ve bölgelerin tabiatları hakkındaki malumat kabilinden şeylerdir. İmdi bu hususların herkesçe bilinir meşhur şeyler olmaları, onları burada bahiskonusu etmemize mani olmuştur. Lakin ben burada bu sanat konusunda ihtiyaç duyulan hususu sana izah edeceğim. Şimdi ihtiyaç duyulan bu hususu tanımak (ve tarif etmek)le işe başlıyoruz:
>
> Kimyacılar demişlerdir ki, bu ilme talip olanların ilk önce şu üç hususu bilmeleri icab eder.
>
> Birincisi, (gerçekten meselâ bakır, iksir ile altın) olur mu?
>
> İkincisi, (eğer tekevvün mümkünse) hangi şeyden olur?
>
> Üçüncüsü hangi şekilde olur?
>
> Bir kimse bu üç hususu bilir ve (imkân, madde ve keyfiyeti) iyice bellerse maksadını elde eder ve bu ilmin son noktasına ulaşır.
>
> Kimyanın varlığını araştırma ve tekevvününe istidlalde bulunma bahisinde, sana göndermiş, olduğumuz iksirle iktifa etmiş bulunmaktayız. (Sana gönderdiğim iksir, kimyanın var olduğuna ve tekevvününe delildir).
>
> Kimya hangi şeyden tekevvün eder ve vücuda gelir, meselesine gelince: Kimyacıların bu hususta araştırmalarına ve üzerinde kimyevî ameliyenin icra edilmesine imkân veren hacer (taş)dir. Gerçi bu ameliye (düşünce olarak) bilkuvve her şeyde icra edilebilir. (Amel yani iksir her şeyde bilkuvve vardır). Çünkü her şey dört biattan (ve unsurdan) hasıl olur, başlangıçta onlardan terekküp eder, sonuçta yine onlara raci olur. Lakin bazı şeyler vardır ki onlarda ameliye düşünülebilir ise de bilfiil olmaz. Çünkü bazı şeylerin tafsil ve tahlili mümkün olduğu halde diğer bazılarının tafsil ve tahlili (yani cüzlerine ayırmak) mümkün değildir. İmdi tafsili (*decomposed*) mümkün olan şeyler bir tedbire (*treatment*) ve nizama konulabilir. Kuvveden fiile çıkanlar bunlardır. Tafsil ve tahlili mümkün olmayanlar bir (usûlüne uygun ve arzu edilen) bir tedbire ve nizama konulamazlar. Çünkü bu gibi şeylerde o (yani amel ve iksir) sadece kuvve halinde mevcuttur. Bazı şeylerin tafsili kabul etmelerinin yegâne sebebi, ihtiva ettikleri tabiatların (ve unsurların) yekdiğerine adamakıllı girmiş ve bunlardan büyük olan (unsur) da mevcut olan kuvvetin küçüktekinden fazla olmasıdır.
>
> İmdi Allah seni muvaffak kılsın. Kendisinde amel (ve iksir) mümkün olan munfasıl taşların (hacer) en muvafıkını, cinsini, vaktini, amelini (tesirini) ve *hail, akd* (eritme - don-

durma), *tenkiye*, *teklîs* (alçılama) *teşnif* (emme, *absorption*) ve *taklib* (*istihale*) gibi hassalarını tanımalısın. Zira bu sanatın temelini teşkil eden bu esasları bilmeyen bir kimse başarılı olamaz ve asla hayırlı sonuç elde edemez. Acaba onun üzerine (yani kimya taşı ve bunun tesiri için) başka bir şeyin yardımına başvurulur mu, yoksa sadece onunla mı iktifa edilir? Acaba o, başlangıçta bir midir, yoksa diğer bir şeyin ona iştiraki var da tedbir ve muamele itibariyle mi bir addedilmekte ve o yüzden taş (hacer) ismini almaktadır? Bu gibi hususları da bilmen lazımdır. Ayrıca şu gibi şeyleri de bilmen icab eder. Onun *ameli* nasıldır? Vezinlerinin ve zamanlarının kemmiyeti nedir? Ruh onda nasıl terkip edilir? Nefs onun üzerine nasıl ithal edilir? Bir kere (nefs, kimya taşı ile) terkip haline geldikten sonra ateş onu ondan ayırmaya kadir midir? Eğer muktedir değilse, hangi illetten dolayıdır? Bunu icab ettiren sebep nedir? Hiç şüphe yok ki öğrenilmesi matlub olan husus budur. Bunu iyi kavra!

Bilinmelidir ki bütün filozoflar nefsi methederek onun hakkında; bedeni idare eden, taşıyan, savunan ve onda faaliyet gösteren odur, kanaatini beslemişlerdir. Bunun sebebi şudur: Bir bedenden nefs çıkınca, o beden ölür, soğur. Hareket etmeye ve diğer bir şeyden sakınmaya kadir olamaz. Çünkü artık onda ne bir hayat ne de bir nur (ışık) vardır. Beden ve nefsten bahsetmenin yegâne sebebi bu sanatın insan bedenine benzemesindendir. İnsan vücudunun terkibi yemek ve gıda üzeredir, ama kıvamı ve kemâli canlı ve nuranî nefs sayesindedir. Beden, nefs sayesinde muazzam şeyler ve yekdiğerine mütekabil ve zıd işler yapar. Bu gibi şeylere ancak kendisinde yaşayan kuvvete istinaden nefs muktedir olur. İnsanın münfail (bir nüshada munfasıl) olması (ve etkilenmesi) ancak kendisinde var olan tabiat ve unsurlardaki terkibin muhtelif oluşundandır, şayet unsurlarda ihtilaf değil, ahenk bulunsaydı garazlardan ve tezaddan salim olurdu. O takdirde nefs bedenden çıkmaya muktedir olmaz, baki ve ebedi bir varlık olurdu. İmdi eşyayı idare eden yüce varlığı takdis ederim!

Bilmek lazımdır ki, kendisinden bu amel (ve iksir) hasıl olan tabiatlar (ve unsurlar) başlangıçta itici ve feyizli bir keyfiyet olup belli bir nihayete muhtaçtır. Bu hadde ulaştıktan (veya bu cesede hulûl ettikten) sonra terkibine esas teşkil eden maddelere bir daha istihale edemez. Nitekim az evvel insan örneğinde buna temas etmiştik. Çünkü bu cevherin tabiatları, yekdiğerine adamakıllı yapışmış, kuvveti ve faaliyeti itibariyle nefse; terkibi ve misce'si (*pusle*, bir kimya deyimi) itibariyle de bedene benzer bir tek şey haline gelmiştir. Halbuki daha önce bunlar başlı başına kaim ayrı ayrı tabiat ve unsurlardı. Tabiatların faaliyetleri ne kadar acaiptir ki kuvvet; eşyayı tafsil, terkip ve tekmil etme gücüne sahip bulunan zayıf (ruh)a ait olmuştur. İşte bundan dolayı (ruh) kavidir ve (beden) zayıftır, tabirini kullandık. Bozulma ve fâni olma sadece birinci terkibte (bedende) vukua gelir. Çünkü (unsurlarının terkibinde) ihtilaf vardır. Aynı şey ikinci terkibte yoktur. Zira (terkibindeki unsurlar arasında) ahenk vardır.

Eski (filozof)lardan biri şöyle demiştir: Şu amelde (iksirde) tafsil ve takti' hayat ve beka; terkip ise ölüm ve fena demektir. Bu sözdeki mâna incedir. Çünkü filozof "hayat ve beka" sözüyle onun yokluktan varlığa çıkışını kasdetmiştir. Zira o birinci terkip üzere devam ettiği sürece mutlaka fânidir, ikinci terkip ile terekküp edince fena yok olur. İkinci terkip ise ancak tafsil ve takti'den (ayırma ve bölmeden) sonra hasıl olur. Şu halde tafsil ve takti' ve amele (iksire ve kimya taşına) hastır. İmdi ne zaman (ameliye ve kimya taşı) mahlûl bir beden üzerine ilka olunsa, belli bir sureti bulunmarnası sebebiyle orada yayılır. Çünkü o, herhangi bir sureti bulunmayan bedendeki nefs mesabesindedir. Zira onun (iksirin) orada bir vezni (ve ağırlığı) yoktur. Allah Teâlâ izin verirse bunu ilerde göreceksin.

Bilmen gerekir ki incenin (latif) ince ile olan ihtilali, kalının, (kesif) kalın ile olan ihtilatından daha kolaydır. Bu sözden maksat (bir tarafta) ruhlarda ve (öbür tarafta) bedenlerde

mevcut olan "aynı şekilde" olma (teşâkül) halidir. Çünkü eşya kendi şekillerine bitişir ve birleşir. Sana bundan bahsetmemin sebebi şunu bilmendir: Ruhanî ve latif olan tabiat ve unsurlardaki amel, cismanî ve kesif (galîz) olanlardakinden daha uygun ve daha kolaydır.

Ateşe karşı, taşların ruhlardan daha dayanıklı ve daha güçlü oldukları mantıken tasavvur olunabilir. Nitekim altın, demir ve bakırın ateşe karşı kibritten (*sulphur*), cıvadan (*mercury*) ve sair şeylerden daha dayanıklı olduğunu görüyorsun. Onun için ben derim ki, bedenler (ve cevherler) de başlangıçta ruh idiler. Ziyânın harareti yani tabiî ısı isabet edince, onları kaba ve kalın cevherler haline soktu. Bu yüzden, aşırı derecede kalın ve kaba olmaları sebebiyle ateş onları yiyememektedir. Onları ateşe karşı fazla tutarsan, ilk hilkatlarında olduğu gibi (tekrar) ruh şekline sokmuş olursun. Sözkonusu latif ruhlara tekrar ateş isabet ederse, kaçıp gider, üzerlerinde durmaz. Onun için onları şu durumda cevherler (*ecsad*) haline, bu durumda ruhlar haline getiren hususi şartların ne olduğunu da bilmen lazımdır. Bildiğin şeylerin en önemlisi bu olacaktır.

Derim ki sözkonusu ruhların uçup kaçıp gitmelerinin ve yanmalarının (*ibrâk* ve *ihtirak*, *flee*, *burn*) yegâne sebebi onlardaki iştigâl (tutuşabilir) ve letafet hususiyetidir. Tutuşmalarının yegâne sebebi de onlardaki rutubetin, fazla olmasıdır. Ateş, rutubeti hissedince hemen onunla bir alâka peyda eder. Zira rutubet hevai (bir unsur)dir.

Ve bunun için ona benzer. Ateş, tüketene kadar rutubetten gıdalanır durur. Ateşin kendilerine ulaştığını hisseden cevherler (*ecsad*) de aynen böyledir. Böyle olmalarının sebebi fazla katı ve yoğun (*galiz* ve *kesîf*) olmamalarıdır. Lakin cevherlerin tutuşmaz bir hale dönüşmüş olmalarının yegâne sebebi, ateşe karşı dayanıklı olan toprakla sudan mürekkep olmalarıdır. İmdi ondaki latif (unsur) kesif ile birleşmiştir. Bunun sebebi de eşyayı mezceden mülayim pişmenin (olgunlaşmanın) uzun süre devam etmesidir. Şöyle ki dağılan (ve mütelâşi olan) her şey ancak ateşle dağılır. Çünkü bu sayede o şeyin latifi kesifinden ayrılır. Tahlil ve muvafakat olmaksızın bir kısmı diğer kısmına girer. Bu yüzden sözkonusu inzimam ve tedahül hali bir mezcolma hali değil, sadece bir mucaveret hali vaziyetini alır. Onun için bu sayede su, yağ ve benzeri eşyada olduğu gibi (latif unsurla kesîf unsurun) ayrılmaları kolaylaşır. Bunu sana tavsif etmemin yegâne sebebi tabiatlarda (ve unsurlarda) mevcut olan terkibe ve mütekabiliyete o vasıta ile istidlal edesin diyedir. Bu hususu kâfi miktarda bilirsen ondan haz ve nasibini almış olursun.

Şunu da bilmelisin ki şu kimya sanatının tabiatlarından (ve unsurlarından) ibaret olan ahlat (karışımlar, *mixtures*) yekdiğerine muvafıktır. Bunlar bir tek cevherden ayırt edilmişlerdir. Onları bir tek nizam, bir tek "tedbir" (*treatment*) ile birleştirdiğinden ne cüz'üne ne de küllüne, kendisine yabancı olan (garip bir unsur arasına) dahil olamaz. Nitekim filozof şöyle demiştir ki: Şüphen olmasın ki sen tabiatların (ve unsurların) tedbir ve terkibini sağlam olarak yapar, garip (ve yabancı) bir şeyi ona ithal etmezsen, sağlamlaştırmak ve kıvamına getirmek istediğin şeyi maharetle yapmış olursun. Çünkü tabiat (kimyevî unsurlar), bir tek olup onda garip (ve yabancı bir unsur) yoktur. Kim ona garip olanı ithal ederse ona giden yoldan sapmış ve hataya düşmüş olur[32].

Bilmelisin ki şu tabiata (ve kimyevî elementlere) kendi emsalinden olan bir cesede (ve cevhere) en uygun biçimde hulûl edip hatta rikkat ve letafet itibariyle onunla aynı şekli aldığı zaman onun içinde yayılır, nereye giderse gitsin hep onu takip eder. Zira cesedler (ve cevherler) kesif ve kuru oldukları sürece inbisat haline geçmez ve eşleşmezler. Ruhlar olmadan cesedler hallolmaz. Allah seni hidayetine mazhar kılsın. Bu sözü iyi kavra.

32 Dört Tabiat: Rutûbet-Yubûset-Burûdet-Hararet. Dört Ahlât: Kan-Balgam-Sevdâ-Safrâ.

Allah seni doğru yola iletsin, bil ki: Hayvan cevherinde ve cesedinde bu hall (*dissolution*) haktır ve hak ne yok olur, ne de noksanlaşır. Tabiatları (ve unsurları) kalb eden ve tutan, onlardaki renkleri ve acaip çiçekleri izhar eden odur. Bunu muhalif tarzda hulûl eden hiçbir cesedin halli tam bir hall değildir. Çünkü bu hayata muhaliftir. Onun halli ancak kendisine muvafık olan ve ateşin yakıcılığını kendisinden defeden bir şeydir. Tâ ki katılığı zail olsun, tabiatlar (ve unsurlar, içinde bulundukları kendi) hallerinden inkılap edebilecekleri kendilerine has letafet veya kesafet vaziyetine istihale etsin. Cesedler (cevherler) taltif ve tahlil itibariyle son noktalarına ulaştıkları zaman burada onlar için tutan, kaldıran (daldıran), değiştiren ve nüfuz eden bir kuvvet (ve istidat) zuhur eder. Daha başlangıçta doğruluğuna delil olan bir emare bulunmayan bir amelde hayır yoktur.

Bilmelisin ki, soğuk tabiatlar eşyayı kurutur. Ve kuruluğunu düğümler (*akd*). Sıcak olanlar ise rutubeti izhar edip yubûseti düğümler. Ben burada sadece soğuk ile sıcaktan bahsettim. Çünkü bu ikisi fail (etken)dir. Rutubet ve yubûset ise münfail (etkilenen)dir. Bunlardan herbirinin arkadaşından (soğuk, ve sıcaktan) etkilenmeleri üzerine cisimler hâdis olur ve tekevvün eder. Bununla beraber bu hususta sıcağın tesiri soğuktan daha fazladır. Çünkü soğuk, eşyayı nakletme ve harekete geçirme gücüne sahip değildir. Halbuki sıcak, hareketin illetidir. Kevnin (oluşumun) illeti olan hararet zayıfladığı zaman (kevn nâmına) hiçbir şey tam olarak gerçekleşmez. Nitekim soğuğun bulunmadığı bir şey üzerinde, aşırı hararet yoğunlaşsa onu yakar ve yok eder. İşte bundan dolayıdır ki bu (kimyevî) ameliyelerde, o sayede bir zıddı kendi zıddına karşı kuvvetlensin ve ateşin hararetini ondan defetsin diye soğuğa ihtiyaç duyulmuştur.

(Kimyager) filozoflar en fazla yakıcı ateşten sakındırmışlar, tabiatların (unsurların) ve nefeslerin temizlenmesini, onlardaki kir ve rutubetin çıkarılmasını, âfetlerin ve pisliklerin ateşten uzaklaştırılmasını emretmişlerdir. Onların rey ve tedbirleri bu hal üzere istikamet kazanmıştır. İmdi kimyacıların işlemleri başlangıç itibariyle ancak ateşledir, sonuçta da yine ona varır. Onun için yakıcı ateşten sakınınız, demişlerdir. Onlar bununla sadece ateşte mevcut olan âfetleri kasdetmişlerdir. Zira cesed, üzerinde iki âfet bir araya gelince derhal mahvolur. Aynı şekilde her şey, unsurlarındaki zıddiyet ve ihtilaf sebebiyle ancak zatından bozulur ve dağılır. Böylece gider iki şeyin arasına girer. Fakat bu esnada kendisine güç veren ve yardım eden hiçbir şey bulamaz. O yüzden âfet onu kahr ve helak eder.

Bil ki filozoflar, ruhların cesedlere (ve cevherlere) gelip gittiklerini defalarca bahiskonusu etmişlerdir. Maksat ruh sebebiyle cesedlerin daha fazla paydâr olmaları ve ateşle savaşa karşı daha çok güçlü olmalarıdır. Bu esnada onlar (ruhlar) gelir ve ülfet zamanında onlarla, yani ateş unsuru ile temasa geçer. Bunu iyi bil!

Şimdi biz filozofların bahiskonusu ettikleri biçimde (kimyevî *operation* ve) ameliyeye imkân veren taş (*hacer*, *stone*) konusuna sözü naklediyoruz. Bu hususta kimyacılar ihtilaf etmişlerdir. Bazılarının kanaatına göre bu (taş) hayvanda, diğer bazılarına göre bitkilerde, diğer bazılarına göre madenlerde ve diğer bazılarına göre her şeyde (mevcut)dir. Bütün bu davaları tek tek ele alıp sahipleriyle tartışmaya girişmemize ihtiyaç yoktur. Zira bu yolu tutacak olsak, söz cidden çok uzar. Daha evvel de belirtmiş olduğumuz gibi (iksir ve kimyevî) amel her şeyde kuvve halinde vardır. Çünkü tabiatlar (ve unsurlar) her şeyde mevcuttur ve bu böyledir.

İmdi (kimyevî muamele ve) işlem bilkuvve ve bilfiil hangi şeyden olur, hususunu bilmek istediğimiz zaman Harranî'nin şu sözlerine itibar ederiz. Bütün "boyalar (*sıbğ*, renk, *dyeing*) iki çeşittir. Ya cesed (ve cevher)deki boyadır, beyaz elbisedeki zaferan gibi. Ki zaferan ona iyice hulûl ve nüfuz eder. Bu çeşit boya yok olur, terkibi bozulur, ikinci çeşit boya bir cevherin kendi cevherini başka bir cevherin şekline ve rengine sokma-

sıdır. Meselâ ağacın toprağı kendine kalb etmesi, hayvanın bitkileri kendisine dönüştürmesi böyledir. Hatta bu istihale neticesinde toprak bitki, bitki de hayvan haline dönüşür. Bu da ancak canlı olan ruh ve ecramı (madde ve cevherleri) tevlid ve aynî varlıkları değiştirme kabiliyetine sahip olan fâil kıyân (tabiat) sayesinde husule gelir.

Durum bundan ibaret olunca biz deriz ki (kimyevî) ameliye, mutlaka ya hayvanda veya bitkide olur. Bunun delili şudur ki, bu ikisi gıda alan bir tabiata sahiptir. Kıvamları ve tamamiyetleri o sayededir.

Bitkilerde, hayvanlarda olan letafet ve kuvvet yoktur. Bundan dolayı filozoflar bu hususa fazla dalmamışlardır. Hayvanlar ise üç istihalenin âhiri ve nihayetidir. Şöyle ki maden bitkiye istihale (*transformation*) eder, bitki ise hayvana istihale eder. Hayvan kendisinden daha latif olan diğer bir şeye istihale etmez. Meğer ki tersine dönüp kesafete rucû etsin. Ve yine âlemde kendisine canlı ruhun taalluk ettiği diğer bir şey yoktur. Ruh ise âlemde var olan şeylerin en latif olanıdır. Ruhun (ve canın) hayvana taalluku sadece ona benzediği (muşakele) içindir. Bitkilerde mevcut ruh (can)daki kalınlık ve yoğunluk ise azdır. Bununla beraber hem kendisi hem de bitkinin cesedi galîz ve kesîf olduğundan nebatî ruh bitkilere adamakıllı sinmiş ve onda gizlenmiştir. Nebat, kendi de ruhu da kesif olduğundan (hayvanlar gibi) hareket edemez. Diğer taraftan hareket eden bir ruh (can), gizli (kâmin) ruhtan daha latiftir. Sebep de şu: Hareket eden ruh gıdayı intikal ve teneffüsü kabul etme hususiyetine sahiptir. Kâmin ve gizli ruh ise sadece gıdayı kabul eder. Şayet canlı ruh ile kıyaslanacak olursa onun vaziyeti bunun karşısında toprağın vaziyetinden daha iyi olmaz. Hayvanın yanında nebat da aynen böyledir. İmdi hayvandaki (kimyevî muamele ve) işlem daha yüksek, daha yüce, daha rahat ve daha kolaydır. Şu halde akıllı olan bir adamın bu hususu bildikten sonra kolay olanı tecrübe etmesi ve zor olacağından endişe ettiği şeyi terketmesi icab eder.

Bilmelisin ki hukema, hayvanı analar (elementler) ve yeni (nesil)ler, şeklinde taksim etmişlerdir. Bunlardan analar (ümmehât) tabayi' ve yeniler (hâdise) de mevalid (nesiller) dir. Bu malumdur ve anlaşılması da kolaydır. Bundan dolayıdır ki filozoflar unsurları ve mevalidi biri canlı, diğeri ölü olmak üzere ikiye taksim etmişler, hareketli olan canlıyı fail, sakin olan ölüyü mefûl saymışlardır. Bunu bütün eşyaya, eriyen cesedlere (ve cevherlere) ve madenî akâkire (*drugs*) de taksim etmişler ve ateşte eriyen, uçan ve tutuşan her şeye canlı, bunun aksi bir durumda olana da ölü adını vermişlerdir. Hayvan ve bitkinin de, dört tabiatı munfasıl olana hayy olmayana meyyit ismini vermişlerdir.

Sonra canlı kısımların hepsini araştırdılar. Fakat apaçık bir şekilde dört bölüme ayrılanlardan olmak üzere bu sanata elverişli olan bir şey bulamadılar. Sadece hayvandaki taşı buldular. Bu sefer onun cinsini araştırmaya koyuldular. Nihayet onu tanıdılar. Elde ettiler tedbir ve muameleye koydular. Bundan muradları olan şeyin keyfiyeti ortaya çıktı.

Bunun misli olan bir keyfiyet akâkiri (*drugs*) bir araya getirip karıştırdıktan ve bundan sonra tekrar ayırdıktan sonra madenlerde ve nebatda da ortaya çıkabilir. Bitkiler içinde sözkonusu dört bölümden bazılarına ayrılabilen, eşnân (*salvort*) gibileri vardır. Madenlerde ise bir takım cesedler, ruhlar ve nefesler vardır, ki mezcedilip muamele gördükleri zaman bunlardan tesiri olan bir şey hasıl olur. Biz bunların hepsini tedbir ettik, muameleye tâbi tuttuk. İmdi bunların içinde en yüksek ve en yüce olan hayvandır. Onun tedbiri daha basit ve daha kolaydır. İmdi hayvanda mevcut olan taş nedir, onu bulmanın, yolu nasıldır, konusunu bilmen gerek.

Biz izah ettik ki hayvan mevalidin en yüksek olanıdır. Aynı şekilde kendisinden terekküp eden şey ondan daha latiftir. Tıpkı topraktan hasıl olan bitki misâlinde olduğu gibi. Çünkü o, ancak saf cevherinden ve latif cesedinden hasıl olmuş, o yüzden de latif ve ra-

kik bir halde bulunması zaruri olmuştur. Keza sözü edilen hayvanî taş da topraktaki bitki mesabesindedir. Velhasıl hayvanda, dört unsura ayrılan ondan başka bir şey yoktur. Bu sözü iyi anla. Zira bu sözün mânası, kara cahil ve aptal olanlar hariç hemen hemen kimseye kapalı değildir.

Bu taşın mahiyetini sana haber vermiş ve cinsini bildirmiş bulunmaktayım. Şimdi ben sana onun tedbirlerini (*treatment*, *müstahzar* ve muameleyi) de izah etmeliyim ki, üzerimize şart kıldığımız insaflı olma hali ikmal edilmiş olsun, Yüce Allah izin verirse.

Allah'ın bereketi üzerine tedbir (*treatment*): Şerefli taşı al. Onu kur'aya (*curcurbit*) ve inbike koy. Ateş, hava, toprak ve sudan ibaret olan dört tabiatını ayırdet. Bunlar da cesed, ruh, nefes (veya nefs) ve boyadan ibarettir. Suyu topraktan ve havayı ateşten azl ve tefrik ettiğin zaman bunlardan her birini belli miktarda kendi kabına kaldır. Kabın dibine çökeni al, bu da tortudan ibarettir. Onu sıcak ateşte yıka. Tâki ateş onun siyahlığını giderip katılığını ve kuruluğunu izale etsin. Onu muhkem bir şekilde beyazlaştır. Onda hapsolunan rutubetlerin artıklarını ondan uçur. O vakit o, içinde ne bir zulmet ne bir kir ne de tezad bulunmayan beyaz su haline dönüşecektir. Sonra ondan çıkan ilk tabiatlara ve unsurlara yönel. Bunları da siyahlıktan, ve tezattan temizle. Bunlar üzerinde yıkama ve tesid (*sublimate*) işlemini, bunların unsurları latif, rakik ve saf hale gelene kadar tekrar et. Bunu yaptığın zaman Allah sana bir fetih ve başarı verecektir.

Amelin medarı olan terkiple başla. Zira tezviç (eşleştirme, *peiring*, *marriage*) ve ta'fîn (pörsüme, tozlandırma, *putrefaction*) olmadan terkip olmaz. *Tezviç* (*marriage*) latifin galîz ile ihtilatından ibarettir. *Ta'fîn* ise temşiye (yürütme) ve salık'dan (toz haline getirmekten) ibarettir. O derecede ki, parçalar yekdiğeriyle ihtilat eder, su ile imtizaç mesabesinde olmak üzere kendisinde ihtilaf ve noksanlık bulunmayan bir tek şey haline gelir. İşte bu takdirde galîz, latifi tutacak bir kuvvet kazanır. Ruh da ateşe karşı kuvvetlenir ve ona dayanır. Nefs ise cesedlere dalma ve onda kımıldama kuvvetini kazanır.

Bu durum ancak terkipten sonra mevcut olur. Çünkü mahlûl cesed, ruh ile izdivaç edince onun bütün eczasıyla imtizaç eder. Bu cüzler aralarındaki benzerlik sebebiyle yekdiğerine girerek bir tek şey haline, gelir. Bu durumda imtizaç mahalli olması sebebiyle cesede ârız olan salah - fesad ve beka - subût (subûr) zaruri olarak ruha da ârız olur. Keza nefs de bu ikisi ile (cesed ve ruh ile) imtizaç edip tedbir yolu hizmetiyle onlara dahil olursa, eczası diğer ikisinin, yani cesed ve ruhun bütün cüzleriyle ihtilat eder. Bu ve o ikisi bir şey haline gelir. Eczası hemahenk ve unsurları salim olan küllînin cüzîsi mesabesinde olmak üzere onda ihtilaf ve fark bulunmaz.

İmdi bu mürekkep mahlûl (*soluble*) cesedle karşılaşır, üzerine ateş teksif edilir ve içindeki rutubetini yüzüne vurursa, mahlul cesedde erir. Tutuşmak ve ateşin kendisine taalluk etmesi rutubetin hususiyetidir. Ateş ona taalluk etmeyi murad edince, suyun kendisiyle mezcolmuş bulunan nefsle birleşmesine engel olur. Çünkü ateş, halis olmadıkça yağ ile ittihad etmez. Keza ateşten firar ve nefret etmek suyun halidir. Ateş onun üzerinde yoğunlaşır ve onu temizlemek isterse onunla imtizaç etmiş olan kuru cesedi, onu içinde haps ederek uçmasına mani olur. Şu halde cesed, suyu tutmaya, su yağın bekasına, yağ boyalı maddenin sebatına, boyalı madde boyanın zuhuruna ve boyanın sebatına illet olmuştur. Boya, yağın zuhuruna ve içinde ne nur ne de hayat bulunmayan karanlık eşyada yağlılığın izharına illettir. Müstakim cesed işte budur. (İksir, kimyevî muamele ve) ameliye böyle olur.

Sormuş olduğun bu tasfiyeye hukema yumurta (*bîze*, *egg*) ismini vermişlerdir. Yumurta deyimi ile tavuğun yumurtasını değil, sadece onu kasd ederler. Bilmelisin ki hukema ona bu ismi, mânâsız ve sebepsiz olarak vermemiştir. Daha açıkçası onu yumurtaya teşbih etmişlerdir. Yanında benden başka kimsenin bulunmadığı bir sırada bu hususu Mesleme

(Macritî)'ye sorarak; Ey faziletli hakim, bana haber ver, hukema neden hayvanî mürekkebe yumurta (tohum) ismini vermiştir. Bu onların bu hususiaki bir tercihleri midir yoksa onları ona bu ismi vermeye sevk eden bir mâna var mıdır? demiştim. "Gayet kapalı bir mâna sebebiyle" diye cevap verdi. Ey Hakim bu hususta onlara ne menfaat ve sanata ne gibi istidlal (münasebet) zuhur etti ki onu teşbih ederek yumurta diye isimlendirdiler, dedim. "Çünkü onun mürekkebe bir benzerliği ve yakınlığı vardır. Bu nokta üzerinde düşün, mânası sana zahir olacaktır", dedi. Bunun üzerinde huzurunda düşünceye daldım. Bir türlü mânasına vasıl olamıyordum. Bendeki derin düşüncelere dalma halini ve nefsimin bu noktada çakılıp kaldığını görünce beni hafifçe salladı ve bana; "Ey Ebu Bekir! Bu, unsurların imtizaç ve telifleri sırasında, renklerdeki kemiyet itibariyle ikisi arasında mevcut olan nisbetten dolayıdır", deyince derhal bendeki karanlık açıldı. Kalbimin nuru beni aydınlattı. Allah'a şükrederek ayağa kalktım ve evime geldim. Bunun üzerine hendesî bir şekil ortaya koydum. O vasıta ile Mesleme'nin sözünün doğruluğunu delille ispatladım. Şimdi ben onu senin için de bu mektuba vaz' ediyor ve yazıyorum.

Bunun misâli şudur: Mürekkeb (*compound*) tam ve kâmil olunca, ondaki hava unsurunun yumurtadaki hava unsuruna nisbeti, o mürekkebteki ateş unsurunun yumurtadaki ateş unsuruna nisbeti gibidir. Ben derim ki bu sıfat üzere yekdiğeriyle mütenasip olan her iki şey birbirine benzer. Bunun misâli şudur; Yumurtanın sathını He, Ze, Ve, Cim itibar edersin. Bunu (ispat etmek) istediğimiz vakit, mürekkeb tabiatların en azı olan yubûsetin tabiatını ele alınz. Ona onun bir mislini rutubetin tabiatından (alarak) ekleriz. Yubûset unsuru rutubet unsurunu emip kuvvetini kabul edene kadar ikisini tedbir ederiz. Gerçi bu söz biraz rumuzludur. Ancak bu da sana gizli değildir. Sonra her ikisine kendilerinin misilleri olan ruha yani suya yüklenir. Bunların hepsi altı misli olur. Sonra tedbiri müteakiben hepsine havanın tabiatından yani nefsten bir misli yüklenir. Bu da üç cüz olduğundan bilkuvve yubûsetteki misl sayısının toplamı dokuz olur. Sathı ile, su ve hava tabiatlarını kuşatan iki kenarın başlangıç noktalarını dikkate alırsın. Bu iki kenar Elif, Cim, Dal'dır. Satıh ise Elif, Be, Cim, Dal (ebced)'dır. Aynı şekilde yumurtanın sathını ihata eden ve su ve havadan ibaret olan iki kenar He, Ze, Ve, Cim kenarlarıdır. Şu halde derim ki Elif, Be, Cim, Dal'ın sathına benzer. Mürekkebin sathından Be, Cim de aynı nisbet üzeredir. İmdi aradaki benzerliği dikkata almadan hukema hiçbir şeyin ismini başka bir şey hakkında kullanmamıştır.

Şerhini istediğin kelimelerden "arz-ı mukaddese" ulvî ve suflî tabiatların ve unsurların münakıd (ve mürekkeb) olanlarıdır. Bakır ise siyahlığı çıkarılan ve kesilen bir şey (ve cevher)dir. Bir derecede ki heba (atom) haline gelmiş, sonra zâc (*coperas*) ile kırmızıya boyanmış ve neticede bakır olmuştur. Mağnisiye (*magnesia*) kimyacıların öyle bir taşıdır ki ruhlar onda dondurulur ve ruhların hapsedildiği ulvî tabiat onu çıkarır. Tâ ki ateşle karşı karşıya gelsin ve onları ona karşı müdafaa etsin. Furfure (*purple*) kıyânın (tabiatın) ihdas ettiği kırmızı bir renktir. Kurşun şahısları muhtelif üç kuvveti bulunan bir taşdır. Lakin bunlar birbirinin misli ve cinsidirler. Bunlardan biri ruhanî, nurlu ve saftır. Fail ve müessir olan budur. İkincisi nefsanî (ruhî) olup hassas ve hareketlidir. Ancak birincisinden daha kesiftir. Bunun merkezi evvelkisinin merkezinin aşağısındadır. Üçüncüsü arzî bir kuvvet olup yapışıcı ve tutucudur. Ağırlığı yüzünden de o arzın merkezine doğru ters dönmüştür. Ruhanî ve ruhî (nefsanî) olanların her ikisini de zabteden ve kuşatan odur.

Bunun dışındaki (kimya terimlerine) gelince bunların hepsi cahilleri aldatmak ve atlatmak için düzülmüş ve uydurulmuştur. Mukaddimeleri bilen, diğer şeylere ihtiyaç duymaz.

Bana sorduklarının hepsi budur. Bunları tefsir ve izah ederek sana göndermiş bulunmaktayım. Seni emeline ulaştırmasını Allah'ın tevfikinden ümit ederiz, vesselam.

İbn Bişrûn'un sözleri burada bitmiştir. Bu zat üçüncü asırda ve daha sonraki çağlarda kimya, sîmîya ve sihir ilimlerinde Endülüslülerin şeyhi olan Mesleme Mecritî'nin büyük talebelerindendir.

Görüyorsun ki kimyagerlerin bu fen hakkındaki tüm sözleri aşağı yukarı hiçbir şey anlaşılmayacak ve bilinmeyecek bir şekilde rumuz ve lugaz (muamma) haline sokulmuştur. Kimyanın tabiî bir sanat ve fen olmadığının delili de zaten budur.

Kimya hakkında vakıanın da teyid ettiği gerçek ve itikadı vacip olan şey şudur: Kimya ruhanî nefslerin tesirleri cinsindendir. Nefslerin tabiat alemindeki tasarrufları, eğer o nefsler hayırlı iseler *keramet* nevinden olur. Eğer nefsler şerli ve fâcir iseler *sihir* çeşidinden olur. Keramet zahir ve malum bir şeydir. Sihre gelince bu konunun tahkik edildiği yerlerde sabit olduğu gibi sihirbaz kendisindeki sihir kuvvetiyle aynı maddeleri değiştirir. Onlara (sihir fenninin ehli olanlara) göre sihirbaz için bir maddeye mutlaka ihtiyaç vardır. Sihirbazın sihir yapma işi bu maddede vâki olur. Meselâ bazı canlıları toprak veya kıl veya bitki maddesinden kısaca kendi özel maddesinden başka bir maddeden yaratmak gibi. Nitekim ipler ve asa hususunda Firavun'un sihirbazlarına vâki olan hal budur ve yine Sudan, uzak güneydeki Hind ve uzak kuzeydeki Türk sihirbazlarından (bu gibi şeyler) nakledilmektedir. Bunlar yağmur yağdırmak için havayı sihirlemekte ve daha başka türlü büyüler yapmaktadırlar.

Kimya da altını, ona has maddesinin gayrisinden yaratmak olduğuna göre o da sihir kabilinden bir şeydir. Bu fenden bahseden Câbir ve Mesleme gibi büyük hakimler ve onlardan evvel de müslüman olmayan milletlerin hukeması ancak bu tarz bir hareket hattını takip etmişlerdir. Bundan dolayı bu fenne dair olan sözlerini, şer'î ahkâmın sihri de onun nevilerini de red ve inkâr etmesinden sakındıkları için lugaz ve muamma haline sokmuşlar (sihri kimya adı altında gizleyerek kimyacılık diye sihirbazlık yapmışlar) idi. Yoksa bu husus bu meseleyi tahkik etmemiş olan bazı kimselerin ileri sürdükleri gibi onu (ehil olmayanlardan) kıskanmış (ve cahillerin vakıf olamamalarını istemeyecek kadar değerli bulmuş) olmalarından ileri gelmiyordu.

Dikkat ediniz. Mesleme kimyaya dair olan eserine nasıl *Rutbetu'l-hakîm* (hikmeti bilenin rütbesi) sihir ve tılsıma dair olan eserine ise *Gâyetü'l-hakîm* (hikmete âşinâ olanın gayesi) isimlerini vermiştir. O bununla *Gaye*'nin mevzuunun umumi olduğuna ve *Rutbe*'nin mevzuunun hususi olduğuna işaret etmiştir. (Gaye'de Rutbe'nin bütün meseleleri yer aldıktan başka onda olmayan bazı yüksek meseleler de vardır). Çünkü Gaye Rutbe'den daha yüksektir. Güya Rutbe'deki meseleler Gaye'deki meselelerin bir kısmı olup konu itibariyle onunla müşterek ve aynıdır. (Ayrıca Rutbe'de olmayan meseleler Gaye'de vardır). Mesleme'nin bu iki fen hakkında sözlerinden söylediklerimizin doğruluğu ortaya çıkar.

Biz bu hususu idrâk etmek tabii sanatla olur, diye iddia edenlerin hatalarını ilerde izah edeceğiz.

Allah alîm ve habîrdir.

XXX. Felsefenin iptaline ve felsefeyi meslek edinenlerin fesadına dair (felsefeye ve filozoflara reddiye)

Bu ve bunu takip eden bölüm mühimdir. Çünkü bu ilimler felsefe, nücûm ve kimya) umrana ârız olmuş, şehirlerde çoğalmış olup dine olan zararları da fazladır. Bu yüzden o hususta hak olan itikadı keşfedip açık bir şekilde ortaya koymak vacip olmuştur. Şöyle ki:

İnsan nevinin mütefekkirlerinden (ukela) olan bir zümre iddia etmişlerdir ki, tüm varlık, ister hissî (ve maddî) kısmı olsun, ister his ötesi (manevî ve gaybî) kısmı olsun zatları ve ahvali, sebepleri ve illetleriyle birlikte fikrî nazar ve aklî kıyasla idrâk olunur. İmanî akideler sem' ve nakil cihetinden değil, nazar ve akıl cihetinden tashih olunur, (dinî inançların doğruluğu akılla tesbit edilir), nakle baş vurmaya hacet yoktur. Çünkü imanî akideler aklî idrâklerin bir bölümünü teşkil eder. Bunlara *feylozof* kelimesinin cemi olarak *felasife* ismi verilmektedir. Bu kelime Yunan lisanında "hikmeti seven" (muhibb-i hikmet, *lover of wisdom*) mânasına gelir.

Filozoflar bu hususu araştırmaya koyuldular, bunun için paçaları sıvadılar ve bu hususta doğruyu bulmak için çabalamaya başladılar. Ortaya bir kanun (norm) koydular. Nazarı itibariyle akıl, o kanun sayesinde hak ile bâtılı ayırdetmeye yol bulur. Bu kanuna *mantık* (logic) adını verdiler. Bunun da hulasası şudur: Hak ile bâtılı temyiz etme neticesini veren nazar, müşahhas varlıklardan belli mânaları (fikirleri, *ideas*) tecrit etme hususunda zihnî bir şey olup (zihnî nazar, *mental speculation*) önce şahısların, (maddî ve hissî varlıkların) tümü üzerine intibak eden suretleri tecrid eder. Tıpkı bir mührün, balçık veya mum üzerine resmettiği tüm nakışlar üzerine intibak ettiği gibi. Hissî varlıklardan tecrid edilen bu mücerret kavramlara *ilk makûller* (makûlât-ı evâil, *primary intelligibilia*) ismi verilir. Şayet sözkonusu küllî mânalar (ve mefhumlar) diğer bir takım küllî mâna (ve mefhumlar) ile müşterek olup zihinde onlardan metemayiz iseler, zihin ondan (yeni) bir takım mânalar daha tecrid eder ki bu da iki çeşit küllî mefhumların ortak olan noktalarıdır. Bu suretle elde edilen daha küllî mefhumların diğer bir takım küllî mefhumlarla iştiraki varsa, zihin bu müşterek noktaları ikinci bir ameliye ile tecrid eder. Sonra üçüncü olarak aynı şeyi yapar, derken tecrid ameliyesi tüm mefhumlara ve şahıslara intibak eden küllî ve basit mâna ve mefhumlara varır dayanır. Artık bundan böyle onlardan (yeni) bir takım mânalar tecrid edilemez. İşte *yüksek cinsler* (*ecnâs-ı âliye*, *highest genera*) bunlardır. Mahsusâtın dışında kalan sözkonusu mücerret mâna ve mefhumlara, kendilerinden bilgilerin tahsil edilebilmesi için yekdiğerinden mürekkep olmaları itibariyle ikinci makûller (*makûlât-ı sevânî*, *secondary intelligibilia*) ismi verilir, (ikinci makûller birinci makûllere dayanılarak elde edilir ve onlardan sonra geldiği için daha yüksek mefhumlardır).

İmdi fikir, şu mücerret makûllere nazar edip, varlığı olduğu gibi tasavvur etmek istediği zaman yakîn ifade eden aklî burhana istinaden, zihnin bu mücerret mefhumların bazısını yekdiğerine izafe ve nisbet etmesi; diğer bazılarını da birbirinden uzaklaştırması şart olur. Tâ ki zihnin bu tasavvuru sahih ve (hakikate) mutabık bir tasavvur olarak hasıl olabilsin. Böyle olabilmesi için de bahsettiğimiz gibi bunun sahih bir

kanunla olması icab eder.

Hukemaya göre sözkonusu izafet ve nisbetten ibaret olan mücerret mefhumların) tasdikât kısmı nihayet itibariyle tasavvurâttan önce gelir. Tasavvurât ise bidayet ve talim itibariyle tasdikâttan evvel gelir. Çünkü filozoflara göre tam tasavvur, idrâk, talebin (ve taharrinin) gayesi olup tasdik sadece onun vesilesidir. Mantıkçıların kitaplarında, tasavvur mukaddemdir ve tasdik ona bağlıdır, diye işitmekte olduğun söz sadece şuur mânasına gelen tasavvur olup, tam ilim mânasına gelen tasavvur değildir. Filozofların büyüğü olan Aristo'nun kanaati budur.

Hukema; *saadet*, gerek hissî olsun gerekse hissin ötesinde bulunsun tüm varlıkların sözü edilen nazar ve burhanlarla idrâk edilmesidir, diye iddia etmiştir. Filozofların umumi olarak varlık hakkındaki idrâklerinin ve bu idrâkin netice itibariyle varıp dayandığı noktanın –ki bu noktayı esas alarak nazariyeleri ile ilgili kaziyeleri teferruatlandırmışlardır– hulasası şudur: Bunlar evvelemirde his ve müşahedenin hükmü ile cism-i süfliye, (süflî ve aşağı madde, *lower substance*) vâkıf oldular. (Önce madde hakkında onu tetkik ederek malumat sahibi oldular). Sonra idrâkleri biraz daha yukarı çıktı. Hayvanlarda var olan his ve hareket cihetinden, nefsin mevcudiyetini sezdiler. Sonra nefsin kuvvetleri sayesinde de akıl sultanının (varlığını) fark ettiler, idrâkleri bu noktada durdu. Bunun üzerine insanın zatı ile ilgili husus üzerine verilen hükmün benzeri bir yoldan giderek yüksek bir semavî cismin (cism-i âli-i semavî, *high celestial body*) varlığına (kıyas yoluyla) karar verdiler. Onlara göre tıpkı insanda olduğu gibi felekin de nefsi (ruhu) ve aklı olması zaruridir. Sonra bunu (feleklerin sayısını) birlik basamağındaki sayıların nihayeti olan on adedine çıkardılar. (Ukûl-ı aşere, nuh-felek ve nüfus-i eflâk buradan çıktı). Dokuzu, zatlarını tafsil eden (kesret halindeki) cümlelerdir. Biri, ilk ve müfred olup onuncudur.

Filozofların kanaatlarına göre saadet nefsi düzeltip faziletleri onun huyu haline getirmek şartıyla varlığı bu tarz bir hükümle idrâk etmekten ibarettir. İnsan, aklının ve nazarının gereği olarak fazilet ve rezilet nevinden olan fiilleri yekdiğerinden ayırdığından, ayrıca fıtratı (ve vicdanı) ile iyi fiillere meyledip kötülerinden uzak durduğundan şeriat gelmemiş bile olsa onun için (bu saadetin elde edilmesi) mümkündür. Bir nefs için bu (saadet, *happiness*) hâsıl oldu mu, o nefs için haz ve neşe (behçet ve lezzet; *joy*, *pleasure*) de hâsıl olur. (Sözü edilen) bu hususun bilinmemesi ise ebedî bir bedbahtlıktır. Onlara göre ahiretteki nimetin ve azabın mânası da bundan ibarettir. Bu hususun tafsilatından olmak üzere sözlerinden malum olan bir takım saçmalıkları daha vardır.

Bu kanaatların üstadı olup da onlarla ilgili meseleleri ortaya koyan, buna dair olan ilmi tedvin ederek delillerini yazıya geçiren, o çağlardan bize ulaşan rivayetlere göre Rum diyarındaki Eflatun'un talebelerinden Makedonya ahalisinden Makedonyalı Aristo'dur. Bu zat İskender'in muallimi idi. Filozoflar tarafından ona mutlak olarak muallim-i evvel ismi verilmekte ve bununla "mantık sanatının muallimidir" mânası kaydedilmektedir. Zira mantık ondan evvel telızib ve tertip edilmiş bir durumda değildi. İlk defa mantığın kaidelerini tanzim ve meselelerini tam olarak tesbit eden ve bu fenni güzel bir şekilde ortaya seren odur. Bu sanatın kaideleri konusun-

da, arzu ettiği gibi güzel bir maharet gösterdi. Eğer bu fen filozofların ilahiyatta (hakikati bulma hususunda)ki maksatlarını tekeffül ve temin edebilirse, hiçbir diyecek olmazdı.

Ondan (çok) sonra müslümanlar içinde, sözü edilen felsefî kanaatları esas alan ve –çok nadir haller müstesna– bu hususta onun (Aristo'nun) reyini adım adım aynen takip edenler zuhur etti. Şöyle oldu; Sözü edilen eski hukemanın kitaplarını, Abbasî halifeleri Yunan lisanından Arap lisanına tercüme ettirdikleri zaman müslümanlardan bir çoğu bu kitapları mütalaa ve tetebbu ettiler. İlimlerle uğraşmayı meslek edinip de Allah'ın dalâlete düşürmüş olduğu (bazı) kimseler, onların kanaatlarını (*mezahib*, *doctrines*) esas aldılar. Bunları müdafaa etme yolunda mücadeleye girdiler. Bu kanaatların teferruatından olan meselelerde ihtilafa düştüler, IV. (XI.) asırda Seyfuddevle zamanında Ebu Nasr Farabî ve V. (XI). asırda İsfahan'daki Büveyhîler (bazı nüshalarda Büveyhîlerden Nizamülmülk) zamanında (Kakoid Alauddevle döneminde) Ebu Ali b. Sina ve daha başkaları bunların en meşhur olanlarından idi.

Bilmek lazımdır ki filozoflar tarafından benimsenen bu görüş her yönüyle bâtıldır.

Bütün mevcudatı akl-ı evvele (*first intellect*) isnad edip vacib (ul-vücud)a terakki etme hususunda onunla iktifa etmeleri, bunun ötesinde bulunan Allah'ın mahlûka tındaki mertebelerden geri kalmak (ve bunları dikkatten kaçırmak) mânasına gelir. Halbuki varlığın sahası bundan çok daha geniştir. "O, bilmediklerinizi yaratıyor" (Nahl, 16/8). Bunlar, sadece aklın ve nefsin varlığını (ebediyet ve bekasını) kabul etmekle iktifa edip onun ötesindeki varlıklardan gafil olmaları itibariyle, bir bakıma hassaten cisimlerin ve maddenin varlığını kabul etmekle yetinip nefs ve akıldan yüz çeviren ve varlığın (bir nüshada Allah'ın) hikmeti itibariyle maddenin ötesinde hiçbir şey yoktur, diye itikad eden tabiiyyûn (*physicists*) mesabesindedirler.

(1) (Filozofların) mevcudat hususundaki iddialarını (teyid ve tasdik etmek üzere) ortaya koyup mantıktaki kıstas ve kaidelere arz ediyoruz, diye tutturdukları burhanlara gelince, bunlar eksiktir ve güdülen maksat için de yetersizdir.

(2) İlın-i tabiî (*science of physices*) adını verdikleri cismanî ve maddî varlıklara dair olan burhanlarının eksik oluşunun sebebi de şudur: Kıyaslardan ve tariflerden çıkıyor diye tutturdukları sözkonusu zihnî neticelerle haricî şeyler arasındaki mutabakat yakinî ve kat'î değildir. Zira bunlar (mezkûr neticeler) zihne ait bir takım küllî ve umumi hükümlerdir. Halbuki haricî varlıklar kendi maddeleriyle şahsileşmektedirler. Belki bu maddelerde küllî olan zihninin ve (mantıktaki umumi kaidelerin) şahsi olan hariciye (ve dış varlığa) mutabık olmalarına engel olan bir şey olabilir. Meğer ki böyle bir mutabakatın varlığına his şehadet etsin. Fakat bu takdirde dahi (sözkonusu mutabakatın gerçekten mevcud olduğunun) delili hissî müşahede ve idrâk olup (mantıktaki) o (zihnî) burhanlar değildir. Şu halde onların (burhanlarla) o hususlarda yakın buluyoruz dedikleri yakın ve katiyet nerede kaldı?

Nice kere olur ki (bizatihi) zihnin tasarrufu dahi hayalî suretlerle müşahhas varlıklara mutabık olan birinci makûller (makulât-ı evâil) den olur da ikinci mertebede tecrid edilen ikinci makûller (makûlat-ı sevânî) den olmaz. Bu takdirde (zihnen verilen) hüküm, mahsusât mesabesinde ve hissî idrâk derecesinde kat'î olur. Çünkü

kendilerindeki intibak kemal mertebede bulunduğundan birinci makûller mutabakat haline daha yakın bulunur. Şu halde biz filozofların bu hususlaki davalarını (sadece birinci makûllerin) dış varlıklara uygunluğu iddiasını kabul ve teslim edebiliriz. Ancak yine de bu hususta, nazar ve teemmülde bulunmaktan kendimizi uzaklaştırmak münasip olur. Çünkü bu da "lüzumsuz şeyleri terk etmesi, kişinin iyi bir müslüman oluşundandır" kısmına dahildir. Hiç şüphe yok ki tabiat (*physics*) ile ilgili meseleler ne dinimiz ne de maişetimiz (ve iktisadiyatımız) bakımından bizce mühim değildir.

(3) (Mantıktaki) bu burhanların, ruhaniyetlerden ibaret olan hissin ötesindeki mevcudatla alâkalı kısmına –ki filozoflar buna ilm-i ilâhî ve ilm-i maba'de't-tabiî (*divine science, science of metaphysics)* ismini vermektedirler– gelelim: Şüphe yok ki (müfarekât ve mücerredât da denilen) bu ruhaniyetlerin (*spiritualia*) zatları esas itibariyle meçhuldür. Bunlara vasıl olmak da, üzerlerine burhan ikame etmek de imkânsızdır. Çünkü müşahhas harici maddelerden makûlâtın (ve mefhumların) tecrid edilebilmesi, ancak idrâk dairemize giren hususlar itibariyle bizim için mümkündür. Biz ruhaniyetlerin zatlarını idrâk edemiyoruz ki onlardan diğer bir takım mahiyetler tecrid edebilelim. Onları idrâk edemeyişimizin sebebi de onlarla aramıza çekilmiş olan his perdesidir. Bu yüzden onların üzerine burhan ikame etmek elimizden gelmemektedir. Ayrıca umumi olarak onun varlığını ispat için de iki yanımızın arasında var olarak bulduğumuz insan nefsinin vaziyeti, onun idrâk halleri ve bilhassa rüya istisna edilecek olursa herhangi bir idrâk vasıtasına da sahip değiliz. Bunlardan rüya da herkes için vicdanî (*intuitive*)dir. (Rüya yoluyla bu hususta birinin yakaladığı gerçek ve doğru başkalarına delil olmaz). Ruhaniyetlerin bunun ötesinde kalan hakikatları (mahiyetleri) ve sıfatları ise üzeri son derece kapalı olan (*gâmız*) bir hususlur. Ona vakıf olmanın yolu da yoktur.

(Ruhaniyetlerde olduğu gibi) şayet bir şeyin maddesi yoksa, onun üzerine burhan ikame etmek imkânsızdır. Çünkü burhandaki mukaddemlerin zatî olması şarttır, kanaatına ulaşan muhakkik filozoflar dahi bu hususu açıkça ifade etmişlerdir. Filozofların büyüğü olan Eflatun; "İlahiyatta yakine ve kat'iyete vâsıl olunamaz. Bu sahada sadece 'daha doğrudan' ve 'daha uygundan' yani zandan bahsedilebilir". (Bir görüş mutlak doğru sayılıp öbürleri mutlak reddedilemez) demiştir. Bu halde bunca yorgunluktan ve çabalamadan sonra sadece bir zan elde edeceksek, daha evvel mevcut olan zan da bize kâfidir. İmdi bu ilimlerin ve onlarla uğraşmanın faydası nedir? Çünkü biz ancak hissin ötesindeki mevcudat hakkında yakîn tahsil etmeye önem vermekteyiz. Filozoflara göre de insan fikrinin gayesi bundan ibarettir. (Ama görülüyor ki bu hedefe felsefe ve akıl yolundan erişilememektedir).

(4) Saadet, sözkonusu burhanlar (*arguments*) ile mevcudatı olduğu gibi idrâk etmektir, şeklindeki sözleri merdut ve sakat bir sözdür. Bunun izahı şudur: İnsan biri cismanî diğeri onunla mezc olmuş bir halde bulunan ruhanî olmak üzere iki cüzden mürekkeptir. Bu iki cüzden her birinin kendine mahsus idrâkleri (ve müdrekleri) vardır. Ama her ikisinde de idrâk eden (müdrik) bir tek olup o da ruhanî cüzden ibarettir. Bu cüz bazan ruhanî idrâk konusu olan şeyleri, bazan da cismanî idrâk konusu olan şeyleri idrâk eder. Ancak ruhanî idrâke konu olan şeyler zâtı ile vasıtasız olarak

idrâk eder. Cismani idrâke konu olan şeyleri bedendeki dimağ ve duyu organları gibi âletler vasıtasıyla idrâk eder. Her idrâk sahibi, idrâk ettiği şey sebebiyle neşelenir, şâd olur (*ibtihâc*). Sabinin başlangıç halindeki vasıtalı idrâklerine dikkat ediniz. Gördüğü ışık ve işittiği sesler sebebiyle nasıl neşelenmektedir! Hiç şüphe yok ki vasıtasız olarak nefs için zatından hasıl olan idrâk sebebiyle vücuda gelen neşelenme keyfiyeti çok daha şiddetli ve zevkli olur.

İmdi ruhanî nefs, doğrudan doğruya zatından hasıl olan kendi idrâkinin şuuruna varınca, onun için anlatılması mümkün olmayan bir neşe ve haz hasıl olur. İşte bu idrâk, ne nazar (*istidlal*) ne de ilimle hasıl olmaz. Sadece his perdesinin açılması (*keşf*) ve cismanî idrâklerin tamamiyle unutulması suretiyle hasıl olur. Ekseriya sûfîler, sözü edilen neşenin husulü ile böyle bir idrâkin nefs için hasıl olması cihetine ehemmiyet vermekte, bu maksatla cismanî kuvvetleri ve idrakleri hatta beyindeki fikri öldürme noktasına vardırdıkları bir riyazeti tatbik için didinmektedirler. Maksat cismanî mâniaların ve meşguliyetlerin zail olması halinde doğrudan zatından olan idrâkin nefs için hasıl olmasıdır. Bu riyazetin neticesinde sûfîlere, tarifi imkânsız bir neşe ve haz hasıl olur. Filozofların var olduğunu iddia ettikleri bu hususun sahiden öyle olduğunu (felsefî bilgiden gerçekten muazzam bir haz aldıklarını) farz etmemiz halinde dahi bu, sadece onlar için kabul ve teslim edilir. Bununla beraber bu, onların maksatlarına ve ortaya attıkları iddialarına da kâfi gelmez. (Çünkü ileri sürdükleri düşünceler bu istikamette değildir).

(5) Aklî burhanlar ve deliller, sözü edilen cinsten bir idrâki ve bu idrâkten haz alma halini husule getirir, demeleri de görüldüğü gibi bâtıldır. Zira burhanlar ve deliller dahi cismanî idrâk cümlesindendir. Çünkü onlarda beyindeki hayal, fikir ve zikir (muhayyile, müfekkire ve hafıza) kuvvetleri sayesinde vücuda gelir. Biz diyoruz ki böyle bir (derûnî) idrâkin elde edilmesi için ilk önce ehemmiyet vermemiz gereken şey (felsefe okumak değil, bilakis) sözü edilen beyindeki kuvvetlerin tümünü öldürmektir. Zira mezkûr kuvvetler, o idrâkle münazaa halinde olup onu yaralamaktadır. Görüyoruz ki mahir filozoflar (İbn Sina'nın) *Şifâ*'sı, *İşarât*'ı ve *Necât*'ı ile Aristo'nun telifini (*Organon*'u) ve diğer eserlerini metin olarak tedvin eden İbn Rüşd'ün telhisleri üzerine kapanmakta bunların yapraklarını evirip çevirmekte, onlardaki burhanlara bel bağlamakta, bu eserlerde o saadetin bir parçasını araştırıp durmakta ve bu hareketleriyle o saadetin elde edilmesini engelleyen âmilleri daha artırdıklarını da bilmemektedirler. Onların bu hususdaki mesnedleri Aristo'dan, Farabî'den ve İbn Sina'dan naklettikleri "Bir kimse için faal akıl (*active intellect*) elverir ve o kimse şu dünyadaki hayatında bu akılla ittisal peyda ederse, bahiskonusu saadetten o kimsenin hazzı husule gelmiş olur", şeklindeki sözdür. Onlara göre faal akıl, ruhanî mertebelerin birincisi (ve en yükseği) olup ona istinaden hissî idrâk perdeleri açılır (ruhanîler ve gayb keşf olur). Onlar faal akılla ittisal (ve *ittihad*, *union*) peyda etme, sözünü de ilmî idrâk şeklinde izah etmektedirler. Bunun fâsid bir görüş olduğunu görmüş bulunuyorsunuz. Aristo ve meslektaşları (olan Meşşaîler) bu ittisal ve idrâkle ancak nefsin kendisinden ve yine kendisi için vasıtasız olarak hasıl olan idrâkini kasd etmişlerdir. Bu ise hissî idrâk perdesi açılmadan (ve keşfe nail olunmadan) hasıl olmaz.

Sözü edilen idrâkten neşet eden saadet (dinen) vaad olunan (manevî ve uhrevî) saadetin ta kendisidir, demeleri de bâtıldır. Zira filozofların takrir ve tesbitleriyle bize aşikâr olmuştur ki, hissî idrâklerin ötesinde nefsin vasıtasız olan diğer bir idrâki daha vardır ve nefs bu idrâki elde etmekle gayet şiddetli (ve çok muazzam) bir şekilde neşelenir, şad olur. Ama bu durum o idrâkin mutlaka uhrevî saadetin aynısı olduğunu bize tayin ve ispat etmez. Daha doğrusu bu, o (uhrevî) saadete has hazlar cümlesindendir.

Filozofların "saadet, şu mevcudatı bulundukları hal üzere aynen ve olduğu gibi idrâk etmektedir" demeleri de bâtıl bir sözdür. Bu söz daha evvel tevhidin aslında bahsettiğimiz "her müdrike ve idrâk sahibine göre varlık, kendi idrâklerine inhisar eder" şeklindeki ifadelerinde mevcut olan hatalara ve kuruntulara dayanmaktadır (bk. İlahiyat bahsi, Bölüm 6, Fasıl, 14). Biz bu sözün fâsid olduğunu göstermiş (ve buna karşı şu tesbiti yapmış) bulunmaktayız: Varlık ister ruhanî kısmı itibariyle olsun ister cismanî ve maddî kısmı itibariyle olsun ihata olunmayacak veya tam olarak idrâk edilmeyecek kadar geniştir.

Filozofların kanaatları hakkında yapmış olduğumuz bütün bu tesbitlerden çıkan netice şudur: (İnsanın iki yönünden birini teşkil eden) ruhanî cüz, cismanî kuvvetlerden ayrıldığı zaman kendisine has zatî idrâkle, idrâk konusu şeylerin sadece bir sınıfını idrâk edebilir ki, bunlar da ilmimizin ihata etmiş olduğu varlıklardan ibarettir. Yoksa (bu halde dahi) onun idrâki tüm mevcudatı şümulüne alacak kadar umumi değildir. Zira (varlıkların tümü idrâk dairesine sığmaz ve) inhisar kabul etmez. (O ruhanî cüz) bu tarz bir idrâk ile gayet şiddetli neşe ile neşelenir, tıpkı bir sabinin yetişme döneminin başlangıcında hissî idrâkleriyle neşelendiği gibi. Bütün bunlardan sonra tüm varlıkları idrâk etme veya Şâri'in bize vaad etmiş olduğu (uhrevî) saadetin hususlü hususunda eğer bu saadet için amel etmezsek, bize kim teminat verebilir? (Ey filozoflar) "Heyhat! O vaad olunduğunuz şey ne de çok uzak!" (Mü'minun, 23/33).

(8) Filozofların "iyi huylara dört elle sarılmak ve kötü olanlarından uzak durmak suretiyle insan nefsini müstakillen (ve dine ihtiyaç duymadan) terbiye ve ıslah edebilir", demelerine gelince, bu husus şu kanaata dayanmaktadır: Nefsin zatından ve zatı için olan idrâkiyle neşelenmesi, ona vaad olunmuş bulunan saadetin ta kendisidir. Zira rezilet nevinden olan huylar, idrâkini tam olarak gerçekleştirmekten nefsi alıkor. Bunun sebebi de nefs için husule gelmiş bulunan cismanî melekeler, renkler, (itiyatlar ve huylar)dır.

Biz beyan ettik ki saadet ve şakavetin (bahtiyar ve bedbaht olmanın) eseri, cismanî ve ruhî idrâklerin ötesindedir. (Filozofların, mahiyetini öğrenmek ve) tanımak için yola çıktıkları sözkonusu terbiye, (ıslah ve ahlâk) ancak bir takım kıyaslar ve kaideler üzerine oturtulan ruhanî idrâkten ileri gelen neşe itibariyle faydalı olur o kadar. Bunun ötesinde olmak üzere Şâri'in, icra edilmesi emrolunan belli bir takım amellere ve ahlâka tâbi olma esasına, ve şartına bağlı olarak bize vaad ettiği saadet idrâk sahiplerinin idrâkleriyle ihata edemeyecekleri bir hususdur.

Filozofların önderlerinden olan İbn Sina bu hususun farkına varmış ve *Kitabu'l-mebde ve'l-mead*'da şu mânaya gelen sözler söylemiştir: Ruhanî mead (haşir) ve

onun ahvali, aklî burhan ve mikyaslarla vasıl olunan şeyler cinsindendir. Çünkü bu (nevi bir haşir) bir tek vetirenin ve mahfuz bir tabiatın nisbetleri üzerine vukua gelir. (Tabiatı ve tarzı itibariyle ölçüleri bizce bellidir). Bundan dolayı onun üzerine (aklî ve mantıkî burhan ikame etme gücüne sahibiz. Cismanî mead ve onun ahvalini ise burhanla idrak etmek mümkün değildir. Çünkü o (belli ve sabit) bir nisbet ve tarz üzere değildir. Bu çeşit haşrı, hak olan şeriat-ı Muhammediye bize genişçe beyan etmiştir. O halde bu hususta ona bakılmalıdır. Biz cismanî haşrın ahvali konusunda ona müracaat ederiz.

İmdi filozofların bu ilmi, etrafında dönüp dolaştıkları kendi maksatları için de yeterli değildir. Üstelik onda şer'î ahkâmın zevahirine de muhalefet vardır. Bildiğimiz kadarıyla bu ilmin bir tek semeresi vardır ve o da burhanlarda iyi ve doğru bir meleke kazanma için delilleri ve hüccetleri tertip etmek suretiyle zihni bilemekten ibarettir. Şöyle ki mikyasların (ve kıyasların) sağlam ve mükemmel bir şekilde tanzim ve tertip olunması, filozofların mantık sanatında şart koştukları esaslar ve buna dair tabiat ilimlerinde söyledikleri sözler dahilinde olur. Onlar umumiyetle tabiiyat, matematik ve ilahiyat gibi felsefî ilimlerde mantığı kullanmışlar (ve onun kaidelerini tatbik etmişler)dir. İmdi burhanları (mantıktaki) şartlarına uygun olarak çokça kullanmak suretiyle felsefî ilimleri tetkik eden bir kimse, hüccet getirme ve istidlalde bulunma hususunda tam ve doğru bir melekeye hakkıyla sahip olur. Çünkü mantıktaki kıyas ve kaideler her ne kadar filozofların (ilahiyat bahsindeki) maksatları karşısında yetersiz kalıyorsa da bildiğimiz kadarıyla nazar (ve düşünce) ile alâkalı kaidelerin en sıhhatli olanları yine de onlardır.

Bu sanatın (mantık fenninin) semeresi işte budur. Ayrıca bu sayede ehl-i âlemin (veya ehl-i ilmin) kanaatlarına ve reylerine vakıf olma imkânı da vardır. (Felsefenin) zararı ise malumunuz olan hususlardır. Şu halde onu tetkik eden bir kimse, gücü yettiği nisbette onun zararlarından sakınmalıdır. Onu tetkik etmek isteyen bir kimse şer'î ahkâmla dolu, tefsir ve fıkıha vakıf olduktan sonra tetkik etmelidir. İslâmî ilimlerden habersiz olan bir kimse bunun üzerine düşmemelidir. Çünkü böyle bir kimsenin onun tehlikelerinden emin olması nadir görülür.

Doğru ve gerçek olana muvaffak kılan ve ona irşad eden Allah'tır. "Allah bizi hidayete erdirmemiş olsaydı biz hidayete eremezdik" (A'raf, 7/41).

XXXI. Müneccimlik sanatının iptaline, mesnedlerinin zaafına ve gayesinin fesadına dair

Müneccimler (*astrologers*), nücûmı sanatı (*astrology*) sayesinde unsurlar âleminde kâin (ve hâdis) olan şeyleri, gerek tek tek, gerekse toplu olarak yıldızların kuvvetlerini ve maddî yaratıklar (muvelledât-ı unsuriye, *elemental creations*) üzerindeki tesirlerini tanıma cihetinden giderek, vücuda gelmelerinden evvel bildiklerini iddia ederler. Bundan dolayı feleklerin ve yıldızların vaziyetleri ister küllî olsun ister ferdî olsun kâin (ve hâdis) olan nevilerin her çeşidinden meydana gelecek olan şeylere delâlet ederler.

Mutekaddimûn denilen eski müneccimler, yıldızların kuvvet ve tesirlerinin tecrübe ile bilinebileceği görüşündedirler. Bu ise bir araya gelmeleri halinde bile tüm ömürlerin yetmeyeceği bir husustur. Çünkü tecrübe, kendisinden belli bir ilmin ve zannın hasıl olabilmesi için ancak müteaddit defa yapılan tekrarlarla husule gelir. Yıldızların öyle devirleri (*edvar*, *revolutions*) vardır ki, uzun bir zaman aldığından tekerrür etmesi de çağlara ve zamanlara ihtiyaç gösterir. Âlemin uzun ömrü dahi buna yetmez.

Müneccimlerin aklı kıt olanları, nice kere de yıldızların kuvvetleri ve tesirleri vahy ile bilinmiştir, diye tutturmuşlardır. Bu görüş o derece zayıftır ki, onu reddetme külfetine katlanmamıza bile ihtiyaç yoktur. Bu hususstaki delillerin en açık olanı şudur. Bilmen gerekir ki, insanlar içinde (hüner, maharet ve hazakat isteyen teknik) sanatlardan en çok uzakta olanı nebilerdir (a.s.) ve yine onlar, Allah'tan olması hali müstesna gaipten haber vermeye de kalkışmazlar. Bu durumda nasıl olur da nebiler (müneccimlik gibi) bir sanatla gaybî haberleri istinbat ettiklerini iddia edip kendilerine tabi olan halka bunu teşri kılarlar?

Batlamyus ve müteahhirûndan ona tâbi olanlar şu görüştedirler: Yıldızların bu hususa (gelecek hâdiselere) delâleti, unsurla ilgili (maddî) şeylerde yıldızlar için hasıl olan mizaç cihetinden tabiî bir delâlettir. (Batlamyus) diyor ki: Zira ay ile güneşin (faaliyetleri) unsurlar âlemi üzerindeki tesirleri (ve eserleri) aşikârdır. Bunu inkâr, hiçbir kimse için mümkün değildir. Meselâ mevsimlerin ve onlara ait mizaçların değişmesinde, meyvelerin, ekinlerin ve benzeri şeylerin olgunlaşmalarında güneşin tesiri vardır. Keza nemlerde, suda, bozulma niteliğine sahip maddelerin olgunlaştırılmasında ve hıyar nevinden olan meyvelerde ayın tesiri ve diğer bir takım eserleri mevcuttur. Sonra (Batlamyus) diyor ki: Ay ile güneş bir yana bırakılacak olursa, yıldızlar hakkında takip edeceğimiz iki yol var; Birinci yol, bu sanatın ve fennin üstatlarından olmak şartıyla kendisinden bu husus (nücûm ahkâmı) naklolunan kimseleri taklit etmektir. Ancak bu yol nefs için tatminkâr değildir. İkinci yol, yıldızlardan herbirini, tabiatını ve tesirini apaçık olarak bildiğimiz en büyük ışık kütlesine kıyas etme esasına dayanan tecrübe ve hads (sezgi)dır. Şu halde kıran (*concunction*) sırasında belli bir yıldızın acaba kuvveti ve mizacı artıyor mu, diye bakarız. Eğer artıyorsa, bu yıldızın en büyük ışık kütlesine (güneşe) tabiat itibariyle muvafık olduğunu anlarız. Yok eğer eksiliyorsa bu sefer de bunun ona zıd olduğunu biliriz. Sonra biz yıldızların münferit olarak kuvvetlerini öğrenince mürekkep olarak da kuvvetlerini öğrenmiş oluruz. Bu da yıldızların üçlü, dörtlü ve sair şekillerle müteazır olmaları esnasında olur. Bunu bilmek de burçların tabiatlarını, en büyük ışık kütlesine kıyas cihetinden olur. Tüm yıldızların kuvvetlerini böylece bilmiş oluruz. Kuvvetlerden hava için hasıl olan mizaç, onun altında bulunan mahlukat için de hasıl olur. Bu suretle bu mizaç nutfe ve tohumların huyu haline gelir. Böylece bu mizaç, nutfe ve tohumdan tekevvün eden bedene, bedene taalluku olup da ona feyezan eden, onun sayesinde kemal kazanan, nefse nefs ve bedene bağlı olan bütün hallere hulul eder. Çünkü tohum ve nutfelere has olan keyfiyetler, aynı zamanda bunlardan doğan ve hasıl olan şeylerin de keyfiyetleridir.

Batlamyus devamla diyor ki: Bununla beraber bu husus zannî olup hiçbir şekilde kat'î değildir. Bu, ilâhî bir kazadan yani kaderden de ileri gelmeyip ancak olacak (kâin) bir şeyin tabiî sebepleri cümlesinden ibarettir, ilâhî kaza ve hüküm ise her şeyden önce gelir. Batlamyus ve ona tâbi olanların sözleri özet olarak bundan ibarettir. Batlamyus'un *Quadripartitume* (*Kitabu'l-erba'*) ve diğer eserlerinde bu mananın metni mevcuttur.

Bundan, bu sanatı idrâk etme vasıtasının (ve delilinin) zayıf olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki, olacak bir şey (kâin) hakkında bir ilim veya zan, yerinde izah edildiği üzere ancak onun fâil, kâbil (madde), suret ve gaye nevinden olan tüm sebepleriyle ilgili bilgiye istinaden hasıl olur. Halbuki nücûma ait kuvvetler, müneccimlerin de ifade etmiş oldukları üzere sadece fâile (*agents*)dir. Unsurî (ve maddî) cüz ise kâbil (*recipient*)dir. Bundan başka yıldızların kuvvetleri başlıbaşına fail (ve müessir) değildir. Belki ortada bir takım kuvvetler daha vardır ki, o kuvvetlerle birlikte maddî cüz üzerinde fail ve müessirdirler. Meselâ babanın tevlid kuvveti, nutfenin terkibindeki nev' (*species*) ve bir nevideki sınıflardan birini öbürlerinden temyiz eden hâssanın kuvvetleri ve benzeri diğer kuvvetler böyledir. İmdi yıldızlara has kuvvetlerin kemal mertebede hasıl olması ve malum hale gelmesi halinde bile bunlar ancak kâinde müessir olan sebepler cümlesinden sadece bir tek müessir ve faildir.

Ayrıca yıldızların kuvvetleri ve tesirleriyle ilgili malumata ilaveten fazla bir hads ve tahmin gücünün mevcudiyeti de şart koşulur. Ancak bu durumda kâinin vukuu hakkında müneccimin nezdinde bir zan hasıl olabilir. Halbuki hads ve tahmin (*conjecturing, guesswork*), fikri itibariyle nazar ve tetkik halinde bulunan şahsa has kuvvetler olup ne kâinin sebep ve illetlerindendir ne de nücûm sanatının esaslarındandır. Şayet müneccim sezgi ve tahminden mahrum ise, merdivendeki zan basamaklarından geriye dönerek şüphe basamağına kadar düşer.

Yıldızlara has kuvvetlere dair doğru dürüst ilim hasıl olup müneccimin önüne bir âfet ve engelin çıkmaması halinde durum budur. Bu ise zor bir şeydir. Zira bu, yıldızların seyr ve hareketleriyle alâkalı ince hesapların bilinmesine ve bu sayede vaziyetlerinin anlaşılmasına ihtiyaç gösterir. Kaldı ki, her yıldızın kendisine has bir kuvveti bulunduğuna dair elde hiçbir delil yoktur. Güneşe kıyas ederek beş yıldızın kuvvetlerini tesbit hususunda Batlamyus'un usûlü zayıf bir mesneddir. Çünkü güneşin kuvveti yıldızların tüm kuvvetlerine galip olup onları istila etmiştir. O yüzden Batlamyus'un da ifade ettiği gibi bir mukayesenin yapılması halinde bu kuvvetlerde meydana gelecek bir artış veya eksilme çok az fark edilir. Bütün bunlar bu sanata istinaden unsurlar âleminde vâki olan kâinleri bilmeye engel teşkil eder.

Sonra yıldızlar altlarındaki âlem üzerinde müessirdir, şeklindeki iddia bâtıldır. Çünkü tevhid bahsinde (bk. Kelâm faslı) görüldüğü gibi istidlal yoluyla Allah'tan başka fail bulunmadığı açıkça ortaya çıkmıştır. Buna dair ilm-i kelâm âlimleri bir takım hüccetler ortaya koymuşlardır ki, bunları (tamamen) beyana hacet yoktur. Onlara göre sebeplerin sonuçlara isnad edilmesinin keyfiyeti meçhuldür, ilk bakışta göze çarpan tesir hususunda hükme esas aldığı şey konusunda akıl itharn altındadır. Belki de sebeplerin isnadı (ve illetlerin malûllere bağlanması) mutad olarak bilinmekte

olan tesir suretinden başka bir tarzdadır ve gerek ulvî gerek sûflî tüm kâinatı birbirine rabt eden ilâhî kudret aynı zamanda sebep sonuç arasındaki rabıtayı da teşkil etmektedir. Bilhassa şeriatın tüm hâdiseleri Allah'ın kudretine irca ettiği ve bunun dışında kalan şeylerden berî kıldığı dikkate alınırsa bu durum daha çok böyledir.

Nübüvvet müesseseleri de yıldızların keyfiyet ve tesirlerini reddetmişlerdir. Şer'î alkâmın tetkik edilmesi buna şahitlik eder. Meselâ (Hz. Peygamber), "Ay ve güneş hiçbir kimsenin ölümü veya doğumu sebebiyle tutulmaz", demiştir. (Hz. Peygamber'in Rabbından rivayet ettiği kudsî bir hadiste): "Kullarımın kimi bana iman etmiş, kimi de beni inkâr etmiştir. Allah'ın lutfu ve rahmeti sayesinde üzerimize yağmur yağmaktadır, diyenler bana iman etmişlerdir yıldızları (ve tesirlerini, ilm-i nücûmu) ise inkâr etmişlerdir. (Yağmur yağdırdığına itikad edilen şu nevin, *constellation* ve) şu yıldız takımının sayesinde üzerimize yağmur yağdırılmıştır, diyenler beni (ve tesirimi) inkâr etmişler, yıldızlara (ve tesirlerine) iman etmişlerdir", buyurmuş olup hadis sahihtir. (Buharî, I, 217).

Böylece bu sanatın şer'î tarîke göre bâtıl, bununla beraber aklî tarike göre de mesnedlerinin (*medârik, achievements*) zayıf olduğu açıkça ortaya çıkmıştır. Ayrıca buna ilaveten müneccimlik beşerî umran itibariyle de zararlıdır. Şöyle ki: Bazı vakitlerde nücûmla alâkalı hükümlerden biri, hiçbir tetkike ve tahkike istinat etmediği halde tamamıyla tesadüf eseri olarak doğru çıkabilir. Buna dair bilgisi olmayanlar, bu yüzden bu fenne düşkünlük gösterirler. Gerçek durum hiç de öyle olmadığı halde "nücûmla ilgili ahkâmın tümü düzenli olarak doğrudur", zannederler. Böylece eşyayı Hâlık'ından başkasına irca etme durumuna düştüklerinden müneccimlik halkın akaidinin bozulmasına yol açar.

Ayrıca müneccimlik umumiyetle hanedanlıklarda önemli teşebbüslere geçmek için buhranlı zamanların beklenmesi hâdisesine yol açar. Bu beklemenin sonucu olarak bir hanedanlık hakkında fırsat kollayan, o hanedanlığın (iç ve dış) düşmanları, (zamanın müsait olduğuna kanaat getirdikleri an) o hanedanlığa karşı harekete geçip hücuma ve ihtilale teşebbüs ederler. Biz bunun bir çok örneklerini müşahede etmişizdir[33].

Şu halde bu ilmin umrandaki bütün halka yasaklanması lazım gelir. Çünkü hem din hem de devletler itibariyle zarar ve ziyanın kaynağı bu ilimdir, idrâklerinin ve malumatlarının gereği olarak bu ilmin beşerde mevcut olması tabiîdir, düşüncesi onu yasaklamaya engel olmamalıdır. Çünkü hayır ve şer de sökülüp atılmaları mümkün olmayacak bir şekilde âlemde tabiî olarak mevcuttur. Mükellefiyet, bunları elde etmeyi temin eden sebeplerle alâkalıdır. Bu durum muvacehesinde mükelleflere düşen vazife sebeplerine tevessül suretiyle hayrı iktisap etmek, şer ve mazarrat sebeplerini

33 Cevdet Paşa tercümesinden: 1838'de Hafız M. Paşa'nın Nizip'te Mısır ordusuna mağlup olmasının sebebi de müneccimlerin tavsiyesi üzerine vaktinde hücuma geçmemesi ve İbrahim Paşa'nın bu fırsatı ganimet bilmesi olmuştur. Yine Afganlıların 1100 küsur tarihinde İsfahan'a hücum etmelerinde, Safevî Devleti'nin çökmeye yüz tutmasına yol açan muharebeye yersiz ve zamansız başlanmasının bir sebebi de müsait zamanın eşref vaktin müneccimlik ilmine göre araştırılmasıdır. Küllü müneccimin kezzâb.

de ortadan kaldırmak olarak belirmektedir. Bu ilimdeki mefsedetleri ve mazarratları bilen bir kimsenin üzerine düşen görev de budur.

Bundan şu anlaşılmalıdır: Haddizatında müneccimlik sahih bile olsa, ne onun bilgisini ne de melekesini tahsil etmek hiçbir Müslüman için mümkün olamaz. Daha doğrusu bunu tetkik edip tam manasıyla ihata ettiğini zanneden bir kimse hakikat-ı hale yakın olmaktan gayet uzaktır. Çünkü şeriat bunun tetkikini yasakladığından umrandaki halk onu okumak için bir araya gelmemekte ve onu talim için ders halkaları teşkil etmemektedir. Onun için halk içinde nâdir rastlanan bu ilmin düşkünleri çok az, hatta çok azdan daha da azdır. Bunlar da müneccimliğe dair olan kitapları ve risaleleri ancak evlerinin bir köşesinde, halktan gizlenerek ve umumun murakabesi altında oldukları halde (binbir müşkilat içinde) mütalaa edebilmektedirler. Üstelik bu sanat çeşitli şubelere ayrılmış, dalları çoğalmış, anlaşılması son derece zorlaşmış bir durumda bulunmaktadır. Bu şartlar altında ondan herhangi bir fayda temin etmek nasıl mümkün olabilir? Görüyoruz ki, din ve dünya itibariyle fıkhın faydası umumidir. Onu kitap ve sünnetten alıp bellemek de kolaydır. Çok sayıda insan durmadan onu okuma ve talim etme işiyle uğraşıp durmaktadır. Bunca tahkikattan, malumat derlemekten, uzun müzakerelerden, fıkıh meclislerinin bu derece çoğalıp yaygınlaşmasından sonra bile çağlar boyu ve bir çok nesiller arasında ancak tek tek şahıslar fıkıhta hazaket ve maharet kazanabilmektedir. Bu durum karşısında şer'an metruk olan, haram ve yasak seddinin öbür tarafına atılan, halk çoğunluğundan saklı tutulan, belleme usûlü zor olan, mümareseden ve usûl ve furuunu tahsilden sonra o ilmin etrafında küme küme yığılı olup araştırıcıyı ilgilendiren fazla miktarda hads ve tahmine muhtaç olan (müneccimlik gibi) bir ilim nasıl bilinebilir? Bütün bu durumlar karşısında o ilmi tahsil ve onda maharet kazanmak nasıl kabil olur? Halk içinde bu iddiada bulunan derhal tersyüz edilip reddedilir. Bu hususta (ve maharet iddia etme konusunda) onun lehinde kâim bir şahit de bulunmaz. Çünkü bu fen müslümanlar arasında gariptir ve onu bilenler de azdır. Bu hususa dikkat et ki bu konudaki nokta-ı nazarımızın sıhhati aşikâr bir surette ortaya çıksın.

"Gaybı en iyi bilen Allah'tır. O kimseyi gaybına vâkıf kılmaz" (Cinn, 72/26).

Araplar, Sultan Ebu Hasan'ın askerlerini mağlup ve onu Kayrevan'da muhasara edip her iki fırkanın dost ve düşmanları bir sürü asılsız şayialar yaydıkları vakit, zamanımızdaki arkadaşlarımızdan birinin başına gelen hâdise de bu çeşitten (ve müneccimliğin asılsız rivayetlerinden) dir. Tunuslu şairlerden Ebu Kasım Rehavî bu hususta (manzum olarak) şunları söylemişti.

Her an Allah'tan af dilerim
Artık hayat ve afiyet kalmadı
Tunus'ta akşamlayıp sabahlıyorum
Akşam ve sabah Allah'a ait olduğu halde
Korku, açlık ve ölüm
Bunları kargaşa ve veba meydana getirmiştir
Halk cidal ve savaş içinde
Ama bu cidalin de bir faydası belki de yok
Ahmedcilerin görüşlerine göre, Ali

Nerede ise mahv ve helak olmak üzere
Diğer bazıları diyor ki Ali'yi
Yakında saba rüzgarı size tekrar getirecektir
Ve onun da bunun da üst tarafında olan Allah
İki kulu hakkında dilediği hükmü vermede
Ey seyyar yıldızları (bk. Tekvir, 81/15) rasad eden müneccimler
Söyler misiniz şu gök şimdiye kadar ne yaptı
Bizi (boş vaadlarla) oyaladınız diğer taraftan iddia ettiniz ki
Bizler vaadımızda sâdık kişileriz bugün
Bir perşembe geçti ardından biri daha
Cumartesi geldi ve çarşamba da
Ayın yarısı ikinci onu da geçti
Üçüncü onu da kaza ona ekledi
Bu süre içinde asılsız sözden başka bir şey göremedik
Acaba bu (sizden) bir cehalet mi yoksa (bizden sizi) tahkir mi?
Biz Allah'a güvenmişizdir, biliyoruz ki
Hiçbir şey kaza ve kaderi geri çeviremez
Ben ma'budumun Allah olmasından memnunum
Size de ay ve güneş (ma'bud olarak) kâfidir
Şu akıp giden yıldızlar da nedir ki
Olsa olsa (itaatkâr) kullar veya cariyeler
Üzerlerine hükmedilir fakat onlar hükmedemezler
Halk hakkında hükmetme yetkisine de sahip değiller
Akıllar yolunu şaşırınca, kadim olarak gördü
Ecramın ve fenaya maruz olan şeylerin halini
Varlık hakkında hükmettiler ki tabiî olarak
Onu su ve hava (unsurları) ihdas etmede
Tatlının karşısında acının olduğunu görmediler mi
Her ikisini de aynı toprak ve su beslemede
Rabbım olan Allah'a and olsun ki bilmem
Cevher-i ferd ve halâyı
Şu yolda seslenen heyulayı da:
Ben suretten tecrid edilmem
Var da değilim yok da
Müsbet de değilim menfi de
(Müneccimlik vasıtasıyla) Kazanç nedir hiç bilmem ancak
Alış ve veriş yolundan temin edileni bilirim
Benim mezhebim ve dinim
Halk evliya iken (selef çağında) tuttukları yoldur
O vakit ne fasıllar ne de asıllar
Ne cidal ne de riya vardı
Bu, ilk İslâmların takip ve bizim de tâbi olduğumuz yoldur
Bu tarzda tebaiyet ne hoş bir şeydi
Onlar malum olan bir hal üzere idiler
O vakit şu (müneccimlik) hezeyanı yoktu
Ey şu zamanın Eş'arîsi olan zat, bana
Yaz ile kış idrâk ettirdi ki
Yaptığım şerre karşılık şer göreceğim
Hayrın karşılığı da kendisi gibi hayır olacak

Eğer itaatkâr olursam kurtulurum
Asi olursam (Allâh'ın affını) ümit ederim
Ben Bârî Taâlâ'nın hükmü altındayım ki
Arz da arş da ona itaat etmede
O sizin yazdıklarınız değildir lakin
Onu (ilâhî) hüküm ve kaza takdir etmede
Şayet Eş'arîye bahsedilseydi o kimselerden ki
Onun reyine ve mezhebine bağlanmada
Mutlaka derdi ki onlara haber verin, ben
Söylemekte oldukları şeyden olmaktayım bizâr[34].

XXXII. Kimyanın semeresini (iksiri) inkâra, onun var olmasının imkânsızlığına ve onu meslek edinmekten neşet eden mefsedetlere dair

Bilmek lazım gelir ki, maişetlerini teminden âciz olan birçok kimseyi tamah, bu sanatları meslek edinmeye sevk etmiştir. Bunların görüşüne nazaran kimyacılık maişeti temin etme yol ve şekillerinden biridir. Servet isteyen bir kimsenin onu bu yoldan temin etmesi daha basit ve daha kolaydır. Bu yüzden maksatlarına ulaşamama ve en sonunda ümitlerinin boşa çıkacağı zahir olunca zarar ve ziyana uğrama haline ilave olarak o uğurda nice yorgunluklara, meşakkatlere, zorluklara ve idarecilerin baskısına katlanmakta ve bu yolda yaptıkları masraflarla servetlerini ellerinden çıkarmaktadırlar. Tabiîdir ki, iyi bir şey yaptıklarını sanmaktadırlar, (bk. Kehf, 18/102-104).

Onları böyle bir tamaha düşüren şey, müşterek bir madde sebebiyle madenlerin yekdiğerine istihale ve inkılap ettiklerini görmüş olmalarıdır. Bu yüzden gümüşü altın, bakırı gümüş haline getirmenin çaresini (ve usûlünü) bulmak için didinip durur ve bunun tabiat alemindeki mümkünattan olduğunu zannederler.

34 İlm-i ahkâm-ı nücûm, İslâm hanedanlıklarının çoğunda, bu arada Osmanlı sarayı muhitinde, bilhassa gerileme dönemlerinde bir hayli rağbet görmüştür. Bâli, II. Murad'a şunu tavsiye eder:

Şu kim okumuş ola ilm-i nücûm,
Havâdis-i hadasânı andan um.
Bunlar noliserdir, bilur ekserin
Nice ekserin, belki bilur varın.
Pes anla ki, âlemde âkil kişi
Anı tahsil etmeye, koya işi
Hususa ki dünyada sultan ola
Bir iklime hükmedici hükümdar ola
Gerektir ki ilm-i nücûm okuya
Kalan işlerin hep anınçun koya

III. Selim'in babası Sultan III. Mustafa, 1756 - 1763 yılları arasında Avrupa devletleri arasında vukubulan Yedi sene harplerinde, bu devletlerin en küçüğü olan Prusya'nın kazandığı zaferleri, Frederik'in müneccimlerin tavsiyelerine göre hareket etmesine bağlamış ve Kral'a gönderdiği elçi vasıtasıyla ondan üç müneccim istemişti. Padişahın saflığına ve hurafeperestliğine bakan Frederik, "Sana üç müneccim gönderiyorum; birinci müneccim iyi eğitilmiş ve harbe hazır güçlü bir ordudur, ikinci müneccim hazineyi dolu bulundurmak, üçüncü müneccim de tarih okumaktır" diye yazmaktan kendini alamaz.

Bunun ilacı ve çaresi hususunda kimyagerlerin takip ettikleri muhtelif usûller vardır. Usûllerdeki farklılık da tedbir, tedbir tarzı ve mevzu olan madde konusunda tutmuş oldukları yolların değişik oluşundan ileri gelmektedir. Onlar ilaç ve çare için mevzu olan maddeye *hacer-i mükrem* (şerefli taş) adını vermekte ve acaba bu taş insan pisliği midir, yoksa kan mıdır veya kıl mıdır veyahut yumurta mıdır yahut da şu veya bu şey midir vs. diye ihtilaf etmektedirler.

Madde tayin edildikten sonra kimyacıların başvurdukları tedbirin ve muamelenin hülasası şudur: Bu madde, sert, ve pürüzsüz bir taş üzerinde destesenkle döğülerek ezilir, toz haline getirilir. Ezilirken maksada münasip düşen devalar ve akakir ilave olunduktan sonra su ile sulandırılır. Sonra sulandıktan veya ateşle pişirildikten sonra güneşle kurutulur. Suyunu veya toprağını çıkarmak için tasid veya teklîs olunur. Yapılan bütün bu ilaçlara rıza gösterir ve onun tedbiri sanatındaki esasların icabına göre tamamlanırsa, bütün bunlardan toprak veya bir mâi hasıl olur ki, onlar buna *iksir* ismini verınekte ve bu amelindeki maksada göre şayet ateşte kızdırılmış gümüşe dökülürse onu altın, ateşte kızdırılmış bakıra dökülürse onu da gümüş haline getirir, diye iddia etmektedirler.

Kimyacılar içinde bu hususta mütehassıs olanların iddialarına göre sözü edilen iksir dört unsurdan mürekkep bir madde olup bahiskonusu hususi ilaç ve tedbir sayesinde o maddede bir takım tabiî kuvvetlere haiz bir mizaç hasıl olmuştur. Bu kuvvetler hangi şeyde husule gelirse, o şeyi kendine çevirir, onu kendi suretine ve mizacına döndürür. Kendisinde vücuda gelmiş olan keyfiyetleri ve kuvvetleri o şeyin içine yayar. Tıpkı hamurun mayası (*yeast*) gibi ki o da hamuru kendi zatına döndürür. Kendisinde mevcut olan kabarına ve hafifleme cinsinden hamurda bir tesir husule getirir. Bu suretle hamur midede güzel hazmedilir ve çabucak gıdaya dönüşür. Aynı şekilde altın ve gümüş iksiri de belli maddelerde tesirli olur. İçine girdikleri bir maddeyi altın ve gümüşe çevirir, onların suretine dönüştürür.

Ana hatlarla kimyacıların nazariyelerinin özeti budur.

İmdi görüyoruz ki kimyacılar bu ilacın (*process*) üzerine düşmekte, rızk ve maişetlerini onda aramakta, kendilerinden evvel bu sanatın üstatlar tarafında telif edilen kitaplardan bu fenne dair bir takım hükümler ve kaideler aktarmakta, bunları aralarında müzakere etmekte, bunlarla ilgili lugazların (rumuzların) anlaşılması ve sırlarının keşfedilmesi konusunda tartışmalar yapmaktadırlar. Çünkü bu fennin ahkâm ve kavaidi ekseriya muammayı andırmaktadır. Mesela Câbir b. Hayyan'ın teliflerinde, *Resâil-i Seb'în*'de, Mesleme Macritî'nin *Rutbetü'l-hakîm* isimli kitabında, Tuğrâî (nin kitapların)de, Mugayrebî'nin gayet güzel bir şekilde nazmedilmiş olan kasidelerinde ve benzeri kitaplarda durum budur. Bütün bu (çabalar)dan sonra uğraştıkları şeylerden hiçbir fayda temin edemezler.

Endülüs'teki hocaların büyüklerinden olan üstadımız Ebu Berekât Bellefîkî'ye bir gün bu meseleden söz açmış ve bu fenne dair teliflerden birini bilgilerine sunmuştum. Üstad bu kitabı uzun uzadıya inceledikten sonra bana iade ederek; "temin ederim ki (bunu yazan ve buna itikad eden) bir kimse ancak mahrumiyet içinde evine döner", dedi.

Sonra bazı kimyagerler sadece (kalpazanlık ve) sahtekârlıkla iktifa ederler. Hilekârlıkları da ya aşikâr olur. Gümüşü altınla veya bakırı gümüşle yaldızlamak, bir veya iki, veya üçtebir nisbetinden ikisinin cüzlerini yekdiğerine katıp karıştırmak gibi. Veya sanat sayesinde gizlice (parlatarak ve cilalayarak) madenleri birbirine benzer hale getirmek gibi. Meselâ bakır, tasîd olunmuş (*sublimat*) civa (kalay) ile beyazlatılıp yumuşatılınca gümüşe benzeyen öyle bir madenî madde ortaya çıkar ki onu gerçek gümüşten ancak usta sarraf ayırdedebilir.

Bu sahtekârlar yaptıkları bu kalpazanlıktan başka bu maddeleri halkın arasına sürer. Ahaliye kalp parayı halis para olarak yutturmak maksadıyla bunların üzerlerini sultanın sikkesiyle de boyar (ve mühür)lar. İnsanların meslek itibariyle en âdi ve akibetleri itibariyle en fena olanları bunlardır. Çünkü yaptıkları hilelerle halkın mallarını çalıp çarpmaktadırlar. Zira sözü edilen sahtekârlığı yapanlar halkın elindeki malı almak için onlara gümüş yerine bakır, altın yerine gümüş vermektedirler. Şu halde kalpazan soyguncudur, hatta ondan da beterdir.

Mağrib'te bizim muhitimizde bu güruhun büyük bir kısmını Berber talebesi (*students*) teşkil etmektedir. Bunlar bölgede köşe bucak dolaşmakta ve bir takım avanakların kapılarını çalmakta, sahradaki mescidlerde barınmakta, bedevî zenginlerini (bir nüshada aptallarını) altın ve gümüş sanatına (ve bunları imal etme fennine) vakıf oldukları husûsunda kandırmaktadırlar. İnsan nefsi bu kıymetli iki madenin sevgisine tutkun olup kendini helak etme pahasına da olsa onların peşinde koşar. Bu yüzden (Magrib'teki) Berber talebeleri bu sayede geçimlerini temin etmektedirler. Sonra bunlar onların yanlarında korku ve murakabe altında oldukları halde kalır (kimyagerlik faaliyetlerine devam eder). Ama aczleri zahir olup kepazelikleri ortaya çıkınca da derhal başka bir yere kaçarlar. Tekrar ayrı bir kılığa girerek mesleklerini icra etmeye girişir, dünya ehlinin (zenginlerin ve menfaatperestlerin hırslarını ve) tamahlarını tahrik ederek, bildiklerini ileri sürdükleri kimyaya heveslendirir ve bu yoldan mallarını aşırırlar. Bunlar, maişetlerini temin uğrunda bu gidişatlarını devam ettirip giderler.

Cehalet, âdilik ve soygunculuğu meslek edinerek gayelerine ulaşan bu güruha söylenecek bir şey yoktur. İlletlerini ve fesadlarını ortadan kaldırmak için de idarecilerin kendilerine şiddetle muamele yapmadan, nerede olurlarsa olsunlar onları yakalamaktan ve bu gibi işler yaptıklarına vâkıf olunca da (hırsızlarda olduğu gibi) ellerini kesmekten başka çare yoktur. Zira onlar bu davranışlarıyla umumî olarak ihtiyaç duyulan ve hakikatte tüm ahalinin müşterek malı olan sikkeyi ifsad etmektedirler. Diğer taraftan sultan (ve devleti sikkeyi ıslah etmek, o hususta gereken ihtiyatı göstermek ve onu (kalpazanlıkla) ifsad edenlere karşı sert davranmakla mükelleftir.

Fakat kimya sanatını meslek edinip de sahtekârlık ve kalpazanlık haline razı olmayan, bilakis bundan çekinen, müslümanların sikkelerini ve nakitlerini ifsada tenezzül etmeyen, sadece bahsedilen biçimdeki bir ilaç (muamele) ve bu ilaç neticesinde hasıl olan iksir ile gümüşü altına ve kurşuna, bakırı ve kalayı gümüşe çevirme arzusunda olan kimselere gelince, biz onlarla oturup konuşabilir ve bu hususta mesnedlerini tartışabiliriz. Bununla beraber biz biliriz ki ilim ehlinden hiçbiri için bu

maksat gerçekleşmemiş ve bu konudaki arzularına nail olamamıştır. Bunlar ömürlerini sadece (kimyevî ameliye ve) tedbirde, fihr ve sılâe (*pestle, muller*) kullanmada, tasîd ve teklîsde, akakirin (*drugs*) toplanması ve araştırılması yolunda türlü türlü tehlikeleri göğüslemede tüketmekte, falan şahıs bu hususdaki maksadını gerçekleştirmiştir veya filan zat bu yoldan muradına nail olmuştur, kabilinden bu konuda başkalarıyla ilgili bir takım hikâyeler nakletmede, kendileri ise sadece bu çeşit hikâyeleri dinleme ve üzerinde tartışına vaziyetiyle kanaat etmekte ve bu gibi şeyleri tasdik konusunda herhangi bir şüpheye de düşmemektedirler. Tıpkı merak sardıkları vesvese kabilinden olan haber ve masallara düşkün ve tutkun olanlar gibi. Eğer mesele tahkik edilip; peki bunu gözünüzle gördünüz mü, diye sorulsa, hayır görmedik sadece işittik diye cevap verirler. Her nesilde ve asırda onların hali işte böyledir.

Bilmek gerekir ki, âlemde bu sanatın meslek haline getirilmesi eskidir. Önceki ve sonraki âlimler bunun üzerinde konuşmuşlardır. Onun için evvela onların bu hususdaki kanaatlarını nakledeceğiz, sonra onu müteakiben de bizatihi bu durumun esasını teşkil etmek üzere ortaya çıkan hakikati (ve işin mahiyetini) bahiskonusu edeceğiz. Doğru olana muvaffak kılan Allah'tır. Deriz ki:

Hukemaya göre bu sanattan bahsetmenin esası sayısı yedi olan meâdin-i mütetarrike'nin (*malleable minerals*) haline istinat eder. Bu madenler de altın, gümüş, kurşun, kalay, bakır, demir, hârsînî'dir. (Hârsînî ham altın, ayna imalinde kullanılan bakır gibi bir maden, demire benzeyen bir maden, dokunduğu yerde kıl bitmeyen bir maden, okların ucundaki temrin yapıldığı ve dokunduğu şeyi hemen öldüren maden, Çin'de bu madenden yapılan aynalara bakılınca ağzı eğri, burnu ve yüzü çarpık olan şifa bulur. Tûtîya, ruhî tûtîya maden hakkında çok çeşitli görüşler ileri sürülmüştür). Acaba bu yedi maddenin tümü bizatihi kâim ve müstakil neviler (*species*) olup fasılları (*specific differences*) mı farklılık göstermektedir. Yoksa belli keyfiyetlerden (hasıl olan) bir takım hassalar şeklinde farklılık göstermekte olup bu keyfiyetlerin tümü de bir ve aynı nevin sınıfları mıdır?

Ebu Nasr Farabî'nin benimsediği ve bu hususta Endülüs hukemasının da kendisine tâbi olduğu kanaata göre bu madenlerin hepsi nevi itibariyle bir ve aynıdır. Sadece nemlilik, kuruluk, yumuşaklık, sertlik ve sarı, beyaz ve siyah olma gibi renk şeklindeki keyfiyetler itibariyle aralarında fark vardır. Şu halde bütün bunlar sözü edilen o bir tek nevin sınıflarından ibarettir (bk. Farabî, Vucûbu sınatı'l-kimya, *Belleten*, XV, 1951, 65 - 79).

İbn Sina'nın benimsediği ve bu hususta meşrik hukemasının da kendisine tâbi olduğu kanaata göre bu madenler fasılları itibariyle muhtelif olup birbirinden ayrı (mütebâyin) nevilerdir. Herbiri bizatihi kalın olup kendi hakikati ve mahiyetiyle tahakkuk etmiştir. Bunlardan herbir nevin sair nevilerde olduğu gibi bir faslı ve cinsi vardır. (bk. İbn Sina, *eş-Şifâ*; "İbn Sina ve kimiya", *İlahiyat Fakültesi* dergisi 1952, IV, 47-71).

Ebu Nasr Farabî bu madenlerin nevi itibariyle müttefik ve aynı olmaları yolundaki kanaatına bunların yekdiğerine inkılap etmelerinin imkânını bina kılmıştır. Çünkü bu takdirde arazların tebeddülü ve sanatla ilaçlanmaları (kimyevî muameleye tâ-

bi tutulmaları) imkânı mevcuttur. İşte bu açıdan Farabî'ye göre kimya sanatı mümkün ve me'hazı (öğrenilmesi ve tatbiki) kolay olmuştur.

İbn Sina bu madenlerin nevi itibariyle muhtelif ve ayrı oldukları yolundaki kanaatına, bu sanatın inkârı ve var olabilmesinin imkânsızlığını bina kılmıştır. Çünkü sanatla fasla, (bir maddenin temel özelliğini değiştirmeye) yol yoktur. Onu ancak eşyayı halk ve takdir eden ulu ve yüce Allah yaratır. Fasılların hakikatları, tasavvur itibariyle esastan meçhul iken sanatla onları değiştirmeye nasıl teşebbüs edilebilir?

Bu sanatın mütehassıslarından olan Tuğrâî[35], İbn Sina'nın bu sözü ile hata ettiğini bildirip onu şu şekilde red etmiştir. Tedbir ve ilaç (kimyevî işlem) faslın halkı ve ibdâı ile alâkalı değildir. Sadece hassayı kabul etmesi için maddeyi (ve cevheri ona göre) hazırlamaktan ibarettir. Fasl ise gerekli hazırlık yapıldıktan sonra Hâlık'ı nezdinden gelir. Nasıl ki, maddelere cilalama ve perdah ile nur ifaze eden de odur. Onun için bu hususta faslı tasavvur ve tanıma ihtiyacı içinde değiliz.

Tuğrâî "sözüne şöyle devam ediyor: Fasıllarını bilmemekle beraber bazı canlıların yaratılması hâdisesine rastlamaktayız. Meselâ toprak ve samandan akreb, kıldan tekevvün eden yılanlar böyle halk olunurlar. Yine çiftçilerin anlattıklarına göre yok olup ortadan kalktıktan sonra arı, buzağılardan tekvin olunur. Keza tırnaklı hayvanların boynuzlarından (bunları ekme yoluyla) kamış tekvin edilir. Boynuzlar ekime hazırlanırken içlerini bal ile doldurmak suretiyle de şekere dönüştürülür. (Eskiler haşeratın ve kamışın bu yoldan ve tohumsuz yaratıldığına inanırlardı). Şu halde bunun misli olan bir hâdiseye altın ve gümüş madenlerde de rastlamaya ne mâni vardır? (Bütün bunlar) sanat yolu ile elde edilen neticelerdir. Elbetteki bunların mevzuu da maddedir. Lakin tedbir ve ilaç vasıtasıyla bu maddeler, fasılları kabule müsait bir hale getirilmektedir. Yoksa fasılların yaratılması sözkonusu değildir. Tuğrâî diyor ki: Biz de bu işlemin aynısını altın ve gümüş hakkında ileri sürmekteyiz. İmdi eline bir madde (cevher) alırsın. Onu tedbire (ve kimyevî muameleye) tâbi tutarsın. Ancak bu maddede altın ve gümüşün suretini kabul etmek için ilk istidadın bulunması icab eder. Sonra o maddeyi ilaç ile değiştirmeye çabalarsın ve sözkonusu faslı kabullenme istidadı onda tam olarak gerçekleşmeye kadar bu çaba devam eder. (Böylece kendi esas özelliğini kaybeden madde altın veya gümüş haline dönüşür). Tuğrâî'nin (İbn Sina'yı red için söylediği) sözlerinin mealen nakli burada bitmiştir.

Tuğrâî'nin İbn Sina'yı red için ileri sürmüş olduğu bu görüşler doğrudur. Lakin kimyacıları red için bizim dayandığımız başka bir me'haz ve mesned daha vardır. Sadece Tuğrâî'nin ve İbn Sina'nın değil, (Belki de Farabî diye yazılacaktı) tümünün ileri sürdükleri iddiaların bâtıl olduğu ve kimyanın varlığının imkânsızlığı bundan anlaşılacaktır. Şöyle ki:

Kimyacıların ilaçlarının (*process*) hülasası şudur: Kimyacılar ilk istinad ile müsteid olan maddeye vâkıf olduktan sonra onu mevzu haline getiriyorlar, tedbir ve ilaç itibariyle onu madenî maddenin tabiatındaki tedbirle aynı hizaya getiriyorlar. Nihayet onu altına veya gümüşe tahvil ediyorlar. Kendilerine ait fail ve münfail (*active*

35 İbn Hallikan, II. 185.

ve *passive*) kuvvetleri en kısa zamanda artırıyorlar. Nitekim yerinde açıklanmıştı ki fail kuvvetin artması onun fiil ve tesir müddetini kısaltır. Yine açıklanmıştır ki madeni itibariyle altının oluşumunun gerçekleşmesi, güneşin en büyük devrine göre vücuda gelir. İmdi kuvvetler ve keyfiyetler ilaç usulüyle (hızlı bir şekilde) artırılınca, söylediğimiz gibi madenin altın haline dönüşmesi sözü edilen müddetten (1080 seneden) daha az zamanda gerçekleşir.

Veya kimyacılar, sözü edilen ilaçlarıyla bahiskonusu madde için mizaç kabilinden bir suretin husulünü araştırmaktadırlar. Mizaç cinsinden olan bu suret maya gibi olduğundan ilaca konu yapılan bir cisimde o cismi tahvil etme yolunda matlub olan tesirleri vücuda getirir. Evvelce de geçtiği gibi işte bu (mizacî suret ve maya) iksirdir.

Şimdi şunu biliniz ki, unsurlardan tevellüd ederek vücuda gelen her şeyde behemehal dört unsurun farklı nisbetlerde bir araya gelmesi icab eder. Çünkü unsurların nisbetleri yekdiğerine denk olsa, imtizaçları tahakkuk etmez. Şu halde tüm cüzlere galip gelen bir cüzün bulunması zaruridir. Unsurlardan tevellüd eden mezcolmuş her şeyde tabiî (garizî) bir hararetin mevcudiyeti şarttır. O memzuc maddenin vücuda gelmesinde fail ve onun suretini muhafaza eden bu harekettir. Sonra zaman içinde tekevvün eden her şey mutlaka tavırları itibariyle değişir. Tekvin zamanında bir tavırdan diğer bir tavıra intikal eder ve gayesine varana kadar böyle devam eder. Önce nutfe sonra kan pıhtısı, sonra et parçası, sonra surete girme, sonra cenin olma, sonra bebek olarak doğma, sonra meme emen bir sabi olma, sonra... sonra... ilh (bk. Mü'minun, 23/13-14) şeklindeki tavırları itibariyle insana dikkat ediniz. Mikdar ve keyfiyetleri itibariyle her tavırda mevcut olan cüzlerdeki nisbetlerin nasıl muhtelif olduğuna bakınız. Eğer durum böyle olmasaydı bir tavrın aynen bir evvelki tavır, o da ondan evvelki tavır olurdu. Aynı şekilde her tavırdaki tabii hararet de diğer tavırdakinden farklıdır.

Şimdi 1080 yıldan bu yana madeni itibariyle altının tavırlarını, bu müddet içinde intikal ettiği ahvali ve geçirdiği safhaları nazar-ı itibara alınız. Şu halde kimyager, tabiatın tesirini madene sevketmeye, tedbiri ve ilacı ile o tesiri bu madenin hizasına getirmeye, işlem gerçekleşene kadar buna devam etmeye ihtiyaç duymaktadır. Sanatla kasdolunan şeyin ne olduğunu ebedî olarak tasavvur etmek ve onu hiç akıldan çıkarmamak sanatın şartındandır. O yüzden işin evveli fikrin sonudur, fikrin sonu da işin evvelidir, sözü her tarafta duyulmuş darb-ı mesellerdendir. Şu halde her tavırdaki müteaddit ahvali ve farklı nisbetleri itibariyle altın için bütün bu vaziyetlerin, tavırların değişmesiyle tabiî hararette görülecek değişmenin, her tavırdaki zaman miktarının, bunun yerini tutacak ve hükmünü icra edecek artırılmış kuvvet miktarının tasavvur edilmesi zaruridir. Tâki bütün bunlar sayesinde tabiatın tesirini madenin hizasına getirip ona tatbik etmek veya hamura göre maya mesabesinde olan mizaç kabilinden bir suret hazırlamak, böylece bu mizacı suretin kuvvet ve miktarlarındaki münasebetle sözü edilen maddeye tesir etmesini temin etmek el versin.

Bütün bunlar ancak ve ancak (her şeyi kuşatan ve) ihata eden (ilâhî) bir kuvvetin inhisarmdadır. Beşerî bilgiler bunun gerisinde kalır. Bu sanat sayesinde altın elde ettiğini iddia edenin hali, sanat sayesinde, meniden insan yaratma iddiasında olan

kimsenin haline benzer. İşte o kadar. Şayet biz bu iddia sahibinin (yarattığını ileri sürdüğü insanın) eczasını, nisbetlerini, tavırlarını, rahimdeki yaratmanın keyfiyetini ve hiçbir şey bilgi dairesinin dışında kalmayacak şekilde bununla ilgili bilgilerin tafsilatını tam olarak ihata ettiğini kabul edebilirsek onun sözü edilen insanı yarattığını da kabul edebiliriz. Ama ona bu (kadar geniş malumat) nereden hasıl olacak? (Şu halde insanların faaliyetleri bilgileriyle sınırlıdır. Bilgileri de faaliyetleriyle. Onun için işin başı düşüncenin sonu, düşüncenin sonu da işin başıdır, denilmiştir).

Şimdi biz anlaşılması daha da kolay olsun diye bu delili muhtasar bir surette (akla ve zihne) yaklaştıralım. Diyoruz ki kimya sanatının ve kimyagerlerin bu tedbir hakkında ileri sürdükleri iddiaların özü şudur: Madenî tabiatı, sınaî tesirle sevk ederek onu bununla çakıştırmak, böylece madenî cismin tamamiyet ve kemal kazanmasını sağlamak, veya fiilen tabiî bir şekilde belli bir cisime tesir ederek onu kendi suretine tahvil ve tebdil eden mizacî bir suret (iksir) ile bir takım fiiller ve kuvvetler vasıtasıyla (yeni) bir madde yaratmak, işte kimya budur. Lakin sınaî tesir ve fiilden evvel sevkedilmesi veya çakıştırılması kasdolunan madenî tabiat veyahut da kendisinde belli bir takım kuvvetler bulunan maddenin (iksirin) tesiri hakkında tam ve mufassal bir tasavvura ihtiyaç vardır. Halbuki sözkonusu ahval sonsuzdur. İnsan bilgisi bunlardan daha az olan şeyleri bile ihata etmekten âcizdir. Şu halde kimyager, maksadı insan veya hayvan veyahut da bitki yaratmak olan kimse mesabesindedir. (Kelâmcıların halk-ı ef'al konusunda insanın fiilini yaratabilmesi için onun tafsilat ve teferruatını bilmesini icab eder, şeklindeki delillerinin kimyaya tatbiki).

İşte burhanın özü budur. Bildiğim delillerin en fazla güvenilir olanı budur. Görüldüğü gibi bu burhandaki (kimyanın vücuduna dair olan) imkânsızlık ne fasıllar ne de tabiat cihetindendir. Sadece onu ihata etmenin imkânsızlığı ve insanoğlunun bu durum karşısındaki yetersizliğinden ileri gelmektedir. İbn Sina'nın bahiskonusu etmiş olduğu burhanın bununla bir alâkası da yoktur.

Kimyanın gayesi cihetinden imkânsız olduğunu gösteren diğer bir izah şekli daha vardır, şöyle ki: Bu iki taş (altın ve gümüş) ve onların nedretlerindeki hikmet şudur ki, bu iki taş insanların kazançlarının ve mallarının (emeklerinin, bir emek birikimi olan servet ve sermayelerinin) kıymetidir. (Mal ve hizmetlerin mübadelesinde kullanılan müşterek ve standart bir kıymet ölçüsüdür). Şayet bunlar (bakırı gümüşe, gümüşü altına kalbetmek suretiyle iksir ve) sanatla elde edilebilselerdi Allah'ın bu hususta ki hikmeti bâtıl hale gelir, her ikisi de bol bol mevcut olur, netice itibariyle de onları edinmek suretiyle hiçbir kimse (mal, hizmet ve menfaat kabilinden) hiçbir şey temin edemezdi.

Kimyanın imkânsızlığının diğer bir izah şekli de şudur: Tabiat (*nature*) hiçbir zaman fiilleri (ve tesirleri) itibariyle en yakın yolu (ve usûlü) bırakıp da en uzak ve dolanbaçlı yolu tutmaz. Şayet kimyacıların iddia ettikleri sözkonusu sınaî (artificial) usûl sahih olup madenler hususunda tabiatın tuttuğu yolların en kısası ve en az zaman alanı olsaydı, tabiat o usûlü bırakıp da altın ve gümüşün tekevvünü ve halk edilmeleri hususunda tutmuş olduğu (mutad yola ve) usûle geçmezdi.

Tuğrâî'nin bahiskonusu tedbiri tabiatta emsaline rastlanan akreb, arı, yılan ve

bunların yaratılmaları gibi müfredata teşbih etmesi bu hususta doğru olan bir şeydir. İleri sürmüş olduğu gibi vukufun (ve mevcut bilgilerin) ulaştığı nokta budur. Fakat kimya hiç de öyle değildir. Kimyanın ne kendisine ne de usulüne vâkıf olduğu, hiçbir ilim ehlinden nakledilmemiştir. Bu sanatı meslek edinenler günümüze gelinceye dek arkası kesilmeden bu sahada körükörüne saçmalayıp durmakta, aslı faslı olmayan bir takım masallardan başka bir şey elde edememektedirler. Şayet kimyacılardan herhangi biri sahiden böyle bir şeye vâkıf olsaydı, elbetteki onun bu görüşü ona ait olmak üzere evladı veya talebesi veya meslektaşları tarafından zabt ve kayd edilir, dostları arasında nakledilegelir, ondan sonra, amelin (ve işlemin) sıhhati, onun tasdik edilmesini garanti altına alırdı, inhisar edip bize veya başkalarına baliğ olana kadar böyle sürüp giderdi.

Kimyacıların, "iksir, maya mesabesindedir, mürekkep bir şey olup içinde husule geldiği şeyi kendi zatına kalb ve tahvil eder", demelerine gelince: Bilmek lazım gelir ki maya ancak hamuru (kendine) kalb ederek onu hazma hazırlar, bu ise bir fesad ve bozulmadan ibaret bir şeydir. Maddelerde fesad kolay olup fiillerden ve unsurlardan (gelen) en basit (bir tesir) ile vâki olur. Halbuki iksirden maksat bir madeni kendisinden daha değerli ve daha üstün olan diğer bir maden haline dönüştürmektir. Bu ise tekvin ve salahtır ve tekvin fesaddan çok daha güçtür. Şu halde iksir, mayaya kıyas olunamaz.

Bu hususta işin aslı şudur: Hukemanın ve kimya üzerine konuşan Câbir b. Hayyan ve Mesleme b. Ahmed Macritî ve emsali zevatın iddia ettikleri gibi bu fen sahiden var bile olsa tabiî sanatlar cümlesinden değildir. Sınaî (ve teknik) bir hususla tahakkuk etmez. Kimyacıların bu fenden bahsetmeleri (fizikçilerin) tabiattan bahsetmeleri tarzında değildir. Onların bu vadideki sözleri, ancak sihirle ilgili hususlarda, ve sair harikulade şeylerdeki sözleri cinsindendir. Hallac ve benzeri zevattan zuhur eden fiiller kabilindendir. Mesleme b. Ahmed Macritî de *Kitabu'l-gaye*'de buna benzer şeyleri bahiskonusu etmiştir. Onun *Kitabu'r-rutbeti'l-hakîm* isimli eserinde bu fenne dair söyledikleri de bu tarz (efsunla alâkalı) sözlerdir. Câbir'in risâlalelerdeki sözleri de aynıdır. Onların buna dair bu tarzdaki sözleri herkesçe bilinmekte olduğundan onu şerh etme ihtiyacını duymuyoruz.

Velhasıl kimyacılara göre kimya, sanatların hükmünden hariç olan küllî maddeler (bir nüshada mevâlid, mahlukât) cinsinden bir şeydir. Binaenaleyn nasıl ki mevâlidden olan belli bir ağaçtan ve belli bir canlıdan, bunların yaratılmalarında tabiî ve mutad olan usûlün dışında olarak bir günde veya bir anda bir ağaç veya bir canlı tedbir olunamaz ve vücuda getirilemezse aynı biçimde de (meselâ bakır gibi bir) altın maddesinden bir günde veya bir ayda herhangi bir altın tedbir ve istihsâl olunamaz. Altın (istihsâlinin) mutad usûlü değişmez. Meğer ki tabiat âleminin ve sınaî faaliyetlerin ötesinden gelen (harikulade) bir inayetle ola. Keza kim sınaî bir yoldan kimya talep ederse, malını da emeğini de zayi etmiş olur. Onun için bu sınaî tedbire (ve muamele tarzına akim ve) *kısır tedbir* denilmiştir, (*sterile treatment*). Çünkü şayet buna nail olmak sahiden kabilse; bu, tabiatların (unsurların) ve sanatların ötesindeki (harikulade bir kuvvetle) vâki olur. Meselâ su üzerinde yürümek, hava üzerine basıp git-

mek, kesif cisimlerin içinden geçmek ve benzeri şeyler gibi ki bunlar evliyanın harikulade olan kerametleri kabilindendir. Veyahut da kuş ve benzeri şeylerin yaratılması gibi şeyler olur ki bunlar da enbiyanın mucizelerindendir. Allah Taâlâ, "Sen iznimle balçıktan kuş biçiminde bir şey yaratırsın, ona üfleyince iznimle kuş oluverir", buyurmuştur. (Maide, 5/110). İşte buna göre ona müyesser olmak (ve kimyevî mahiyette harikalara nail olmak), kendisine bu husus verilmiş olan şahsın haline göre farklılık gösterir. Nice kere olur ki bu (harikulade hal) salih bir şahsa (bir nebiye) bahşedilir ve o da bunu başkasına (meselâ bir veliye) ihsan eder ve bu berikinin yanında bir ariyet olarak bulunur. Nice kere de bu salih olmayan (tâli ve bedbaht) bir şahsa verilir ve o bunu (diğer birine) vermeye de mâlik olmaz. Onun için de ondan başkasının elinde gerçekleşmez. Bu nokta-i nazardan onun yapılması (kimyevî mahiyette bir harikanın izhar edilmesi) sihir kabilinden olur.

Artık açıkça ortaya çıkmıştır ki (kimyevî harikalar) ancak nefslerin tesirleriyle ve harikulade olarak ya bir mucize veya bir keramet veyahut da sihir olarak vâki olur. Bundan dolayı tüm hukemanın o konudaki sözleri lugaz (ve rumuz) kabilinden olmuştur. Bunların hakikatına ve mahiyetine sihir ilmi ummanına dalıp nefsin (büyü yoluyla) tabiat alemindeki tasarruflarına vakıf olandan başkası nüfuz edemez. (Lakin tabiattaki) harikulade hususlar tesbit edilemeyecek kadar çoktur ve bütün bunları elde etmeye hiçbir kimse kasd ve azın edemez.

"Ve Allah onların yaptıklarını ihata etmiştir" (Enfal, 8/49).

Söylemiş olduğumuz gibi ekseriya bu sanatın talep edilmesine ve meslek haline getirilmesine sevkeden âmil ziraat, ticaret ve sanat gibi maişet temin etmenin tabiî yollarında gösterilen acz ve zaaftır, onun tabiî olmayan bir şekilde istenmesidir. Âciz kişi geçimini, tabiî yollardan sağlamayı zor bulur. Kimya ve benzeri tabiî olmayan yollardan defaten çok miktarda mal elde etmeyi meram haline getirir. Bu fenne en fazla önem veren umran ehlinin fakir olanlarıdır. Hatta kimyanın imkânından ve imkânsızlığından bahseden filozoflar için de bu böyledir. Meselâ kimyanın imkânsızlığına inanan İbn Sina yüce bir makama sahip olan vezirlerden olduğundan mal ve servet sahibi bulunuyordu. Diğer taraftan kimyanın imkânına itikat eden Farabî maişet ve onun vasıtalarının asgarisini bile zor temin eden fakirlerden bulunuyordu. Kimya ile ilgili yollara ve onunla meşgul olmaya düşkün olan nefslerin nokta-ı nazarları için bu hal (yani yoksulluk ve ihtiyaç) açık bir töhmettir, (demek ki maddî ve iktisadî şartlar, filozoflar da dahil olmak üzere insan düşüncesine tesir etmekte, olmayacak şeyleri onlara mümkün şeyler olarak göstermek suretiyle hatalara düşmelerine yol açmaktadır)[36].

36 Eskiden kimya vasıtasıyla ve iksir denilen harika bir maddenin yardımı ile bakırın gümüş ve gümüşün de altın haline getirilebileceğine inanılır ve bu vadide bir alay hikâye nakledilirdi. Kimya şimdiki gibi müsbet bir ilim değil, sihirli ve esrarengiz bir ilimdi. Esasen bu husus bir ölçüde bütün ilimlerde mevcuttu. İbn Haldun, İbn Sina'nın kimyanın asılsızlığına dair ileri sürdüğü delillere ilaveten üç önemli delil daha ileri sürüyor:

a) Kimya hakkındaki karmaşık ve gayet fazla bilgilere bakarak bunlara istinaden bir ameliyenin imkânını reddediyor.

b) Altın ve gümüşün iktisadî ve ticarî maksadını dikkata alarak aynı sonuca ulaşıyor.

c) Tabiatın her şeyi en kısa yoldan ve en iyi şekilde hazırlayıp insanın istifadesine sunduğunu ve bu

XXXIII. Telifte itimat edilmesi icab eden maksatlar ve bunun dışında kalanların ilga edilmesi

Bilmek lazımdır ki insan nefsi, beşerî ilimlerin hazinesidir. Allah bu nefste ona malum düşünebilme kabiliyetini (fikri) kazandıran idrâki yaratmıştır. Sözü edilen ilimleri nefs için husule getiren işte bu fikirdir. Bu da evvela (fikrin) hakikatları ve mahiyetleri tasavvur etmesi, ikinci olarak da o hakikatların zatî arazlarını (avarız) tesbit veya bu arazları ondan nefyetmesi suretiyle olur. (Fikir kuvveti, önce mahiyetleri tasavvur eder, sonra bu mahiyetlerin müsbet veya menfi arazlarını tayin eder. Fikrin bunu tayin etmesi de) ya vasatsız (ve hadd-ı vasat olmadan) veya vasat sayesinde olur. Bu sayede fikir, ispat veya nefy, (kabul veya red) etmekle istediği maksatları istintaç eder. Bu muamelenin sonucunda bir şahsın zamirinde ilmî bir suret teşekkül edince, bilginin bu suretini diğerlerine beyan etmek kaçınılmaz olur. Bu beyan da ya talim şeklinde olur veya fikirleri tashih edip cilalamak için tartışma şeklinde olur[37].

Sözü edilen (düşünüleni başkasına açıklama şeklindeki) beyan ancak ibare ile olur. İbare ise teleffuz edilen belli lafızlardan mürekkep kelâmdan (sözden) ibarettir. Allah bu lafızları harflerden mürekkep olarak lisan uzvunda yaratmıştır. Harfler de, dil ve küçük dil adelesi ile takti' edilmiş sesler mahiyetindeki keyfiyetlerden ibaret

yolu kısaltmanın mümkün olmadığını ileri sürüyor. Sadece nefsin tesiri ve ruh gücüyle harikulade bir şekilde maddenin temel özelliğini değiştirmenin kabil olduğunu bunun da ya mucize veya keramet veyahut da sihir yoluyla olabileceğini kabul ediyor. Kimyaya ve iksire inanmanın ve bu inancı yaşatmanın, iktisadî ve maddî şartlara ve vasata bağlı olduğunu söyleyerek, hurafelerin ve bâtıl itikadların köküne ve kaynağına dikkat çekmesi gayet önemlidir. İmam Ebu Yusuf'un şöyle dediği rivayet edilir: Nücûm ilmi ile meşgul olan meşum olur. Kelamla dini öğrenmek isteyen zındık olur, kimya ile zengin olmak isteyen iflas eder.

Alemde ol ki eyleye davâ-ı kîmîyâ
Divâne ol değil de bu dünyada kim yâ?

Düşmüş kimi tecessüs-i kibrît-i ahmere
Olmuş kimine mûcib-i iflâs kimya
Ziya Paşa

Kimyacılar altına şems, gümüşe kamer, kalaya zühre, civaya utarid, bakıra merih, tunca müşteri, kurşuna zühal adını verirler.

Kimyacılara ait diğer bazı ıstılahlardan da bahsedilmiştir:

Akakir: Kimyada kullanılan kökler vs. sıbağ ve boya: İspirto ve Lokman ruhu içinde hal olmuş renkli madde, Amel: Kimya işi ve iksir, Tedbir: Muamele ve müstahzar, Hacer: İksir istihsali için kullanılan ham madde, Ruh: İksir, Cesed ve beden: İksir ilave edilerek kıymetli maden elde edilen madde, Hal: Tahlil, Akd: Terkip etmek ve ateş üzerinde iksir ilave etmek, Tas'îd: İmbikten geçirip buhar haline getirmek, Taktir: İmbikten geçirip damıtmak, Tecfîf: Güneşte kurutmak, Teklîs: Yumuşak madeni dondurup katılaştırmak, Teşnif: Bir madenin suyunu emmek ve almak, Taklib: Bir madenin mahiyetini ve esas hususiyetini değiştirip başka bir maden haline getirmek, Tenkiye: Bir madeni temizleyip işe yaramayan kısımlarını atmak, Taltif: Latifleştirmek ve inceltmek, Taktî': Parçalamak ve kesmek, Tafsil: Ayırmak, Gurûh-ı ehl-i kaf: Kimyagerler.

37 Bu bölüm A.V. Vâfî neşri hariç *Mukaddime*'nin Beyrut ve Mısır'da neşredilen hiçbir baskısında ve Z.K. Ugan tercümesinde yoktur. *Mukaddime*'nin Paris baskısında ve Cevdet Paşa tercümesinde vardır, bk. Bursa yazması, vr., 208 a.

olup konuşanların zihinlerindeki düşünceler (suver-i ilmiye) hitapları sırasında bu sayede de yekdiğerine ayan beyan olur. Zamirlerde (zihinlerde) olanları beyanın (ve muhaberenin) ilk mertebesi budur. Her ne kadar bunların büyük ve en şerefli bir bölümünü bilgiler teşkil etmekte ise de, aslında bunlar umumiyet üzere ister haber ister inşa (cümleleri) olsun zamire derç olunmuş bulunan her şeye şâmildir.

Sözü edilen beyanın (ve muhaberenin) birinci mertebesinden sonra ikinci mertebesi gelir. Bu mertebe sayesinde zamirde olan şey, perde ardında bulunan veya şahsı itibariyle gaip ve uzak olan veyahut ilerde gelecek olan, çağdaşımız olmayan ve kendisiyle görüşülmeyen kimselere iletilir. Beyanın (*communication*) bu nevi kitabete inhisar eder. Kitabet elle yapılan bir takım nakışlardan (*rukûm, figures*) ibaret olup bu nakışların şekilleri ve suretleri tevazu (anlaşma, *convention*) yoluyla harf be-harf, kelime be-kelime belli lafızlara delâlet eder. Bu suretle bu mertebede, zamirde olanı beyan etmek telaffuz edilen kelâm vasıtasıyla olmuştur. İşte bundan dolayı kitabet, beyanın ikinci mertebesi ve onun iki kısmından biri olmuştur. Bu beyan zamirlerde olan ilimlerin ve marifetlerin en şerefli olanlarına delâlet eder. Ulema, zamirlerinde (ve zihinlerinde) hasıl olan bu nevi bilgileri kitabet yoluyla sayfaların içine tevdi etme hususuna önem verirler. Böylece zihinlerinde hasıl olan bilgilerin faydası gaiplere ve daha sonraki zamanlarda yaşayan şahıslara da malum olur. İşte bunlar *müellif*lerdir. Çeşitli insan cemiyetlerinde ve beşerî âlemlerde bir çok *telifat* vardır. Bunlar muhtelif nesiller ve asırlar içinde nakledilegelmişlerdir. Bu telifler şeriatların, mezheplerin (teşkilatların), milletlere ve hanedanlıklara ait tarihlerin muhtelif oluşlarına göre farklılık gösterir. Felsefî ilimlerde ise farklılık yoktur. Çünkü bu çeşit ilimler cismanîsi –ruhanîsi felekîsi– unsurîsi, mücerredî maddesi ile bütün mevcudatın olduğu gibi tasavvur edilmesi yönünden fikrî tabiatın icabı olarak ancak bir tek tarzda vücuda gelirler. Bundan dolayı felsefî ilimler (ana hatları ve umumî esasları itibariyle) farklılık göstermezler. İhtilaf ancak ümmetlerin muhtelif oluşu sebebiyle şer'î ilimlerde ve dış yüzü itibariyle muhtelif olduğundan dolayı da tarihî haberlerde vâki olur.

Kitabet, isimleri ve şekilleri itibariyle insanların kullandıkları ıstılahlara bağlı olarak farklılık gösterir. Kitabetin bu farklı şekillerine *kalem* ve *hatt* (*pen script*) ismi verilmektedir. *Müsned* ismi verilen *Himyerî hat* (alfabe) bunlardan biridir. Himyerlilerin ve eski Yemen sâkinlerinin kitabeti (*writing*) budur. Ve bu, Mudar'dan olan sonraki Arapların kitabetine muhaliftir. Nitekim (Himyerlilerin bu yazıyla yazdıkları, lugatları da) onların lugatlarına muhaliftir. Her nekadar hepsi de Arap iseler de lisan ve ibare itibariyle onların melekeleri bunların melekelerinden başkadır. Bunlardan herbirinin ibarelerine istinaden tesbit edilmiş bir takım küllî kaideleri vardır ki öbürlerinkinden ayrıdır. İbarelerdeki (*linguistic*) melekelerden (*habits*) anlamayanlar, nice kereler bu hususta, (Himyer lisanı ile diğer Arapların lisanları konusunda) hataya düşerler.

Diğer bir hat *Süryanî yazısı*dır. Nebatların ve Keldanîlerin kitabeti budur. Bazı cahiller, eskiliğinden ötürü tabiî hat budur, zira Süryanîler milletlerin en eski (bir nüshada en muktedir) olanıdır, zannetmişlerdir. Bu ise bir kuruntu ve avamî bir ka-

naattan ibarettir. Çünkü tüm ihtiyarî fiiller içinde tabiî olan hiçbir şey yoktur. O, ancak eskiden beri sürüp gelmiş üzerinde mümareseler yapılmış, nihayet köklü bir meleke halini almış ve bu yüzden de onu müşahede edenler tabiî sanmışlardır. Nitekim bir sürü avanağın Arap lugati hakkındaki görüşü de budur. Bunlar Araplar tabiî olarak irâb yapar, (maksatlarını nahiv kaidelerine uygun olarak ifade ve izhar eder) tabii olarak (fasih) konuşurlar, derler ama bu kuruntudan başka bir şey değildir.

Diğer bir hat *İbranî yazısı*dır. Bu, İsrailoğullarından Âbir (Eber) b. Salih'in (Shelah) oğullarının ve diğerlerinin kitabetidir.

Bir diğer hat Rumlardan (Romalılardan) Latinlerin hattı olan *Lâtin yazısı* (alfabesi)dir: Bunların kendilerine has lisanları da mevcuttur.

Her milletin, kitabet hususunda kendisine nisbet olunan hususî bir ıstılahı ve usûlü vardır. Türk, Frenk, Hind ve diğer kavimlerde olduğu gibi. Ancak bunlardan sadece üç tanesine ehemmiyet verilmiştir. Bunlardan birinci Süryanîdir. Buna, bahsettiğimiz gibi eski olduğu için ehemmiyet verilmiştir. İkincisi Arabça –ve İbranice– dir. Bunlara önem verilmesi Kur'an ve Tevrat'ın bunların hatlarıyla yazılmış ve lisanlarıyla nazil olmasındandır. Bu iki hat Kur'an ve Tevrat'ın ibaresini (ve metnini) beyan etmiştir. Onun için ilk önce bunların nazımlarına ehemmiyet verilmiş, sözü edilen Rabbanî kelâmdan mükellefiyetlere esas teşkil eden şer'î ahkâm anlaşılsın diye bahiskonusu lugatin (ve Arap dilinin) ibare ve lafızları o lugatin üslubu üzere muntazam kaideler halinde geniş bir şekilde ortaya konmuştur.

Üçüncü hat olan Latinceye gelince: Latin lisanını kullanan Romalılar bu eserin baş tarafında da temas edildiği gibi baştan sona kadar Tevrat'a dayanan Hıristiyanlık dinini kabul edince, Tevrat'ı ve Benu İsrail Peygamberlerinin kitaplarını, ihtiyaç duydukları dinî hükümleri en kolay bir tarzda iktibas edebilmek için kendi lisanlarına tercüme ettiler. Bundan dolayı Latinler kendi lugatlarına ve kitabetlerine başkalarından daha ziyade ehemmiyet verir oldular. (Millî ve kavmî alfabeleri mukaddes kitaplar ve metinler geliştirmiştir).

Diğer hatlara gelince: Bunlara önem verilmemiş, ancak herbir kavim, kendi ıstılahına (ve yazı geleneğine) göre bir hatta sahip olmuştur.

Ulema telifte dikkata alınması gereken maksatların adedini yedi olarak tesbit etmişler ve bunlara itimat edip diğerlerine itibar etmemek icab eder, demişlerdir.

Birincisi: Bir ilmin mevzuunu ortaya koymak, bablarını ve fasıllarını tertip etmek, meselelerini tetebbu etmek veya bir takım mesele ve bahisleri ortaya koymaktır ki muhakkik bir âlim bunlarla karşılaşmış (bunları keşfetmiş) ve bunlara dair olan fayda umumi olsun diye onları başkalarına da ulaştırmaya heveslenmiş, o yüzden belki sonradan gelenler bu faydaya vakıf olurlar diye onu kitap sayfalarının arasına tevdi etmiştir. Nitekim fıkıh usûlünde bu hal vâki olmuştur. İlk önce Şafiî lafzî olan şer'î delillerden bahsederek bunları telhis etmiş, sonra gelen Hanefîler kıyasın meselelerini ortaya koyarak bunları mükemmelleştirmişler ve kendilerinden sonra gelenler de sürekli olarak bundan faydalanmışlardır.

İkincisi: (Araştırıcı bir âlim) önceki âlimlerin sözlerine, teliflerine vâkıf olur. Bunların anlaşılmalarını muğlak olarak bulur. Bunları anlama hususunda Allah ken-

disine bir zihin açıklığı verir. Belki bu hususlar başkalarına da muğlak ve anlaşılmaz gelir diye diğeri için onları beyan etmeye heves eder. Tâ ki fayda buna müstahak olana vasıl olsun. Aklî ve naklî (ilimlere dair olan) kitapların (şerhlerle ve tefsirlerle) beyanı için tutulan yol budur ve bu (eser vermede) şerefli bir sahadır.

Üçüncüsü: Sonradan gelen bir âlim, ifadesi itibariyle her tarafa nam salan ve fazileti cihetinden ünlü olan evvelki âlimlerden birinin sözleri arasında bir hataya ve galata rastlar. Hiçbir şüpheye yer vermeyen apaçık bir burhana dayanarak bunun hata olduğunu kesinlikle tevsik ve ispat eder. Sonra bu hususu kendinden sonrakilere de ulaştırmak arzusunda bulunur. (Bu maksatla istidrâk tenkit ve tashih gayesiyle eser yazar). Çünkü önceki telifin çağlar boyu her tarafa yayılmış olmasından müellifin şöhreti ve halkın onun bilgilerine güvenmeleri sebebiyle sözü edilen galatın ve hatanın silinmesi ve sökülüp atılması mümkün olmaz. Bu yüzden sonraki müellif, bu hataları sonradan gelen araştırıcılar onlarla ilgili izahata vakıf olsunlar diye kitaba tevdi eder.

Dördüncüsü: Konusunun kısımlara ayrılması itibariyle bir fennin bir takım meseleleri ve fasılları eksik olabilir. Buna muttali olan âlim, o fendeki sözü edilen eksik meseleleri tamamlamak ister. Meselelerinin ve fasıllarının ikmal edilmesiyle o fen tamamiyet kazanır. Onun için artık bu fende kayda değer eksik bir şey kalmamış olur (Tekmile, haşiye, ta'lik, zeyller).

Beşincisi: (Bir telifteki) ilmin meseleleri, bablar itibariyle tertibsiz ve intizamsız bir halde bulunur. Buna vâkıf olan bir âlim, o meseleleri tertip ve tanzim eder. Her meseleyi ait olduğu bölüme yerleştirmek ister. Nitekim Sahnûn'un, İbn Kasım'dan rivayet ettiği (İmam Mâlik'e ait) *el-Müdevvene* ile Utbî'nin, İmam Mâlik'in ashabından rivayet ettiği *el-Utbiye*'de bu durum vâki olmuştur. Çünkü bu eserlerde fıkhın muhtelif bablarına ait olan bir çok mesele, ait oldukları bablardan başka yerlerde bahiskonusu edilmişlerdir. Bundan dolayı *el Müdevvene*'yi İbn Ebu Zeyd tehzib ve tertip etmiş, fakat *el-Utbiye* tertip edilmeden olduğu gibi kalmıştır. O yüzden *el-Utbiye*'de her babta bir takım meseleler görmekteyiz ki bunlar ait oldukları esas bablardan başka yerlerde bahiskonusu edilmişlerdir. Ulema, İbn Ebu Zeyd'in ve ondan sonra da Berdâî'nin *el-Müdevvene* üzerindeki tertip ve tanzim mahiyetindeki çalışmaları ile iktifa edip *el-Utbiye*'den müstağni kalmışlardır (tehzib ve tenkih).

Altıncısı: Bir ilme ait meselelerin diğer ilimlere ait bablarda dağınık bir halde bulunması ve fazilet sahibi âlimlerden birinin sözü edilen fennin mevzuunu ve (dağınık halde bulunan) meselelerinin derlenmesi lüzumunu fark etmesi üzerine buna girişmesidir. Bu sayede (yeni) bir fen ortaya çıkmış olur. Araştırıcı, bu ilmi düzenleyerek insanların üzerinde düşündükleri ve uğraştıkları ilimlerin arasına ve sırasına kor. Nitekim beyan ilminde bu hal vâki olmuştur Şöyle ki: Abdulkahir Cürcanî ve Ebu Yakub Yusuf Sekkânî bu fennin meselelerini nahiv kitaplarında dağınık bir halde bulmuşlardı. Diğer taraftan Câhız, *el-Beyan ve't-tebyîn* isimli eserinde bunlardan bir çok meseleler derlemiş, ulema da buna dikkat edince, hem sözü edilen ilmin mevzuunu hem de öbür ilimlerden müstakil olduğunu farketmişti. Bunun üzerine bu fenne dair (beyan ve belagat âlimleri tarafından) meşhur eserler yazılmış ve bunlar be-

yan ilminin ana kaynakları haline gelmiştir. Sonraki âlimler bu eserleri tetkik ederek önceki âlimlerin hepsini geride bırakacak derece ileriye götürmüşlerdi.

Yedincisi: Fenlerin ana kaynaklarından olan bir telifin fazla uzun ve usandıracak kadar geniş olmasıdır. Âlim, muhtasar ve veciz bir şekilde bu türlü eserleri telhis eder. Şayet varsa tekerrürleri çıkarır. İlk müellifin maksadına halel getirmemek için var olması zaruri olan ifadeleri hazfetmekten sakınır.

Bir telifte, dayanılması ve dikkata alınması icab eden maksatların tamamı bunlardır. Bunun dışında kalanların yapılmasına ise esasen ihtiyaç yoktur. Aynı zamanda bu, mütefekkirler nazarında tutulması lazım gelen caddeden sapmaktır. Meselâ evvelki âlimlerden biri tarafından telif edilen bir eseri lafızları tebdil, önce geleni sona alma veya bunun tersini yapma suretiyle bir takım karıştırmalar ve sahtekârlıklarla intihal suretiyle kendine nisbet etmek veya fende ihtiyaç duyulan ibareleri metinden çıkarmak veya ihtiyaç duyulmayan bir takım ifadeleri metine sokuşturmak veya doğruyu yanlışla değiştirmek veya herhangi bir fayda temin etmeyen manasız şeyler eklemek böyledir. Bütün bunlar cehaletin ve arsızlığın eseridir.

Bundan dolayıdır ki sözkonusu maksatları sayıp sonuna geldiği zaman Aristo; "Bundan mâdası fazlalık veya açgözlülüktür" demiş, bununla cehaleti ve arsızlığı kasdetmiştir. Aklı başında bir kimsenin yapmaması ve tutmaması lazım gelen bu çeşit işlerden Allah'a sığınırız.

"Ve en doğru olana ileten Allah'tır" (Nahl, 17/9).

XXXIV. İlimlere dair teliflerin çok olması, ilmin tahsil edilmesine engel olur

Bilmek gerekir ki ilim tahsil etme ve ilmin gayesine, tözüne ve ulaştığı son noktaya) vâkıf olma hususunda insanlar için zararlı olan şeylerden biri de telifatın çokluğu, talimdeki ıstılahların, (teknik terimlerin) muhtelif ve (o eserlerin telifinde takip edilen usûlün ve) tarîkin müteaddit oluşu, sonra da bütün bunların (hafızada) hazır halde bulundurma hususunun ilim tahsil edenlerden ve talebelerden istenmesi ve ancak bu durumda bulunanlar için tahsil mansıbının kabul edilmesidir.

İmdi bu durum karşısında talebe bunların (telifatın) tümünü veya ekserisini ezberlemeye ve tariklerine (usûl ve metodlarına, *school system*) riayet etmeye ihtiyaç duyar. Ama her işi bırakıp bütün zamanını bir tek sanata dair yazılan eserleri bellemeye verse, yine de ömrü buna yetmez. İster istemez eksiklik vâki olur, ilim mertebesinin gerisinde kalır.

Bu hususta bir misâl olmak üzere, Mâlikî mezhebi fıkhının hali *Kitabu'l-müdevvene* ve onun üzerine yazılan fıkhî şerhlerle temsil edilebilir. Meselâ İbn Yunus'un, Lahmî'nin ve İbn Beşir'in kitapları, *et-Tenbihât*, *el-Mukaddemât* (Müdevvene ile ilgili notlar ve girişler), *Uhtu'l-müdevvene*, *el-Utbiye* ve onun üzerine (İbn Rüşd tarafından yazılan) *el-Beyan ve't-tahsil*. Keza İbn Hâcib'in eseri ve onun üzerine yazılanlar böyledir. Sonra talebe (Mâlikî mezhebiyle ilgili olan) Kayravan tarîkini ve usûlünü, Kurtuba, Bağdat ve Mısır (daki Mâlikî tariklerinden ve) usûlden ve onlardan mü-

teahhir olanların tariklerinden (mütekaddim olanlarını) ayırdetmeye, (hem Kayravan, Kurtuba, Bağdat ve Mısır Mâlikî fıkhı tarîklerini birbirinden, hem de bunlardan muahhar olanlarını mukaddem olanlarından temyize) ve bütün bunları ihata etmeye ihtiyaç duyar. Ancak bu durumda olan bir kimsenin fetva mansıbına ehil olduğu teslim ve kabul edilir. Halbuki bütün bunlar, (çok sayıdaki telifat ve onların müteaddit tarikleri) mükerrer şeylerdir. Hepsinin mânası bir ve aynıdır. Hal bu iken yine de bir talebe bütün bunları (hafızasında) hazır bulundurmak ve yekdiğerinden ayırdetmek zorundadır. Ömür ise sadece bunlardan birini tahsil yolunda tükenir gider.

Şayet talebelere ders okutan muallimler sadece mezheple ilgili meselelerle iktifa etmiş (telifatı ve tarîklerini bir yana bırakarak sadece mezhebin ahkâmını belletmekle yetinmiş) olsalardı iş bundan çok daha az zahmetli olur, talim ise basit ve tahsili rahat bir halde bulunurdu. Lakin bu devası bulunmayan bir dert (ve ilacı almayan bir illet)dir. Çünkü âdetler (ve itiyatlar) bu noktada karar kılmış, o yüzden de bu husus ne nakli ne de tahvili mümkün olmayan bir tabiat haline gelmiştir.

Bu durumun diğer bir örneği Arabiyet ilimlerine (filolojiye) dair olan Sîbeveyh'in *el-Kitab*'ı ile bunun üzerine yazılanların tümü, o hususta Basralıların (Basriyyun), Kûfelilerin, Bağdatlıların, bunlardan sonra Endülüslülerin tarikleri mukaddem olan ve muahhar gelen (filolojisi)lerin usûlleridir. İbn Hâcib, İbn Mâlik ve bu hususa dair yazılanların tümü buna misâl teşkil eder. Bir talebe bütün bunlarla nasıl mükellef tutulur ki, insan ömrü buna yetmez, çok az sayıdaki istisnalar dışında bunun son noktasına varmayı hiç bir kimse göze alamaz. Bu istisnalardan olmak üzere çağımızda Mağrib'te sanatının ehlinden olan ve İbn Hişam diye anılan bir Mısırlı zatın telifi bize vasıl oldu. O en son noktasına varıncaya kadar bu sanattaki melekeye tam olarak hakim olmuştur. Bu durum Sîbeveyh, İbn Cinnî ve o ayarda olanlardan başkası için hasıl olmamıştır. İbn Hişâm'ın bu hususta melekesi muazzam, bu fennin esaslarını ve teferruatını ihatası mükemmel ve o sahadaki tasarrufu fevkalâdedir. Bu durum göstermektedir ki fazilet mütekaddimîne ve eski âlimlere inhisar etmemektedir. Bahsetmiş olduğumuz usûllerin, tarîklerin ve telifatın müteaddit oluşundan ileri gelen çok miktardaki engellere rağmen durum budur. Çünkü "Bu Allah'ın bir lütfü olup onu dilediğine ihsan eder" (Maide, 5/59). Ama bu, varlığına çok ender rastlanan bir şeydir. Yoksa zahir hale nazaran bir talebe ömrünü bunların tümüne sarf etse, meselâ müteaddit âletlerden ve vesilelerden sadece bir tanesi olan Arabiyet ilmini tahsil etmeye bile kafi gelmez. Bu durum karşısında (âlet ilimlerinden hasıl olan bir) semere olan asıl maksadı nasıl elde edecektir? Lakin (bu cihet bir kıyas meselesi değildir. Çünkü) Allah dilediğini (dilediği maksada ve dereceye) iletir. (Müddesir, 74/34)[38].

38 İbn Haldun'un "ilimlere dair olan müellefatın çokluğu, onların tahsilini engeller" şeklinde veciz ve beliğ bir şekilde ifade ettiği esas, İslâmdaki ilim geleneği, eğitim ve öğretim tarihi bakımından son derece önemlidir. İslâm zekâsının nasıl boş ve lüzumsuz yerlerde tüketildiğini göstermesi bakımından da gerçekten ibret vericidir. Verdiği misâl kendi muhitiyle alâkalıdır. İmam Mâlik'in *el-Müdevvene*'si, eserin senedi ve rivayet şekli de dikkate alınarak dört usûlde okutulmakta idi: Kurtuba tarîki (tarzı ve usûlü), Kayravan tarîki, Mısır tarîki, Bağdad tarîki. Sonra bu dört tarzdan herbirinin bir mutekaddimîne bir de müteahhirîne ait tedris usûlü vardır. Bir de bu esere dair yazılan çeşitli şerh,

XXXV. İlimlere dair yazılan eserlerin çok muhtasar olmaları, talimi (ve tedris usûlünü) ihlal eder

Müteahhirînden bir çokları ilimlerde, tarîkleri ve muhtevayı (*methods, contents*) ihtisar (*brief*) cihetine gitmişler, bu hususa düşkünlük göstermişler ve (ilmin usûl ve muhtevasından fihrist mahiyetinde) her ilme dair muhtasar bir bernâmec (program) tedvin etmişlerdir. (Bir eserin umumi planına ve biraz mufassal bir fihriste benzeyen) bu programlar, lafızların ihtisarı ve bir fenne dair olan çok miktardaki mânaların az

haşiye, talik ve izahların okunması mecburiyeti var. Bu durum, lüzumlu bilgileri de girift ve muğlak hale getirerek öğrenilmesini zorlaştırmakta, öğrenilmesinden sonra da uzun süre zihinde kalmalarını engellemektedir. Bu suretle en fazla 3-5 senede elde edilecek bilgiler 15-20 sene içinde bile zor tahsil edilebilmekte, tahsil için bu kadar fazla zaman ayıran bir talebe neticede hiçbir şey bilmeyen cahil biri haline düşmektedir. Çünkü yanlış bir usûl takip edilerek, belli bir süre isteyen bilgilerin bu sürenin iki üç misli bir müddet zarfında öğrenilmeye kalkışması bu ilimlerin tahsilini büsbütün zorlaştırmakta ve fiilen imkânsızlaştırmaktadır. Zira takip edilen usûl ve tutulan yol yanlış olunca atılan her adım ve harcanan her gün talebeyi maksadına yaklaştırmamakta, tersine hedefinden daha da uzaklaştırmaktadır. Hanefî fıkhındaki zâhiru'r-rivaye, nâdiru'r-rivaye, rakkıyât, keysaniyât, cürcaniyât, haruniyyat, hiyel, meharic şeklindeki rivayet ve mevsukiyet derecesine göre yapılan tasnifler sahih-esah, racih - mercuh ve müftâbih kaviller, Şeyheyn, Tarafeyn, İmameyn, İmam-Azam, Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'den gelen 'kavil ve reyler, bunlarla ilgili rucû' hâdiseleri aynı karışık ve içinden, çıkılmaz durumu sergilemekte, fıkhın kaideleşmesine ve herkes tarafından rahatlıkla öğrenilmesine imkân verecek şekilde umumi ve küllî esaslar haline gelmesine fırsat vermemekte, kelimenin tam manasıyla tahsil çağındaki bir talebeyi sonu gelmeyen bir yığın düzensiz meselelerle çok miktardaki tekrarlarla, hatta mutevâzi ve mütenakıs sözlerle karşı karşıya getirmektedir. Teferruat ve tafsilat içinde 'boğulan talebelerin hukuki gerçeği bulmaları imkânsızlaştığından, çoğu zaman kitabî bilgileri bir tarafa bırakarak ya vicdanî kanaatlarına veya tecrübe ve müşahedelerine göre fetva verdikten sonra fıkıh kitaplarından bunları teyid eden kaviller ve reyler arama işine girişmektedirler. Fıkıhta bu ilmin, zaman zaman yeniden tenkih, tehzib, tertib ve tanzim edilmesi hâdisesine rastlanmadığından bu durum kaçınılmaz olmaktadır.

Aslında bütün İslâmî ilimlerde bu usulsüzlük ve karışıklık mevcuttur. İslâmî ilimlerde teferruat kabilinden olan meseller, bir takım umumi kaideler etrafında düzenli ve sıhhatli bir şekilde kümelenmiş ve toplanmış, çok miktardaki tafsilat niteliğindeki meselelerin ortak vasıfları tesbit edilmiş değildir. Tam tersine her mesele bir kaide, her teferruat bir esas, her türlü tâli malumat bir ana bilgi haline getirilmiştir. İslamî ilimlerin sürekli bir inkişaf ve tekâmül çizgisi takip edememiş olmalarının sebebi budur. Bu durumun istisnalarına ilk zamanlarda çok, son zamanlarda nadir rastlanmıştır. İbn Haldun'un bu durumu onulmaz bir yara olarak tavsif etmesi gerçekten güzel bir teşhistir. Yazık ki bu yara İslâmî ilimlerin yıkılışına amil olan hususlardan biri olduğu halde kimse bu ikaza kulak vermemiş ve böylece ulûm-ı İslâmiye meselecilik ve teferruatçılık (*kazuistik*) girdabında boğulup gitmiştir.

Çok erken bir zamanda İslâm muhitinde eslaf ve ecdada karşı aşırı bir saygı beslenmiş, zaman zaman bu aşırılık onların şahsiyetlerini, ilimlerini, reylerini ve ictihadlarını kudsîleştirme, onlara bağlılığı ibadet sayma ve dinî bir vecibe, telakki etme raddesine de ulaşmış, son asırlarda ise bu zihniyet büsbütün umumileşmiştir. Bu telakkiye göre fıkıhta Ebu Hanife, kelâmda Eş'arî, hadiste Buharî tefsirde Taberî, nahivde Sîbeveyh, tasavvufta Gazalî... vs. gibi şahsiyetlerin yetişmesi mümkün değildir. Yeni yetişen alimler onları aşmak bir yana, onların seviyesine katiyen gelemezler. Hatta topuklarına bile ulaşamazlar. Allah bu büyük şahsiyetleri sadece bir kereye mahsus olmak üzere İslâm ümmetine lutfetmiştir. İbn Haldun, Sibeveyh gibi bir zat olan İbn Hişam'ın kendi çağında yetişmiş olmasını, hem de bunca çirkin ve çirkef engellere rağmen ehliyetini ve liyakatını ispat etmiş olmasını örnek vererek bu görüşe karşı çıkıyor.

miktardaki lafızlara doldurulması yoluyla ilmin bütün meselelerini ve delillerini ihtiva etmektedir. Bu durum ise hem (bir eserde bulunması gereken) belagatı ihlâl etmiş, hem de anlamayı güçleştirmiştir.

Ulema nice kere tefsir ve izah maksadıyla muhtelif fenlere dair yazılan uzun ana eserlere, (temel kaynaklara ve mutavvelâta) yönelerek ezberlenmeye de müsait olmalarını temin için onları ihtisar etmişlerdir. Nitekim İbn Hâcib fıkıhta ve usûl-i fıkıhta, İbn Melek Arabiyette, Hunecî mantıkta ve benzerleri bu yolu tutmuşlardır. Bu ise talim (*instruction*)de bir fesaddır. Bu usûlde, tahsili ihlâl etmek vardır. Bunun sebebi de şudur: Bir ilmin nihayetinde bellenmesi gereken meseleleri henüz onları kabule müstaid ve hazırlıklı olmayan bir talebenin önüne sürerek onu (daha hidayette) şaşırtmak (ve karmakarışık şeylerle yüzyüze getirmek) hususiyeti bu usûlde mevcuttur. Bu ise ilerde de görüleceği gibi fena bir talim usûlünden başka bir şey değildir.

Bununla beraber bu usûlde bir de şu var: Anlaşılması zor muhtasar lafızların ve ibarelerin tetebbu edilmesi talebeyi çok meşguliyete sokar. Bu da çok miktardaki mânalar, sözü edilen muhtasar ibarelerde üstüste yığılmış olduklarından ve bunlar arasından meseleleri çıkarmanın güçlüğünden ileri gelmektedir.

Bununla beraber bu usûlde bir de şu var: Belli bir takım mânaların üst üste yığılmış olmaları sebebiyle anlaşılması zor muhtasar ibarelerin tetebbu edilmeleri ve bunlar arasında (istenen) meselelerin bulunup çıkarılması güçlüğü talebeyi çok meşgul eder. Çünkü bu durum sebebiyle muhtasaratın (*brief handbooks*, anlama itibariyle) çok zor ve gayet müşkül oldukları görülmektedir. Bu yüzden o çeşit meseleleri anlama uğrunda harcanan kıymetli zaman epeyce yekun tutar.

Bütün bunlardan sonra bir de şu var: Sözü edilen muhtasar eserlerin talim ve tedrisinden hasıl olan meleke (*habit*) doğru dürüst gerçekleşse ve (unutma ve karıştırma kabilinden bir afet ve) musibet de onu peşinden kovalamasa, yine de bu meleke geniş ve uzun olan mevzuattan (mutavvelâtdan) hasıl olan melekeye nazaran eksik olur. Çünkü mutevvelâtta tam bir melekenin husulünü sağlayan tekrarlara ve itâleye (uzatmalara) bol bol rastlanmaktadır. Bu tekrarlardan (*repetition*) ne kadar uzak kalınırsa, tekrarın az oluşu sebebiyle melekeden de o kadar uzak kalınmış olur. Nitekim sözü edilen muhtasar mevzuattaki durum budur. İmdi muteahhirîn (den olan ulema ve müellifler muhtasarat vasıtasıyla) talebelere (ilimleri ve dersleri) kolay ezberletme maksadını gütmüşler ama faydalı melekeler tahsil etme ve bunu zihne iyice yerleştirme cihetine giden yollarına sed çekip onları zorlukla karşı karşıya getirmişlerdir[39].

39 Burada 34. faslın aksi ve zıddı olan bir durum vardır. Orada fazla lüzumsuz, karışık ve abes tekrarlardan ve uzunluklardan şikâyetçi olan İbn Haldun, burada maksadı ihlal, mânayı ifsâd eden, meramın anlaşılmasını ve meselenin kavranmasını zorlaştıran ihtisar ve telhislerden yakınmaktadır. Gerçekten de müteahhirîn, talebeler kolay ezberlesinler diye yüzlerce sayfada anlatılması gereken ilmî konuları üç-beş sayfa içinde çok kısa şekilde anlatmışlar, böylece eserden çok eserin fihristine benzeyen, lugazı ve muammayı andıran bir takım risaleler yazmışlar, sonra da bunları kendileri bile anlamadıkları için bizzat şerh etmek zaruretini hissetmişlerdir. Meselâ Molla Hüsrev fıkıh usûlüne dair *el-Mirkat* adıyla muhtasar bir eser yazmış, sonra bir şey anlaşılmadığını görünce de bunu *el-Mir'at*

"Allah kimi hidayete erdirirse, hiç bir kimse onu dalâlete düşüremez. Kimi de dalâlete düşürürse, hiç bir kimse onu hidayete erdiremez" (Zümer, 39/37).

XXXVI. Talim ve takrir usûlü itibariyle ilimlerde takip edilmesi doğru olan tarz

Bilmek gerekir ki, talebelere ilimlerin telkini, ancak azar azar ve peyderpey şeklindeki bir tedriciliğe dayanması halinde faydalı ve tesirli olur. Hoca ilk önce fennin bir bölümünden, bu bölümün esasları olan meseleleri talebeye anlatır. Bu meseleleri kısa ve özet bir açıklama yoluyla onun zihnine yaklaştırır. Bu hususta talebenin düşünme kuvvetini ve kendisine anlatılan hususları kabul (ve hazm) etme istidadını gözönünde bulundurur. Talebeyi böyle böyle fennin nihayetine kadar götürür. İşte o vakit bahis-konusu ilimde talebe için bir meleke husule gelir. Ancak bu cüz'î ve zayıf bir meleke olup gayesi de talebeyi fenni anlamaya ve meselelerini (kavramaya ve) tahsil etmeye hazırlamaktır.

Sonra hoca ikinci kere talebeyi o fenne döndürür. Bu maksatla onu telkin itibariyle sözü edilen mertebeden daha yüksek olan diğer bir mertebeye ve seviyeye yükseltir. Meseleleri tam olarak şerh ve izah ederek özetleme ve kısa kesme hududunu aşar. Bu sahada (ve seviyede) olan ihtilafları ve bunun sebeplerini kendisine açar. Böyle böyle onu fennin nihayetine kadar götürür. İşte o vakit talebenin melekesi iyileşmiş olur.

Sonra epeyce yetişmiş olan talebeyi hocası tekrar fenne döndürür. Müşkil, müphem ve muğlak olan her şeyi ona izalı eder. Kapalı ve kilitli olan şeyleri kendisine açar. Anlamadığı bir şey bırakmaz. Böylece konunun esrarına ve künhüne vakıf olan talebe o fenle ilgili melekeye hakkıyla hakim bulunduğu halde bu fenden halas olur.

Faydalı ve tesirli talim tarzı işte bundan ibarettir. Görüldüğü gibi bu ancak üç tekrarla hasıl olabilmektedir. Bu, bazı talebelere fıtratlarına ve istidadlarına bağlı olarak daha az tekrarla hasıl olabilir.

İçinde yaşadığımız şu çağda talim ve ifade (takrir) usûlünü bilmeyen bir çok muallim müşahede etmişizdir. Bunlar, talebeyi öğretiminin başlangıcında muğlak bir takım ilmî meselelerle karşı karşıya getirmekte ve talebenin bu meseleleri halletmesi için zihnini hazır bulundurmasını kendisinden talep etmekte, talimdeki temrinin ve doğru usûlün bu olduğunu zannetmekte, o yüzden talebeyi bunu ezberlemek ve tahsil etmekle mükellef tutmakta, hakikatte ise fennin sonunda anlatılması lazım gelen hususları daha bunları kavrayabilme istidadını kazanmadan önce başlangıçta vermek suretiyle talebenin zihnini allak bullak etmekten başka bir şey yapmamaktadırlar.

adıyla şerh etmek zorunda kalmıştır. Şerh ve haşiye yazılırken da ekseriya ilerde görülecek meseleler, çok lüzumsuz olarak öne alınmış, kelimelerin lugat mânalarına kadar giden yersiz açıklamalara yer verilmiş, bu suretle ilimler ve eserler anlaşılmaz hale gelmiş, bir esrarengizlik örtüsüne bürünmüş, anlaşılmaz ve esrarlı olduğu nisbette de körükörüne ehemmiyetine inanılmış, bu gibi şeyleri bilenlere de boşu boşuna hayranlık duyulmuştur. İbn Haldun iktibas ettiği âyetle buna işaret etmiştir.

Hiç şüphe yok ki ilim kabul etme ve onu anlama hususu tedricî olarak (*gradually*) hasıl olur. Çok nadir haller müstesna talebe başlangıçta anlamaktan tamamıyla acizdir. O sadece takribî ve mücmel olarak ve hissî misâller sayesinde (ilmî meseleleri ve mevzuları) anlayabilir. Sonra talebedeki istidat, onu sözkonusu ilmin meseleleriyle karşıkarşıya getirme, bunları ona tekrarlama, bu meselelerde onun takribî ve tahminî seviyeden bunun üstündeki istiab ve ihata seviyesine intikal etmesini temin etme sayesinde hiç durmadan tedrici bir surette peyderpey gelişir. Böylece fennin meselelerini ihata eder. Sonlarda gelecek olan meseleler daha başlangıçta iken talebenin önüne sürülecek olursa, bu merhalede talebe anlamaktan, bellemekten ve buna hazır olmaktan âciz olacağından o gibi meseleler karşısında zihnî bıkkınlık halinin içine düşer. Bunun ilmin kendisinde mevcut olan zorluktan ileri geldiği zannına kapılır. Bu yüzden ilme karşı ihmalkâr ve tenbel davranır. Onu kabul etmekten yan çizer, bir türlü benimseyemez, ilmi terk etme hali uzayıp gider. Bu durum sırf talimin fena oluşundan hasıl olmuş bir neticeden başka bir şey değildir.

Muallime yaraşan; ister mübtedi (ister şadi - mutavvassıt) ister müntehi olsun bir talebeyi, ona okuttuğu kitabı anlama hususunda o talebenin takatından ve talimdeki kabiliyeti nisbetinden daha fazlasıyla mükellef tutmamak ve o kitabtaki meseleleri başkalarıyla karıştırmamak, (kitabın ve mevzuun dışına çıkarmamak)tır. Talebe bu kitabı evvelinden ahirine kadar belleyip maksatları hasıl olana kadar ve kitabtan hakim ve kuvvetli bir meleke elde edip o sayede diğerlerine nüfuz edene dek hoca bu yolu takip eder. Çünkü talebe herhangi bir ilme dair bir meleke kazandı mı, o sayede geriye kalanlarını kabul ve belleyebilme istidadını da kazanmış olur. Daha fazlasını talep ve ilerisine gayret hususunda kendine bir heves gelir. Nihayet ilmin gayelerini, (ulaştığı en son ve en ince noktalarını) tam olarak elde eder. Şayet talebe karmakarışık bir talimle karşı-karşıya getirilirse, anlamaktan âciz kalır. Usanç ve bıkkınlık yakasına yapışır, fikri silinip gider. Tahsilden ümit keser. İlmi de talimi de terk eder.

"Dilediğini hidayete erdiren Allah'tır" (Bakara, 2/142-143).

Aynı şekilde (hoca) üzerine düşen, dersleri ayırarak ve dersler arasında kesintiler (kopukluklar ve tatiller) meydana getirerek talebenin (tahsil müddetini ve) zamanını uzatmamaktadır. Çünkü bu, yani ders meclisleri arasındaki aralık ve kesintilerin uzun olması unutmaya ve fendeki meselelerin yekdiğerinden kopuk hale gelmelerine vesile olur. Neticede ders meclislerinin tefrik edilmeleri suretiyle melekenin husulü güçleşir, ilmin başlangıç tarafları ve son yerleri unutmadan uzak olarak fikirde hazır, zihinde mevcut bir halde bulunmunca, meleke daha rahat hasıl olur. Aralarındaki irtibat daha muhkem olur ve boyası (doğruya) daha yakın bir vaziyette bulunur. Çünkü melekeler ancak (talim ve tedrisle ilgili) faaliyet ve tekrarların peşpeşe olmaları sayesinde hasıl olur. Faaliyet unutulunca ondan neşet eden meleke de unutulur.

İki ilmi aynı zamanda karışık bir şekilde talebenin önüne sürmemek, (böylece onun zihnini teşviş etmemek) talimde tutulması gereken güzel yollardan ve uyulması zaruri olan usûllerdendir. Zira bu durumda talebenin iki ilimden birini elde etmesi çok nadir olarak vaki olur. Çünkü bu durumda talebenin zihni ikiye bölünür, (dik-

kati dağılır). Herbirinden geri dönerek diğerini anlamaya yönelir, (böylece bocalar). Bu hal her ikisinin de muğlak ve müşkil bir hale gelmesine vesile olur. Böylece ikisinden de mahrum kalan talebenin eli boşa çıkar. Şayet talebe bütün dikkatini, öğrenmeyi gaye edindiği hususa teksif ederek kendini bütünüyle ona verirse, umumiyetle bu durum öğrenmek istediği şeyi elde etmesi için daha uygun olur.

Doğruya muvaffak kılan Allah Taâlâ'dır.

*
* *

Ey öğrenci! Bil ki, ben burada tahsilin itibariyle sana fayda (lı bir tavsiye) armağan ediyorum. Şayet sen onu kabullenerek telakki eder ve sanat eliyle, (ustaca) sıkı bir şekilde tutarsan büyük bir hazine ve şerefli bir defîne ele geçirmiş olursun. Şimdi onu anlamada sana yardımcı olacak bir mukaddime takdim ediyorum, şöyle ki:

İnsan fikri, hususi bir tabiatta olup diğer mahlukatı gibi onu da bu fıtrat üzere yaratan Allah'tır. Bu, orta beyinde mevcut çukurdaki kuvvet sayesinde nefse ait olarak var olan bir fiil ve hareketten ibaret olup bazan beşerî fiillerin nizam ve tertip üzere vukua gelmesinin mebdei olur. Bazan da matluba yönelme suretiyle daha evvel zihinde mevcut olmayan bir ilmin vücuda gelmesinin mebdei (ve başlangıç noktası) olur. Şöyle ki: Matluba teveccüh eden fikir, onun iki tarafını (müsbet ve menfî cihetini) tasavvur ederek red veya kabul şıklarından birini meram edince şayet (obje) bir tane ise iki tarafı terkip eden vasat (ve orta terim) hemen bir lahzada kendisine zuhur eder. Eğer müteaddit ise, bu sefer de öbür vasatı elde etmeye intikal eder. (O vasıta ile) matlubunu ele geçirmenin yolunu tutar. Sair hayvanlar arasında insanın temayüz etmesine esas teşkil eden sözkonusu fikrî tabiatın hali işte budur.

Mantık sanatı, sözü edilen nazarî mahiyetteki fikrî tabiatın fiiline (ve faaliyetine) ait bir keyfiyet olup doğrusu yanlışından ayırdedilsin, diye onu (yani fikrî faaliyeti ve zihnî ameliyeyi) tavsif eder. Gerçi doğru (olarak hüküm vermek) zatı icabı burada sözü edilen fikrî tabiatta mevcuttur. Ancak yine de nadir hallerde hata ona ârız olabilir. Bu da belli neticeler için kaziyelerin tanzim ve tertip edilmeleri hususunda şekillerin yekdiğerini andırmalarından veya iki tarafın (kübrâ ve suğrâ) suretlerini, olduklarından başka türlü tasavvur etmekten hasıl olur. İşte bunun için mantık, ortaya çıkması halinde böyle bir fesad vartasından kurtulmaya yardımcı olan bir sanattır. Şu halde mantık, fikrî tabiat paralelinde yer alan ve fiili itibariyle de onun suretine intibak eden sınaî ve teknik bir şeydir. (Tabiî olmayıp) sınaî bir şey oluşu sebebiyle ekseriya ondan müstağni kalınır. Bundan dolayıdır ki, âlemdeki büyük mütefekkirlerden bir çoğunun ilimler hususundaki maksatlarını mantık sanatı olmadan elde ettiklerini görmekteyiz. Bilhassa bir de niyet samimi olur ve Allah'ın rahmetine güvenilirse (ona hiç ihtiyaç kalmaz) çünkü en büyük yardımcı odur. Bu durumda olanlar fikrî tabiatla, lakin bunun doğru bir şekli üzere (düşünmenin) yolunu tutmakta, netice itibariyle de tabiat sayesinde hem hadd-ı vasata hem de matlubun bilgisine Allah bu matlubu nasıl yaratmışsa o biçime uygun olarak ulaşmaktadırlar.

Mantıktan ibaret olan sözkonusu sınaî hususlan başka ilim öğrenmede diğer bir mukaddime (ve fen) daha vardır. Bu da lafızları ve bunların zihindeki mânalar üzerine olan delâletlerini bilmekten ibarettir ki lafızlar bu mânaları yazı ile çizgilerin ifa-

desi ve hitapla lisanın ifadesi yolundan eda ederler. Şu halde ey talebe, bütün bu perdelerin ötesine kadar gidip matlubun olan fikre mutlaka ulaş. (Lafız ve ibare hicaplarını ve engellerini aşıp esas maksadın olan mânalara ve düşüncelere behemehal varmalısın).

İmdi ilk önce bahiskonusu olan (ilmî hakikati görmeyi engelleyen hicap ve perde) resm ve nakşedilen yazının söylenen lafızlara delâlet etmeleridir. Perdelerin en hafifi (ve aşılması gereken merhalelerin en kolay olanı) budur. Bundan sonra söylenen lafızların matlup olan mânalara delâlet etmeleri gelir. Sonra istidlalde bulunmak için mânaların mantık sanatındaki maruf kalıpların içinde tertip edilmesine dair olan kaideler gelir. Sonra herbiri bir tuzak mesabesinde bulunan fikirdeki mücerret mânalar gelir ki Allah'ın rahmetine güvenerek ve lutuflarından medet bekleyerek o tuzaklara istinaden fikrî tabiat sayesinde matlup (olan ilmî ve fikrî hakikatlar) avlanır.

Bu tertipleri hızla aşmak ve talimdeki bu perdeleri (ve merhaleleri) kolaylıkla katetmek herkes için mümkün olan bir şey değildir. Daha açıkçası nice kereler olur ki zihin, münakaşalarla lafızların teşkil ettiği perdeler arasında duraklar veya türlü türlü cedelleşmelere ve itirazlara (şüphelere) dayanan (sözde) deliller tuzağına düşer ve bu yüzden matlubu tahsilden vazgeçer. Allah'ın hidayetine mazhar olan az sayıdaki kimseler müstesna bu girdabtan ve bataklıktan kolay kolay kimse kurtulamaz.

Ey tâlib, böyle bir hale mübtela olup anlayışın itibariyle zaafa ve acze düştüğün veya zihnin içinden çıkılmaz şüphe ve tereddütlerle uğraşma vaziyetine geldiği zaman bunları bir yana at. Lafız perdelerini, şüphe ve tereddüt manialarını defet. (Mantık, ibare ve cedel gibi sunî ve) sınaî olan hususları tümüyle terket. Bunlardan kurtulduktan sonra fıtratına esas teşkil eden tabiî fikir fezasına dal. Bu fezada nazarını (ve aklını) serbest bir şekilde salıver. Bu fezaya dalıp meramını ele geçirmen için onun dışında kalan her şeyden zihnini tahliye et. Senden evvelki büyük mütefekkirler onu, yani tabiî fikri hangi mevkie koymuşlarsa sen de onu oraya koyarak kendini Allah'ın fethine (ve onun vereceği zihin açıklığına) maruz kıl. Nitekim Allah senden evvelki (ekâbir-i nuzzara ve büyük mütefekkirlere) kendi rahmetinden zihin açıklığı lutf etmiş ve onlara bilmediklerini öğretmiştir (Bakara, 2/240). Bunu böyle yaparsan Allah'tan gelip de matlubunu elde etmene imkân verecek olan fetih nurları üzerinde pırıl pırıl parlar ve vasatın (orta terim) ilham edilmesi husule gelir ki daha evvel de söylediğimiz gibi Allah bu vasatı şu fikrin zatının gereği kılmış ve bunu o fıtrat üzere yaratmıştır. Bu durumda (elde ettiğin) o fikre avdet et. Onu alıp delillerin kalıplarına ve suretlerine götür. Onu bunların içine dök. (Mantık fennindeki) sınaî kaideler itibariyle hakkını da tüm olarak ver. Sonra ona lafızların suretlerini (elbise gibi) giydir. Sonra onu kulpları sağlam ve beyan cihetinden sıhhatli olarak hitap ve konuşma âlemine ibraz et.

Ama eğer (mantığın) sınaî delillerindeki lafzî münakaşa ve şüpheler içinde kalıp bunların doğrusunu yanlışından ayırdetme derdine düşersen, (şunu bil ki); bunlar bir takım sınaî ve vaz'î hususlar, (insanlar tarafından yapılan ve konulan kaideler) olup vaz' ve ıstılah sebebiyle müteaddit cihetleri yekdiğerine eşit ve benzer durumdadır. Şu halde bunlarda hak olan cihet temeyyüz etmez. (Sınaî hususlarda değil) an-

cak tabiî olan hususlarda hak olan cihet aşikâr olur. Bu durumda da (sınaî kaidelerle hak olan cihetin zahir olmaması yüzünden, ilmî ve fikrî hakikati arayan kimse) hasıl olan şübhe ve tereddüdlerin içine daimî surette sürüklenip gider. Matlup olan ilmî hakikatla, ona talip olan şahıs arasında perdeler çekilir. Onun için de nazar ehli olan zat o matlubu tahsilden vazgeçer. Nazar ehli olanların ve muahhar âlimlerin hali ekseriya işte budur. Hele bir de bunların ana dilleri Arapça olmadığı için ucmelik zihinlerini bağlamış, (akıllarını işlemez, fikirlerini çalışmaz hale getirmiş) veya mantık kaideleriyle uğraşma vaziyetinde bulunmuş, buna taassupla bağlanarak; "gerçeği idrak etmek için mantık tabiî bir vesiledir" diye itikat etmiş ise, (artık bunlar hiç felah bulmazlar). Onun için de delillerdeki şüphe ve tereddütler arasında şaşakalır ve kolay kolay bu vaziyetten de kurtulamazlar.

Söylemiş olduğumuz gibi hakikati idrâk etmenin tabiî vasıtası (dil veya mantık kaideleri değil) ancak (insandaki) tabiî fikirdir. Şu şartla ki, bütün vehimlerden tecerrüt etmesi ve düşünmede onu esas alan şahsın Allah Taâlâ'nın rahmetine belbağlaması icab eder. Mantık ise bu fikrin faaliyetini vasfeden bir fenden başka bir şey değildir. Bu sebeple de mantık ekseriya bu fikirle paralel bir halde bulunur. Bunu nazar-ı itibara al ve meseleleri anlaman müşkülleştiği zaman yüce Allah'tan rahmetini yağdırmasını niyaz et. Göreceksin ki O'nun doğruyu ilham eden nurları üzerinde pırıldayacaktır[40].

40 İbn Haldun eğitim ve öğretimde tedricîliği esas almakta ve bu tedriciliğin üç önemli safhasından bahsetmektedir: Hoca, talebeyi bir konuyu ve ilim dalını evvela ana hatlarıyla ve özet olarak anlatacak, sonra biraz genişleterek ve açıklayarak aynı şeyi tekrar edecek, konu ve ilim dalı hakkında umumi ve istikrarlı bir fikir hasıl olduktan sonra da teferruata ve tafsilata dalacaktır. Anlamaya ve kavramaya dayanan bir öğrenme ve belleme ancak bu şekilde mümkündür. Ona göre basitten mürekkebe, esaslardan teferruata ve kolaydan zora doğru gitmek ve açılmak eğitimde esastır. Dersler bu esasa göre tanzim ve tertip edilmezse, zaman ve mesai boşa gider. Kendi zamanındaki muallimler ve hocalar bu nizama uymayıp sonda öğretilmesi gereken zor ve kapalı meseleleri başlangıçta anlattıkları için büyük bir usûl hatası yapmışlar, onun için de müsbet bir sonuç alamamışlardır. İnsanların ilimden soğumalarının sebebi geniş ölçüde usûl hatasına dayanan bıkkınlık, usanç ve ümitsizliktir. İlimde aslolan iyi, sağlam ve güvenilir bir melekenin hasıl olmasıdır, ve buna engel olan şey da talim ve terbiye usûlüne riayet etmemektir. İbn Haldun'da eğitimde usûl konusu gerçekten çok önemlidir. Hoca ve öğretmen talebenin önüne ders takibi için koyduğu kitabın ve konunun dışına çıkmamalı, anlayabileceğinden fazla şeyle talebeyi mükellef tutmamalıdır. Bir mevzuu ve meseleyi halletmeden, bir kitabı ve ilim dalını bitirmeden öbürlerine geçmemeli, talebenin zihnini karıştırmak suretiyle onu şaşırtmamalı, karışık şeylerle zekâsını köreltmemeli, talebede çalışma, anlama ve ilimde ilerleme aşkını, zevkini, hevesini azmini ve gayretini meydana getirmeli, bunu geliştirmelidir. Hocanın ve muallimin esas vazifesi budur. Bu vazifeyi başarıyla yerine getiren eğitimci artık talebenin yolunu açmış ve ona varacağı hedefi göstermiştir. Talebedeki çalışma hevesini yok edip anlama zevkini söndürmek, usanca, bıkkınlığa, ümitsizliğe ve derslerden soğumaya yol açan tutum, davranış ve usûl hatalarından sakınmak eğitimcinin başta gelen vazifesidir.
Bir de derslerin arasını sık sık ve fazla açmak, unutmaya ve netice itibariyle de konuları yekdiğerine rabtedememeye sebebiyet vereceğinden eğitimde sakıncalıdır. Kısa aralıklarla dersleri birbirine bağlamak faydalıdır. Uzun ve lüzumsuz tatiller iyi değildir. Talebenin aynı zamanda iki ilim dalına tahsil etmesi, meselâ bir kimsenin aynı zamanda, hem tababet hem de iktisat tahsil etmesi her ikisinde de başarısız kalmasından başka bir netice doğurmaz. Bunun istisnaları çok azdır.
İbn Haldun'a göre insanda tabiî olarak mevcut olan fikir ve düşünebilme gücü biri muntazam fiil,

XXXVII. Alet ilimlerinde nazarların genişletilmemesi ve meselelerin teferruatına inilmemesi lazım geldiğine dair

Bilinmelidir ki, umrandaki halk arasında var olarak bilinen ilimler iki sınıftır:

1. Bizatihî maksud olan ilimler: Şeriattan tefsir, hadis, fıkıh ve ilm-i kelam; felsefeden tabiat ve ilahiyat gibi...

2. Sözü edilen ilimler için âlet ve vesile (*instrumental, auxiliary*) olan ilimler: Şer'î ilimler için Arapça ve (ferâiz için) hesap ve benzerleri; felsefî ilimler için mantık gibi... Müteahhirînin tarîkine göre mantık nice zaman ilm-i kelâm ve usûl-i fıkıh için de âlet olma vazifesini görmüştür.

diğeri yeni bilgiler olmak üzere iki netice meydana getirir. İnsan esasen kendisince malum olan büyük ve küçük terimlere (kübra ve suğraya, *major, minor terms*) dayanarak, kıyas ve istidlal suretiyle orta terimi (*hadd-i vasat, middle term*) bulmak ister. Kıyasın iki tarafına ve iki ucuna kübra ve suğra, mukaddemelerde tekrarlanan terime de hadd-ı vasat denir. Burada bahiskonusu olan vasat işte budur. Vasat kıyas esnasında aniden zuhur eder. Birden insanın içine doğar, insan bu vasata mantıktaki kıyasla ulaşabileceği gibi hiçbir mantıkî kıyasa ve istidlale başvurmadan ilham ve sezgi ile de ulaşabilir. İnsan düşüncesinde asl olan, bu vasata, mantıkî kıyas ve istidlalle değil, ilham ve sezgiyle ulaşmaktır. Mantık, bu esasa intibak ettiği ve onunla muvazi olduğu sürece doğrudur. Şüphe ve tereddüde düştüğümüz saman mantıkî kıyas ve istidlallere değil, tam tersine zihnimizi bu gibi kaidelerden tamamıyla tahliye ederek hür ve serbest bir şekilde zihnin tabiî düşünme istidadı ve melekesiyle bu şüphelerimizi ve tereddütlerimizi izale edebiliriz. Çünkü mantık sınaî ve vaz'î olduğu halde fikrî tabiat fıtrî ve cibillîdir. O halde buhran ve müşkilat vakitlerinde, sonuncusuna başvurarak netice almaya gayret etmeli, aldığımız sonucu bilahere mantığın kalıplarına dökerek ifade etmeliyiz. Büyük nazariyecilerin ve mütefekkirlerin tutmuş oldukları yol, umumiyetle budur. Kitabî ve mantıkî malumattan kopan insanın hür fikir fezasında güveneceği ve dayanacağı yegâne şey ulu ve yüce Allah'ın lutfu ve keremidir. Ona bağlanmak, ondan başkasına karşı hür olmak demektir. İbn Haldun'un çok haklı olarak üzerinde durduğu diğer bir husus da kitaplardaki ibare ve yazılarla dildeki kelime ve ifadelerin ilmî ve fikrî gerçeğe ulaşma hususunda bir engel ve perde olduğu meselesidir. Gerçekten de eğer biz aklımıza ve fikrimize dayanarak bir gerçeği arıyorsak, kitabtaki ibareler ve dildeki sözler itibariyle bir çıkmaza girdiğimiz zaman bunları ve bunlarla alâkalı dil ve mantık kaidelerini bir yana bırakarak kendi zihin ve fikir dünyamıza dönmeli ve çözümü o sahada aramalıyız. Bizi tatmin eden ve müşkillerimizi halleden izah şekillerini ancak orada bulabiliriz, önce kitabtaki ibareler, sonra dildeki ifadeler, sonra mantıktaki kaideler ve en sonunda da fikir dünyamızda mücerret olarak bulunmakta olan mânalar, iyi ve sıhhatli bir düşüncede uyulması gereken bir tertip olmalıdır. Bunların birine takılıp kalan, kesinlikle onun üstünde olana yükselemez. İbn Haldun, ulema dediğimiz sınıfın büyük ekseriyetinin ya kitabî bilgilerde veya insanî kaidelerde veyahut da en ileri seviyede olmak üzere mantıkî esaslarda takılıp kaldıklarını ve bir türlü hür fikir semasına ve serbest feza âlemine yükselip rahat ve müstakil bir şekilde düşünemediklerini çok iyi görebiliyor, bu yüzden gerekli ikazları yapıyordu. Aslında kitaplardaki ibareler, dildeki ifadeler ve mantıktaki esaslar, insanda tabiî olarak mevcut olan fikrî fıtratı geliştirmek ve yüceltmek için ortaya konulmuş olmalarına rağmen, bunların bu gaye için vasıta oldukları unutulunca fikrî tabiatı ve aklî melekeleri durdurmaktan, geriletmekten ve söndürmekten başka bir işe yaramamışlardır. Ulema ibarelere dayanan münazaalar, ifadelere istinat eden cebelleşmeler ve en ileri bir merhale olarak da mantık kaidelerine bina kılınan istidlallerle boşuna vakit geçirmiş, ömürlerini kısır çekişmeler ve verimsiz tartışmalarla geçirmişti. Onlar tarafından yazılan ve bu niteliği taşıyan eserlerin okunması ile hiçbir sonuca varılamayacağı, dinî, ilâhî, ahlâkî, ictimaî ve tabiî hakikati keşfe mani olmak için bu nevi eserlerin sadece bir tuzak oldukları iyi bilinmelidir. Kısaca insan bir kitap okuduktan sonra onun muhasebesini ve muhakemesini kendi fikrine müracaat ederek yapmalıdır.

Bizatihî maksud olan ilimlerden geniş bir şekilde bahsetmekte, meselelerin teferruatına inmekte, delilleri ve nazarları (tafsilatıyla) açmakta bir mahzur yoktur. Çünkü bu gibi şeyler talebenin melekesini daha da pekiştirir ve bunların (ilimlerdeki mevzu ve meselelerin) maksud olan mânalarını daha ziyade izah eder.

Arapça, mantık ve benzerleri gibi diğer ilimler için âlet mesabesinde olan ilimlere gelince, bu ilimlerin sadece bahiskonusu diğer ilme âlet olmaları itibariyle tetkik edilmeleri, başka türlü ele alınmamaları, enine boyuna bahiskonusu edilmemeleri ve meselelerinin teferruatlandırılmaması icab eder. Çünkü bu ilimlerden maksat sadece diğer bir ilme âlet olmaktan ibarettir, başka bir gaye yoktur. Bunun içindir ki, bu ilimler bu dairenin dışına çıktıkları nisbette maksadın dışına çıkmış olurlar. Bu durumda bu ilimlerle meşgul olmak abes haline gelir.

Bununla beraber bu çeşit ilimlerin tafsilatına dalınması, uzunlukları ve teferruatının çokluğu, onlar hakkında melekenin hasıl olmasını da zorlaştırır. Bu hususun, bizzat maksud olan ilimlerin tahsilini köstekleldiği de sık sık görülür. Çünkü asıl gaye olan ilimlere ulaştıran vesileler uzayıp gitmiştir. Halbuki bizatihi maksud olan ilimler çok daha fazla ehemmiyetlidir. İnsan ömrü ise bütün fenleri bu şekilde (teferruatlı ve tafsilatlı olarak) tahsil etmeye kâfi gelmez. O yüzden de sözü edilen âlet ilimleriyle meşgul olmak, ömrü zayi etmek ve lüzumsuz şeylerle uğraşmak olur. Müteahhirînin nahiv fenninde, mantık sanatında ve hatta usûl-ı fıkıhta yapmış oldukları şey de budur. Çünkü onlar bahiskonusu ilimlerde gerek nakil, gerekse istidlal nokta-i nazarında söz söyleme dairesini genişletmişler; teferruatı ve meseleleri, bu ilimleri âlet ilimleri olmaktan çıkarıp bizatihi maksud olan ilimler haline sokacak derecede çoğaltmışlardır. Bu ilimlerde, bizzat maksud olan ilimlerde ihtiyaç duyulmayan nazarlar ve meseleler sık sık vâki olmuştur ki, bu gibi şeyler esas itibariyle boş laftan ibarettir. (Çünkü âlet ilimleri sadece gayelerini teşkil eden gaye ilimlerine hizmet edecek unsurlar ihtiva edecek biçimde düzenlenmelidir). Yine bu çeşit teferruat, mutlak surette talebelere de zararlıdır. Çünkü talebeler vesile olan ilimlere verdikleri önemden çok bizatihi maksud olan ilimlere ehemmiyet vermek durumundadırlar. Bu yüzden ömürlerini, vesile olan ilimlerin tahsilinde tüketecek olurlarsa, bizatihi maksud olan ilimleri ne zaman elde edeceklerdir? İşte bundan dolayı sözkonusu âlet ilimlerini tedris eden muallimlerin, o konularda enginlere dalmamaları, bu ilimlerden maksadın ne olduğu hususunda talebeyi uyarmaları ve talebeyi bu sınırda tutmaları icab eder. İmdi bundan sonra (ve daha ileri merhalelerde) bir kimsenin merakı ve himmeti, onu daha derinlere dalmaya sevkederse, o kimse bu sahada ister zor, ister kolay olsun dilediği basamaklara kadar yükselsin. "Bir kimse ne için yaratılmışsa o şey ona müyesser olur" (Hadis)[41].

41 Umumiyetle sarf, nahiv, belagat vs. gibi lisan ilimleri, esas maksat olan tefsir, hadis ve kelâm ilmi için, mantık felsefe için ve hatta fıkıh usûlü de ahkâm istinbat ve ihtihracı için vasıta, vesile ve âlet olarak görülmüş sonra mantık da şer'î ilimlerin vasıtası haline sokulmuş daha sonra da âlet ilimleri büyük bir önem kazanarak esas gaye olan ilimleri gölgede bırakmıştı. Lisan ilimleri ve mantık vasıta ilmi olunca, bu ilimlere, onların gayesi olan ilimlerden daha çok önem vererek tafsilat ve teferruatlarıyla uğraşmak; bu ilimlerin, gaye olan ilimlerde lüzumlu olmayan cihetleri üzerinde enine ve boyuna incelemeler yapmak şüphesiz ki esas maksatla uyuşmaz. O yüzden şer'î ve aklî ilimleri tahsil

XXXVIII. Çocukların eğitimi ve bu hususta islâm beldelerinde takip edilen muhtelif usûller

Bilinmelidir ki, çocuklara Kur'an talim edilmesi dinin şiarlarından bir şiardır. O yüzden müslümanlar bunu esas alarak, bütün beldelerinde (yaygın olarak) tatbik etmişlerdir. Çünkü Kur'an'daki âyetlere ve bazı hadis metinlerine istinad eden İslâm imanının ve imanî akidelerin kalplerde kökleşmesi her şeyden evvel bu şiara (*symbol*) bağlıdır. Onun için Kur'an, talimin esası haline gelmiş olup daha sonra hasıl olan melekeler bu esas üzerine bina kılınmıştır. Bunun sebebi şudur: Küçüklerin talimi çok daha fazla köklü olup daha sonraki (yaşlarda alınan eğitime ve öğretime) esas teşkil eder. Çünkü kalpler (ve zihinler) için ilk önce olan, (diğer) melekelerin temeli gibidir. Temel üzerine bina kılınan şeyin hali, temele ve bu temelin muhtelif üsluplarına göre olur. Değişik belde ahalisinin çocuklara Kur'an talim etme usûlleri, bu talimden neşet eden melekelerin farklı oluşuna göre farklılık göstermiştir.

Mağrip halkının çocukları taliminde takip ettikleri usûl sadece Kur'an talim etmek ve ders esnasında (ilm-i) resmi, (*orthography*, Kur'an hattı) ve bunun meselelerini ve Kur'an'ın o hususdaki ihtilaflarını belletmektir. Talim celseleri sırasında onlar buna diğer herhangi bir şeyi karıştırmazlar; ne hadisi ne fıkhı ne şiiri ne de Arapça ibareleri. Talebe Kur'an'da (kıraatında ve tilavetinde hazakat ve) maharet kazanana kadar veya bu mahareti kazanmadan Kur'an taliminden kopana kadar bu böyle devam eder. Bu durumda talebenin kopması umumiyetle tümüyle ilimden kopması demek olur. Mağrip milletleri olan Berber köylerinde, onlara tâbi erginlik (ve gençlik) yaşına ulaşana kadar çocukların taliminde takip ettikleri usûl budur. Keza ömrünün bir kısmını yaşadıktan sonra Kur'an dersi alma haline avdet eden yaşlılar için

için yola çıkanlar, umumiyetle vasıta ilimlere ait teferruatın içinde boğulmuşlar ve esas maksatlarına ulaşamamışlardır. Üstelik bunların esas maksatları âlet ilimlerini tahsil etmek de olmadığı için ne bunu ne de öbürlerini öğrenebilmişlerdir. Öyle zamanlar olmuştur ki bir adamın dinî ilimlerdeki ehliyeti ve hatta dindarlığı lisan ilimlerindeki bilgi seviyesiyle ölçülmüş, bu suretle dinî inançları, düşünceleri, görüşleri ve duyguları ifade etmek için bir vesile ve vasıtadan ibaret olan lisan yani Arapça, bizzat dinin ve hatta ilmin yerine kaim olmuştur. İşte bu bölümde İbn Haldun bu büyük hataya ve zararlı tutuma dikkati çekmiş bulunmaktadır.

İbn Haldun, çağındaki umumi ve yaygın kanaatlara uyarak lisan ilimlerini vasıta ve âlet olarak görmüştü. Aslında bu ilimler de vasıta ve âlet ilmi olmayıp başlıbaşına müstakil ilimlerdir. Yani lisan ilimlerindeki inceleme ve araştırmalardan maksat başka bir şey olmayıp yine lisanın kendi tabiatı ve hakikatidir. İslâm âleminde büyük lisan âlimleri, lisan ve edebiyatı umumiyetle böyle görmüşler ve böyle gördükleri sürece de hem din hem de bizzat lisan için hayırlı ve faydalı olan semerelere ulaşmışlardır. Din ile dil, vasıta ve gaye münasebeti içinde de olsa birbirine katıp karıştırmak, İbn Haldun'un bir evvelki bölümde haklı olarak ifade ettiği sakıncaları, iki ayrı sahayı birleştirme ve karıştırma şeklindeki kötü bir neticeyi meydana getirmiştir.

Aslında din dilden ayrı bir müessesedir, iyi bir Müslüman olmak için iyi bir Arapça bilmeye ihtiyaç yoktur. Hatta Arapça hiç bilinmese din itibariyle bir eksiklik teşkil etmez, Arapça bizatihi İslâm dini için, yani onun ilk ve aslî şekli için değil, sadece bu din çerçevesi içinde teşekkül etmiş olan ilim ve fikir hayatı için, kültür ve medeniyetin tetkiki ve tarihi gelişmenin tahkiki için az sayıdaki mütehassıslar için lüzumlu ve hatta zaruridir.

onlar arasında takip edilen usûl de budur. İşte bundan dolayı (Mağripliler) Kur'an hattı ve hıfzı hususunda diğerlerinden (ve öbür bölgelerdeki müslümanlardan) daha çok dirayet sahibidirler.

Endülüslülerin kıraat ve kitabet taliminde takip ettikleri usul ise, bu hususu sırf kıraat ve kitabet olarak ele almaktır. Onların talimde riayet ettikleri husus bundan ibarettir. Şu var ki talimin aslını ve esasını, din ve (tüm dinî) ilimlerin menbaını Kur'an teşkil ettiğinden, onu talimde esas almışlardır. Bundan dolayı da talimde sadece Kur'an'la iktifa etmezler. Daha açıkçası onlar çocuklara ders verirken umumiyetle şiir rivayetini ve tahriri (tevessül, kompozisyon) de işin içine karıştırır. Arap dilinin kaidelerini belletip ezberletir, hüsnü hat (iyi ve güzel yazı) yazmayı öğretirler. Onun için bütün bunları bir yana bırakıp ihtimamları sadece Kur'an talimine inhisar etmez. Daha doğrusu onlar bu hususta, her şeyden fazla yazıya ehemmiyet verirler. Çocuk buluğ çağını aşıp erginlik ve gençlik yaşına ulaşana dek bu böyle devam eder. Bu seviyeye gelen talebe epeyce yetişmiş, Arapça ve şiir hakkında azçok tecrübe ve malumat edinmiş, hat ve kitabette kendini göstermiş ve umumiyetle ilmin eteğine yapışmıştır. Bir de orada ilimleri talim senedi ve ananesi mevcud olsa (artık o talebe tam olarak yetişmiş olur). Lakin Endülüslüler bu noktada ilimden kopmaktadırlar. Çünkü bölgelerindeki talim senedi kopuk bir haldedir. Bu yüzden sözü edilen ilk talimden, (umumi ve iptidaî bilgilerden) hasıl olan malumattan başka bir şey ellerine geçmemektedir. Bunda da Allah Taâlâ'nın irşad ettiği bir kimse için bir kifayet ve bir muallim bulabilen için bir istidat (ve hazırlık safhası) mevcuttur.

İfrikiye ahalisi ise çocuklara Kur'an talim ederken umumiyetle bunu hadis ilmi kaidelerinin tedrisi ve bunlardan bazı meseleler belletilmesi gibi şeylerle karıştırmaktadırlar. Ancak İfrikiyeliler başka şeylerden daha fazla olarak Kur'an'a, bunun çocuklara ezberletilmesine, rivayet ve kıraat itibariyle Kur'an'daki ihtilaflara vakıf olmaları cihetine ehemmiyet atfetmektedirler. Yazıya verdikleri ehemmiyet de buna tâbi bulunuyordu. Hülasa İfrikiyelilerin Kur'an talim etme usûlleri (Mağrip tarîkinden) ziyade Endülüslülerin tarîkine yakın bulunuyordu. Çünkü bu hususiaki taliklerivle ilgili (talimî ve ananevî) senedleri, Hıristiyanların doğu Endülüs'e tagallub etmeleri üzere oradan kalkarak denizi geçtikten sonra Tunus'a yerleşen hocalara muttasıl bulunuyordu. Bundan sonra Tunusluların çocukları bu üstatlardan ders almışlardı.

Doğu ahalisine gelince, bize ulaşan haberlere göre onlar da aynı şekilde muhtelif bir talim usûlü benimsemişlerdir. Lakin (Kur'anla beraber) neyi öğretmeye ehemmiyet verdiklerini bilmiyorum. Bize nakledilen rivayetlere bakılacak olursa, gençlik döneminde Kur'an'ın, ilmî eserlerin ve esasların tedrisine ehemmiyet verdikleri ve bu hususu hat talimiyle karıştırmadıkları anlaşılmaktadır. Daha doğrusu öbür ilimlerin öğrenilmesinde olduğu gibi onlar arasında hat talimiyle alâkalı olarak müstakil esaslar ve (hususi) muallimler olup bunu sıbyan mekteblerinde ele almazlarmış. Çocuklar için levhalar yazdıkları zaman iyi yazı haddinin gerisinde kalan bir yazıyla yazarlarmış. Bundan sonra (iyi) yazı yazmayı öğrenmeye heves edenler, bunu yazı üstatlarından tahsil etme yolunda, istidatlarındaki himmet nisbetinde uğraşırlarmış.

İfrikiye ve Mağrip halkının sadece Kur'an talimiyle iktifa etmeleri, lisan melekesini elde etmekten tamamıyla geri kalmaları neticesini doğurmuştur. Şöyle ki: Umumiyetle (talim ve tedris itibariyle) Kur'an'dan hiçbir (sınaî ve ilmî) meleke neşet etmez. Çünkü beşer onun mislini ortaya koymaktan alıkonulmuştur. Bundan dolayı (İfrikiye ve Mağrip'teki Arab olmayan) insanlar, Kur'an'ın üsluplarını takip etmekten de ve bu üslupları (aynen) taklit etmekten de alıkonulmuşlardır. Diğer taraftan onların, Kur'an'ın üslupları dışında (Arab dili hususunda) sahip oldukları bir meleke de yoktur. O yüzden Kur'an talim eden şahıs için Arap lisanında herhangi bir meleke hasıl olmaz. Söyleşinin (Arapçadaki) nasibi, ibarelerde donukluk (cumud) ve ifadede fazla tasarrufta bulunamamaktan (lisana iyi ve ifadeye tam bir şekilde hâkim olamamaktan) ibarettir. Ekseriya bu hususta İfrikiyeliler Mağriplilerden (sakınca yönünden) daha hafif bir vaziyette bulunmaktadırlar. Çünkü onlar Kur'an talimini söylediğimiz gibi ilimlerdeki kaidelere has tabirlerle karıştırmaktadırlar. O yüzden lisanda tasarrufta bulunmaya, (ifade üzerinde hâkimiyet kurmaya) ve misli misli ile aynı hizaya getirmeye az çok muktedir olurlar. Ancak bunların elde ettikleri meleke belagat seviyesinin gerisindedir. Çünkü bunların (ve bölgenin yerli) halkı olan Berberlerin hafızalarındaki ifadelerin ekserisi belagat seviyesinin aşağısında kalan ilimlere ait tabirlerdir. Nitekim bu konu kendi hususi bölümünde gelecektir.

Endülüslülere gelince, talimde türlü türlü fenlere yer vermeleri, çok şiir rivayet etmeleri, inşa (ve tahrir) üzerinde fazla durmaları ve tâ ömrün başından itibaren Arabça tedris etmeleri, onların (lisanda) bir meleke kazanmalarını temin etmiş, bu sayede Arap lisanını en iyi bilen kimseler haline gelmişler, (lakin buna karşılık şer'î) ilimlerin kökü ve temeli olan Kur'an ve hadis tedrisinden uzak kalmış olmaları sebebiyle sair (dinî) ilimlerde de geri kalmışlardır. Bu yüzden hattın ehli olup sabilik taliminden sonra gelen (daha ileri seviyedeki) ikinci talimdeki durumlarına göre, edebiyatta ya parlak veya geri bir durumda bulunurlar.

Kadı Ebu Bekir b. Arabî, *Rıhle* isimli kitabında talim biçimi konusunda garip (ve gayet hoş) bir usûl benimseme yoluna gitmiş, bu hususta (eskiden beri var olan güzel şeyleri) tekrar etmiş, buna yenilerini eklemiş, (böylece bu konuda söylenmesi gereken iyi şeylerin hepsini ifade etmiş) ve tıpkı Endülüslülerin usûlünde olduğu gibi Arapça ve şiir talimini, diğer ilimlerin tümüne takdim etmiştir. Çünkü diyor ki: "Şiir Arap divanı (*archiv*)dır. Dilin bozulmuş olması, talimde şiir ve Arapça tedrisinin zaruri olarak takdim edilmesini icab ettirmektedir. Sonra bundan hesaba geçilerek temel kaidelerini belleyene kadar onda temrinler yaparlar. Sonra Kur'an dersine intikal olunur. Çünkü bu mukaddimeden sonra talebe için artık bu husus kolaylaşmış olur." İbn Arabî sözüne devamla; "Ne (acı ve derin) bir gaflettir ki beldemiz halkı daha işin başında sabi çocukları Allah'ın kitabını öğrenme (mecburiyeti) ile karşı karşıya getirmektedirler. (Zavallı masumlar) anlamadıkları bir metni okumakta ve kendileri için daha ehemmiyetli olan diğer bir takım şeyler varken böyle bir işte didinip durmaktadırlar", diyor.

İbn Arabî (Kur'an'dan sonra talebe) dinin (itikadî) esaslarını sonra fıkıh usûlünü, sonra cedeli (*disputation*) sonra hadisi ve ulûmu'l-hadisi tetkik etmelidir, diyor

ve bununla beraber iki ilmin muhtelif olarak tedris edilmelerine –iyi bir zekâ ve heves sayesinde bu hususta kabiliyet sahibi olanları istisna ederek– karşı çıkıyor.

Allah rahmet etsin Kadı Ebu Bekir'in tavsiyesi işte budur. Vallahi bu güzel bir usûldür. Ancak (ictimaî) ahvale her şeyden daha fazla mâlik ve hâkim olan (beşeri itiyatlar ve cemiyet içinde yerleşmiş vaziyette bulunan) âdetler buna müsade etmez. Cari âdetler Kur'an taliminin takdimini gerektirmektedir. Adetlerin özellikle Kur'an taliminin öne alınmasını icab ettirmesinin sebebi, teberrük ve sevabın tercih edilmesi ve bir de cunûn-ı sabavette (ve delikanlılıkta) çocukların önüne engel kabilinden bir takım âfetlerin çıkıp onları ilimden koparması, böylece de Kur'an öğrenme fırsatını ellerinden kaçırma endişeleridir. Çünkü çocuk vesayet altında bulunduğu sürece (velilerinin emrine itaat etmek ve) hükme boyun eğmek durumundadır. Buluğ çağını geçip velilerin boyunduruğu ve kahrı altında bulunma halinden sıyrıldı mı nice kere delikanlılık sebebiyle tepesinde esen kavak yeli onu atalet sahiline fırlatır. İşte bundan dolayıdır ki veliler çocukların velayet ve hüküm boyunduruğu altında bulundukları zamanı, –(Kur'an talimi itibariyle) bu vakit büsbütün boşa gitmesin diye– Kur'an tahsili için ganimet bilmektedirler. Şayet talebe sürekli olarak ilme talip olup talimi kabullenecektir, diye kesin bir kanaat hasıl olabilseydi, elbetteki Kadı Ebu Bekir'in bahiskonusu ettiği usûl Mağrip ve Meşrık ahalisinin uygulayageldikleri usûlden çok daha fazla tercihe şayan olurdu[42].

"Lakin Allah dilediğince hükmeder. Hiçbir kimse O'nun hükmünü değiştiremez" (Ra'd, 13/41).

IXL. Talebelere karşı sert davranmak, onlara zarar verir

Bunun sebebi şudur. Talim esnasında verilen ağır cezalar (şiddet, *severity*) talebeler, bilhassa küçük çocuklar için muzırdır. Çünkü şiddet kötü meleke (hasıl eden şeyler)dendir. Eğer bir talebe veya bir köle veyahut da bir hizmetçi kahr ve zulm (eza ve cefa) altında yetişirse, kahr (ve ezmek) onu pençesi altına alır. İnbisatı itibariyle nefsi daraltır, (baskı altında tutarak ruhi kabiliyetlerin genişlemesine ve gelişmesi-

42 İbn Haldun hususi olarak Kur'an, umumi olarak dinî ilimler ve en geniş hatlarla da bütün aklî ve naklî ilimlerin tedrisi hususunda ve eğitimin temel meseleleri hakkında kıymetli bilgiler vermekte, tabiî, makul ve gerçekçi bir tedris tarzını benimseyen Endülüslüleri ve bu hususta yaptığı izahlarda Endülüs eğitim tarzını esas alan Kadı İbn Arabî'yi takdir etmektedir. Gerçi Kur'an Arapça nazil olmuştur ama Fas'tan Endenozya'ya kadar uzanan sahada onu Arablardan çok daha fazla Arap olmayan çok milletler okumuşlardır. Eski tedris usûlü Kur'an kıraatıyla başlardı. O yaşta talebe Arapça ve gramer bilmediğinden de anlamaya, kavramaya, muhakemeye ve zekâya değil, sadece ezbere dayanır, manaları malum olmayan ibareler arasındaki tuhaf bir lafız düzeni sayesinde harekeli Arapça metinleri okumak mümkün olurdu. Umumiyetle ileri yaş seviyesinde bile Arapça okumadığı için hafızasındaki metnin mânalarını bilmeyen hocaların ve hafızların adedi haddinden fazla idi. Böylece anlamak ve amel etmek için nazil olan Kur'an mânası bilinmeksizin sadece okunan bir kitap haline gelmişti. Gerçi Kur'an'ın Arapça metninin bütün Müslümanlar tarafından anlaşılmasına ne imkân var ne de ihtiyaç ama bir Müslüman Kur'an'ı hiç olmazsa sıhhatli bir tercümesinden okumalı en azından namaz sûrelerinin meallerini iyi bellemelidir. Bkz. bu kitap, s. 666.

ne engel olur. Teşebbüs ve hamle kudretini ve) hevesini yok eder. Bu suretle o kimseyi tembelliğe sürükler. Kahredici ellerin kendisini pençesi altına alacağından korktuğu için yalancılığa ve habasete, yani içinde olanın aksini açıklamaya (riyaya ve münafıklığa) sürüklenir. Bundan yakasını kurtarması için, ona adam aldatma ve atlatmanın yollarını öğretir. (Netice itibariyle) bu hal onun âdeti ve huyu haline dönüşür, ictima ve temeddün itibariyle mevcut olan ve nefsini ve hanesini himaye ve müdafa etmekten ibaret bulunan kendisindeki insanî vasıflar (ve meziyetler) fesada uğrar. Bu hususta başkalarının sırtına yük olur. (Onlar tarafından korunmaya ve bakılmaya muhtaç bir hale düşer). Daha açıkçası (bu duruma düşen bir kimsedeki ruh ve) nefs (tembelleşerek) faziletleri ve iyi huyları kazanma halinden uzaklaşır. Bu yüzden nefs inkıbaz haline düşerek gayesine ve insaniyeti itibariyle hedefi olan noktaya ulaşamaz. (Kabiliyet ve istidatlarını son haddine kadar ve azami derecede gerçekleştirmenin çok gerisinde kalır). Onun için de tepetaklak döner, esfel-i safiline doğru yüz tutar.

(Başka milletlere ait) kahredici pençenin altına düşen ve bunun cevr ve cefasını çeken her millette görülen şey böyledir. Diğer birinin hakimiyeti altında bulunan ve emniyetini tekeffül eden, kendine ait bir hâkimiyet ve iktidarın desteğinden mahrum bulunan (başkalarının hâkimiyeti ve himayesi sayesinde yaşayan) her şahsın halini bu hususta nazar-ı dikkate alınız. Bu hususun, bu nevi kimselerde düzenli bir kâide teşkil ettiğini göreceksiniz. Aynı husus sebebiyle Yahudilerde hasıl olan kötü huya bakınız. (Baskı ve ezilmişlik onları o kadar zelil ve miskin bir hale getirmiştir ki) her yerde ve çağda *hurc* (harec, hurk, adi ve aşağılık kimseler çıfıtlık) diye vasfolunmaktadırlar. Meşhur ıstılaha göre hurc ikiyüzlülük (şeytanlık, sahtekârlık) ve hilebazlık mânasına gelmektedir. Bunun sebebi bahsetmiş olduğumuz hususlur.

İmdi talebesi hususunda muallime, evladı konusunda babaya yaraşan, tedip hususunda bunlara karşı müstebit (ve haşin) olmamaktır. Ebu Muhammed b. Ebu Zeyd, muallimler ve talebelerin riayet etmeleri gereken hükümler konusunda telif ettiği eserinde, "çocuklara edep öğreten bir mürebbinin, ihtiyaç duyulması halinde bile onlara üç kırbaçtan fazla vurması uygun olmaz", demiştir. Hz. Ömer (r.a.) nefsleri (kırbaç ve şiddetle) te'dibteki zilletten (ve disiplin cezalarından) sıyanet konusunda gayet hassas olup bu maksat için (te'dibi gerekli kişi için) şeriatın tayin etmiş olduğu miktarın daha ziyade netice alıcı olduğunu, zira onun maslahatına şeriatın (herkesten) daha iyi vâkıf bulunduğunu bildiğinden, "şeriatın tedip (ve disipline) etmediği bir kimseyi Allah da tedip etmez (veya etmesin)" demiştir.

Talim ve terbiyedeki en güzel usûllerden biri, Harun Reşid'in, oğlu Muhammed Emin'in muallimi Halef b. Ahmer'e (tedip görevini vermeden) evvel yapmış olduğu tavsiyelerdir. Halef b. Ahmer diyor ki: "Oğlu Muhammed Emin'i terbiye etmem için beni huzuruna celbeden Harun Reşid, bana dedi ki: Ey Ahmer, Emirulmüminin, gözbebeğini ve ciğerparesini sana teslim etmiştir. O halde onu tam olarak nezaretin altına al. Sana itaat etmeyi görev bilmesini sağla. Emirulmüminin ona karşı hangi vaziyette bulunmanı irade etmişse, o vaziyette bulun. Ona Kur'an okut, tarih bellet, şiir rivayet et (töreyi ve) sünnetleri öğret. Nerede konuşulacağını ve söze nasıl başlanacağını ona göster. Yerinde olması hali müstesna onu (münasebetsiz) gülmekten me-

net. Yanına giren Haşimoğullarının ileri gelenlerine tazimde bulunmasını telkin et. Meclisinde hazır bulunan komutanları şerefli bir mevkide tutmasını kenidisine hatırlat. Ona faydalı olmak için ganimet bilmeyip boşa geçirdiğin hiçbir anın olmasın. Lakin ne onu mahzun edip zihnini öldür, (zekâsını söndür) ne de boş zaman geçirmekten hoşlanıp onunla ülfet etmesine yol açacak kadar ona karşı fazla müsamahakâr davran. Mümkün mertebe gönlünü alarak ve mülayim davranarak onu düzelt. Şayet bu şekildeki muamelenin faydası olmazsa, o vakit ona karşı sert ve katı bir tavır takınmalısın"[43].

XL. İlim tahsil etmek için sefer yapmak ve üstatlarla görüşmek öğretimdeki kemali artırır

Bunun sebebi şudur: Beşer sahip olduğu bilgileri, ahlakî keyfiyetleri ve benimsemiş olduğu kanaatları ve faziletleri bazan tahsil, talim ve takrir ile, bazan da (muallimi) taklîd ve (onunla) doğrudan (münasebet kurarak) telkinle elde eder. Ancak bizzat temas kurmaktan ve (yüzyüze gelip) telkin almaktan hasıl olan melekeler çok daha sağlam olur, daha güçlü olarak kökleşir. Şu halde melekelerin vücuda gelmesi ve kök salması (görüşülen ve münasebet tesis edilen) üstatların çokluğu nisbetinde olur.

Ayrıca ilimlerin talim ve tedrisinde kullanılan ıstılahlar da talebenin zihnini karıştırır. Hatta bir çok talebe bu gibi şeyleri ilmin bir parçası zanneder. Bu teşviş ve zannı, ancak muallimlerle şahsen kurulan temas ondan defeder. Çünkü muhtelif muallimlerin ıstılahlar hususunda takip ettikleri yollar yekdiğerinden farklıdır. Şu halde ilim ehli ile görüşmek ve müteaddit üstatlarla temas kurmak, bir talebenin ıstılahları birbirinden ayırdetmesini temin eder. Zira bu suretle ulemanın ıstılahlar hususunda-

43 "Sopa cennetten çıkmadır" fikrinin revaçta olduğu bir dönemde İbn Haldun'un yukardaki fikirleri hiç şüphe yok ki büyük bir önem taşır. Talim ve terbiyede baskı, şiddet hiddet ve korku hep istenen neticenin tersini husule getirmiştir. İlim ve tahsil ancak gönüllü ve inançla olursa bir mâna ifade eder. Okumayan ve bu tutumunda direnen talebelerin okumaları mümkün olmadığı gibi esasen buna ihtiyaç da yoktur. Resmî makamların vazifesi isteyerek okuyanlara tahsil, okumak istemeyenlere de iş imkânı meydana getirmektir. Bu yüzden çocukları ve gençleri tahsile teşvik etmek ve heveslendirmek ne kadar faydalı ise bu yolda onları zorlamak, baskı altında tutmak, ezmek, dayak atmak ve korkutmak da o kadar zararlıdır. Ezilen ve korkutulan talebede şahsiyet olmaz, seciye bulunmaz. Gönüllü olarak okuyan ve hevesle tahsil yapan talebelere karsı şiddet ve hiddet ise onların ruhî ve zihnî istidatlarını serbestçe geliştirmelerine ve ortaya sermelerine mâni olur. Halbuki talim ve terbiyenin esas gayesi, kabiliyetlerin gelişmesi, gerçekleşip kuvveden fiile çıkması için gerekli zemini ve imkânları hazırlamaktır. Korku ve baskı sebebiyle ruh büzülür, içine kıvrılır, geriye çekilir, sıkışır, daralır. Zihin ise körelir, söner ve ölür. İbn Haldun buna *inkıbaz* diyor. Korku ve baskının olmaması, bunun yerini teşvik, heveslendirme ve ikna usûlünün alması halinde ise ruh genişler, dışarıya açılır, ileriye atılır, genişler, gelişir. Zihin ise açılır, parlar ve güçlü bir hayatiyet kazanır, böylece en yüksek seviyede olmak üzere talebedeki kabiliyetler rahat bir şekilde kuvve halinden fiil haline çıkıp gerçekleşeceğinden, bu ortam içinde insan en mükemmel şekilde insanlığın sırrını idrâk eder. Kendine de cemiyete de faydalı olur. Terbiye ve ahlâk itibariyle baskı ve tehdidin verdiği sonuç da kötü bir huy, çirkin bir ahlâk ve sahtekârlıktan başka bir şey değildir. İbn Haldun sadece tahsil ve terbiye itibariyle değil sevk ve idare itibariyle de şiddete ve kaba kuvvete dayanan tatbikatın aynı neticeyi meydana getirdiği inancındadır. (Bölüm 3, Fasıl 24).

ki muhtelif tarîklerini bizzat görmüş olur. Böylece ilmî ıstılahtan tecrid eder. Istılahların talim şekilleri ve (maksada) ulaştıran yollar olduğunu anlar. Kendisindeki kuvvetler (ve istidatlar), melekelerde yerleşip kökleşmek üzere, harekete geçer. Malumatını tashih ederek bunları diğerinden, (vesair bilgilerden) ayırd eder. Bununla beraber müteaddit ve mütenevvi olmaları halinde üstatlarla kuracağı sıkı temas ve (alacağı) telkinle melekesini takviye eder. Bu hal ise Allah, kime ilmin yollarını ve hidayeti nasip ederse, ancak ona hastır. İmdi üstatlarla görüşerek ve (fikir) adamlarıyla temasa geçerek faydalar ve kemal kazanmak için ilim tahsil etme uğrunda sefer yapmak (*rıhlet*, *traveling*) mutlaka lüzumludur.

"Dilediğini doğru yola ileten Allah'tır" (Bakara, 2/136).

XLI. Beşer nevi içinde siyasetten ve siyasî gidişattan en az anlayan ulema sınıfıdır

Bunun sebebi şudur: Ulema fikrî nazarı, (*mental speculation*) itiyat edinip mâna deryasına dalmış, bu mânaları mahsusât (ummanın)dan çıkarmayı ve onları külli ve umumi bir takım hususlar olarak zihinde tecrid (ve tasavvur) etmeyi huy edinmişlerdir. Bundan maksat da hususi bir madde veya bir şahıs (veya münferit bir şey) veya bir kavim veya bir millet veya halktan bir sınıf bahiskonusu olmaksızın sözü edilen mânalar üzerine umumi ve külli bir şekilde hükmetmektir. Bundan sonra ulema işaret edilen küllileri, (umumi mefhum ve tasavvurları zihinin) haricindeki şeylere tatbik ederler. Yine ulema fıkhî kıyastan (ve istidlalden) hasıl olan itiyatları sebebiyle, belli hususları denkleri ve benzerlerine kıyas ederler. Bu cihetle daima verdikleri hükümler ve sahip oldukları nazarlar tamamıyla zihinde kalır. (Bu yoldan elde ettikleri ahkâm ve enzar) ancak araştırma ve düşünme (bahs ve nazar) faaliyeti sona erdikten sonra (dış dünyadaki eşya ile) mutabakat haline gelebilir ama yine de tamamıyla mutabakat haline asla gelmez. Hariçten olan şeyler, zihinde bulunan o nevi (umumi) şeylerin furuu olarak görülür. Şer'î hükümler buna misâl teşkil eder. Şüphe yok ki bu hükümler mahfuz ve sabit bulunan kitap ve sünnetteki (umumi ve külli) delillerin furuudur. O yüzden hariçte olan şeylerin bu delillere mutabakatı matlup olup aklî ilimlerdeki nazarlarda (*speculations*, *views*) durum bunun aksinedir. Çünkü bu aklî ilimlerdeki nazar ve fikirlerin sıhhatinde matlup olan bunların dış âlemdeki şeylere mutabık olmalarıdır.

Şu halde ulema tüm nazarları itibariyle zihnî hususları ve fikrî nazarları itiyat edinmiş olup bunun dışında bir şey bilmezler. Halbuki hariçte bulunan hususlarla bunlara lâhık ve tâbi olan ahvale riayet ve dikkat etmek siyasette ve siyasetçilerde (zaruri) bir ihtiyaçtır. Ancak bu hususlar kapalı şeylerdir. Belki de bu hususlarda, (dıştaki haller ve âmillerde) onları benzerine ve dengine ilhak etmeye (ve aynı hükümde tutmaya) mani olan ve bu gibi şeyle, üzerine tatbik edilmek için çaba harcanan (zihindeki) külliye zıt düşen bir takım unsurlar vardı. Ümrandaki ahvali (her zaman her yönden) diğer bir şeye kıyas edilemez. Çünkü bu çeşitten olup da belli bir husus itibariyle yekdiğerine benzeyen iki şeyin, başka hususlar itibariyle farklılık göstermeleri muhtemeldir.

Bu yüzden hükümleri tamim etmeyi ve belli hususları yekdiğerine kıyaslamayı âdet ve itiyat edinmiş olan ulema, siyasete nazar edip de bunu (yani siyasî ahvalle alâkalı müşahedelerini) kendilerine has nazar kalıplarına ve istidlal çeşitlerine döktüler mi, ekseriya hataya düşmüş olurlar ve onun için kendilerine güvenilemez. Umran ehlinden zeki ve cin fikirli (*keyyis*, dahi) şahıslar da onlara ilhak edilerek aynı hükümde tutulur. Zira onlar da fukaha (ve ulema)nın halinde olduğu gibi keskin zekalarıyla, mâna, kıyas ve teşbih (mukayese) ummanına dalarak hata (girdabına) düşerler.

Diğer taraftan avamdan mutedil ve akl-ı (ve tab'-ı) selim sahibi bir kimse fikren sözü edilen seviyenin altında kalıp ve (o nevi kıyas ve istidlalleri âdet ve) itiyat edinmediğinden (siyasetle ilgili olan) her maddede, o maddenin özel hükmü ile ve her çeşit hal ve şahıslarda bunlara ait özelliklerle iktifa eder. Ne kıyas ne de tamim ile belli bir hükmü (diğer şeylere) sirayet ettirmez. Ekseriya düşüncesi hisle idrâk olunan maddelerden ayrılmaz ve zihni itibariyle de bu çeşit maddeleri aşmaz. Tıpkı dalgalı bir denizde karadan ayrılmayan (ve fazla uzaklaşmayan) bir yüzücü gibi. Şair diyor ki:

> Yüzünce derinlere dalma, zira (denizde fayda çoktur ama)
> Mutlaka selâmet sahildedir.

İşte bundan dolayı (avamdan olan tab'-ı müstakim ve akl-ı selim sahibi bir kimse) siyasetindeki nazarından emin olur. Hemcinsine olan muameleşindeki nazarı istikamet üzere bulunur. Bundan dolayı nazarındaki istikamet (ve düşüncesindeki doğruluk) sayesinde maişeti güzelleşir, hakkında söz konusu olacak âfetler ve zararlar def olup gider, "Her bilenin fevkinde bir bilen vardır" (Yusuf, 12/ 76.)

Bu açıdan bakılınca, açık bir surette görülür ki, mantık sanatında hataya, düşmekten emin olunamaz. Zira bu sanatta çok miktarda tecrid vardır ve bunlar hissî idraklerden uzaktır. Çünkü bu fen ikinci makûlleri (*secondary intelligibilia*) tetkik eder. Muhtemeldir ki, (dış âlemdeki) maddeler bir takım şeyler ihtiva etmektedir ki, bunlar (mantık kaideleri ile) kesin bir tatbik ve çakıştırma nazar-ı dikkate alındığında sözü edilen (mantıktaki) o hükümlere mâni ve aykırı olabilirler. Tecrid edilmeleri yakın olan, (araya fazla vasıta girmeyen) birinci makûllerdeki nazar ise hiç de öyle değildir. Çünkü bunlar hayalî, (tahayyülî ve tasavvurî şeyler) olup mahsusâtın suretleri, bunların (dış âlemdeki eşyaya) doğru olarak intibak ettiklerini muhafaza altında bulundurmakta ve (bunu bize) haber vermektedir[44].

44 İbn Haldun, ulema ve mütefekkirlerin fiilî siyasetten anlamadıkları, bu sahada başarılı olamadıkları ve kendilerinden bekleneni veremedikleri kanaatında olup bunu da onların yetişme tarzına, zihnî gelişme sırasında edinmiş oldukları itiyatlara ve meşgul oldukları konuların hususiyetlerine bağlamaktadır. Gerçekten de ilim ve fikir adamları veya bu konuda onlarla aynı hükümde tutulan çok zeki ve dahi kimseler siyasette, sevk ve idarede fazla başarılı değillerdir. Uzun süre siyaset ve idare ile fiilen meşgul olan İbn Haldun gibi bir fikir adamının bu hususu ifade etmesi ayrı bir önem taşır. Nazarî mevzulara yatkın, müçerret hususlara alışkın, külli ve umumi esaslara bağlı kalmak, meslek ve meşguliyetlerinin icabı olduğundan tatbikatta, icraatta, münferit hallerde ve müşahhas hâdiselerde başarılı olamamak ilim ve fikir adamlarının kaderidir. İlmî ve fikrî hayattaki başarılarına bakıp buna aldanan bazı âlimler ve mütefekkirler, siyaset ve idare hayatına atılma hırsına, kapılarak, o yolda şan, şöhret itibar ve nüfuz sahibi olmaktan kurtulamamış, diğer taraftan halk da onların ilim

XLII. İslâmdaki ilim adamlarının ekserisi Acemdir

Garip vakıalardandır ki, çok nâdir istisnalar dışında gerek şer'î ilimler gerekse aklî ilimler sahasında İslâm dininin bünyesinde yetişmiş olan âlimler ekseriya Acem yani gayr-i Arapdır. Gerçi ulema arasında nesebleri itibariyle Arap olanlar vardır ama bunlar da lisanları ve yetişmeleri itibariyle acem olup üstatları Arap değildir. Bununla beraber din, (menşe ve zuhur itibariyle) Arap dinidir. Bu dinin ve şeriatın sahibi (Muhammed s.a.) de Araptır[45].

ve fikir hayatındaki başarılarına kanıp siyaset ve idare sahasında kendilerine mütemayil ve talip olmuşlar veya halkın bu temayülünü bilen üst seviyedeki siyaset adamları ulemayı kendi çıkarları istikametinde politikaya sokup şahsi ikballeri için onları basamak olarak kullanmışlardır. Siyasetin ve idarenin dışında kalıp ictimaî meselelerde araştırmalar ve incelemeler yapan ilim ve fikir adamları hiç şüphe yok ki cemiyette vukua gelen hâdiseleri ve bu arada siyasî ve idarî esasları devlet ve siyaset adamlarından sadece nazarî plânda olmak şartıyla daha iyi bilirler. Bu bakımdan siyaset adamlarına ve idarecilere yol göstermeleri, tavsiyelerde bulunmaları, hasbî tenkitlerle onları uyarmaları uygun olduğu gibi, basiret sahibi siyasetçilerin ve başarılı olmak isteyen idarecilerin de önemli hususlarda onlarla istişarelerde bulunmaları, tenkitlerine ve değerlendirmelerine kulak vermeleri gerekir. Çünkü hakiki ulema yakın mesafeyi göremez, ama ileriyi ve uzağı görür. Çünkü bütün dikkatlerini ileriye, umumi ve küllî hedeflere teksif etmişlerdir. Buna karşılık siyaset adamları ve idareci sınıf, yakını görür ama uzağı göremez. Onun için yekdiğerinin ikazlarına muhtaç olurlar. Bu sayede tatbikatçıların çalışmaları, nazariyecilerin faaliyetleriyle ikmal edilmiş, pratik zekâ teorik zekâ ile tamamlanmış olur. Diğer taraftan verimli ve yararlı bir icraata giren tatbikatçıların faaliyetleri de nazariyecilerin düşünce sahalarını genişletir ve onlara fikir âleminde yeni ufuklar açar. Her iki tarafın da kendi saha ve sınırları içinde kalmaları şartıyla işbirliği yapmaları ve birbirinin eksiğini ikmal etmeleri ne kadar faydalı ise yekdiğerinin yerine kaim olmaya kalkışmaları da o kadar zararlıdır.

Cevdet Paşa "Amelî hikmetle nazarî hikmet arasında çelişki yoktur. İbn Sina, İbn Bacce, Vezir İbn Hatîb, Kemal Paşa, Ebussud ve İdris Bitlisî gibi büyük âlimler devletin müşiri ve müsteşarıdır. Ancak böyle her tarafta tefennün, her tavırda mümarese ve temrin edenler nevîdir, şevâz kabilindendir", diyor. Bu söz kısmen doğrudur. Ancak İbn Haldun'un anlatmak istediği bu değildir. O en büyük âlimler ve ulu mütefekkirler, cahil cihangirlerden Cengiz ve Timur gibi devlet kurmada ve siyaset etmede başarılı olamamışlardır, demek istiyor. İbn Kemal olsa olsa bir danışmandır. İbn Sina ise başarısıyla tanınmış büyük vezirlerin çok aşağısında bir vezirdir. Eflatun'un devlet ve siyasete dair olan fikirlerinin tatbikat alanına konulması sözkonusu olunca nasıl perişan olduğu malumdur. O, ya hükümdarlar filozof olmalı veya filozoflar hükümdar olmalıdır diyordu. Ama bunlardan hiçbiri olmadı.

İbn Haldun'un son paragraftaki fikirleri hakkında Cevdet Paşa şöyle diyor; "Nazarî hikmetten maksat var olan şeyleri olduğu gibi bilmektir. En büyük saadet mantıktaki kıyas ve istidlallere istinat eden bu ilimdir. Eski hakimler bu yolda bunca dakîk enzar ve amîk nazariyelerle kendilerini bîtab düşürerek ilm-i yakîni tahsil için çabalayıp durmuşlar, halbuki neticede elde edebildikleri şey vehme ve şekke yakın bir zan ve tahminden ibaret olmuştur. Sonraki Avrupa hukeması ise İbn Haldun'un iş'ar ettiği yolu tutarak ikinci makûllerden nazarayita o kadar çok dalmayıp mahsusat sahilinden uzaklaşmamışlar, tecrübe yolunda birinci makûllerle meşgul olarak riyazî ve tabiî ilimleri tasavvurun fevkinde kemale erdirmişler, sanayii ise hayret ve taaccüb ile manzurumuz olan raddelere isal eylemişlerdir". İbn Haldun'un yolu ve usûlü işte budur.

45 Umumiyetle İbn Haldun Berber deyince Mağrib'teki Arap olmayan unsurları, Acem deyince de Meşrık'teki Arap olmayan kavimleri kasdeder. Bu mânada Acem, doğudaki Arap olmayan kavimler mânasına gelir ki bunların başında İranlılar ve Türkler gelir. Ancak o sıralarda Türklerin bedaveti ve göçebeliği Araplardan aşağı olmadığından Acem sözüyle başta İranlılar olmak üzere feth edilen memleketlerdeki yerleşik kültürün temsilcileri olan kavimleri ve unsurları anlamak icab eder.

Bunun sebebi şudur: Sadelikteki ahvalin ve bedavetin icabı olarak başlangıç itibariyle İslâmda ne ilim ve ne de sanat vardı. Sadece Allah'ın emirlerinden ve nehiylerinden ibaret olan şeriatın ahkâmı vardı. Bunlar da (sutûrda değil sudurda olduğundan) ilgili zevat tarafından sözlü olarak nakledilegelmekte idi. Onlar bu ahkâmın Kitap ve sünnetteki yerlerini şeriat sahibinden ve onun ashabından telakki ettikleri şeyler, (beyanlar ve izahlar) sayesinde bilmekte idiler. O sıralarda halk Arap (ve bedevî) olup talim, telif ve tedvin nedir bilmezlerdi. Onları buna zorlayan herhangi bir âmil yoktu, ihtiyaç da onları buna sevketmemişti. Sahabe ve tabiûn zamanında hal bu minval üzere câri idi. Onlar hususi surette sözü edilen hususu, (şer'î ahkâmı) öğrenip nakledenlere "kurrâ" yani Kur'an okuyanlar ismini vermekte idiler. Bunlar ümmî (*illiterate*) değillerdi. (Bedevî) Arap olmaları sebebiyle o zamanlarda sahabenin umumi vasfı ümmîlik olduğundan o sıralarda hamele-i Kur'an'a kurrâ denilerek bu hususa işaret edilmekte idi. Bunlar Allah'ın kitabını ve Resûlullah'tan nakledilen sünneti okuyan (kurra) yani bilen zevat idi, şer'î ahkâmı ancak Kur'an'a ve umumiyetle onun bir tefsiri ve şerhi olarak varid olan hadislere istinaden bilirlerdi. Hz. Peygamber (s.a.) (bu hususa işaret sadedinde) "Size iki şey bıraktım. Bunlara sıkı bir şekilde sarıldığınız müddetçe dalâlete düşmezsiniz: Allah'ın kitabı ve benim sünnetim" buyurmuştur.

Harun Reşid'in devletin başına geçmesinden itibaren sonraki zamanlarda (şifahî rivayetler ve) nakiller (gittikçe başlangıç noktasından) uzaklaştığından Kur'an'la alâkalı olmak üzere tefsirler vaz' olunmasına ve zayi olmasından korkulduğu için de hadislerin kaydedilmesine ihtiyaç duyuldu[46]. Sonra sahih isnadlarla, bu derecenin altındaki senedleri birbirinden ayırdedebilmek için isnadlar ve râvilerin adaleti (ve mevsukiyeti) hakkında bilgi edinmeye ihtiyaç hasıl oldu. Sonra Kitap ve sünnetten vakıaların ahkâmını çıkarma faaliyeti arttı. Bununla beraber lisan da fesada uğradığından nahiv kaidelerini vaz' etme ihtiyacı hasıl oldu.

Bu suretle şer'î ilimler tümüyle istinbat, istihraç, teşbih ve kıyastaki bir takım melekeler haline dönüştü. Kendisine nazaran vesile (âlet) addedilecek diğer bir takım ilimlere muhtaç oldu. Bu da Arapçanın kaidelerini, az evvel sözü edilen istinbat ve kıyasın esaslarını, bid'at ve ilhadın çoğalması sebebiyle delillere istinaden imanî akidelerin müdafaa edilmesini bilmek gibi şeylerdir (nahiv, fıkıh usûlü, kelâm), böylece bu ilimlerin tümü de talime muhtaç, meleke isteyen bir takım ilimler haline dönüştü. Onun için de sanatlar sınıfına dahil oldu.

Daha evvel demiştik ki, sanatlar hadarîlerin mesleğidir. Araplar (ve bedevîler) ise bunlardan en uzakta kalan kavimlerdir (Bölüm 5, Fasıl 21). Bundan dolayı ilimler hadarîlikle alâkalıdır. Araplar (ve bedevîler) ise ilimlerden de ilim pazarlarına rağbet etmekten de uzak kalmışlardır. O çağda hadarî olanlar Acemler (ve gayr-ı Araplar)dır veya mevâli ve hadarî olan ahalidir ki, o sıralarda bunlar da hadaret ve sanatlar, hirfetler gibi hadaretteki haller itibariyle gayr-ı Arap unsurlara tâbi bulunuyorlardı. Tâ Pers hanedanlığından itibaren, hadaret aralarında kökleşmiş olduğundan sözü edilen gayr-ı Arap (unsur)lar, bu gibi şeylere daha ziyade muktedir idiler.

46 Hadislerin zabt ve teshilinin Halife Abdülaziz döneminde Zührî (öl. 110/ 726) ile başladığı kabul edilir.

İmdi nahiv sanatı sahibi (ve kurucusu) Sîbeveyh, ondan sonra Fârisî ve bu ikisinden sonra da (Ebu İshak İbrahim b. Sarî, öl. 311/ 923) Zeccacî idi. Bunların hepsi de nesepleri cihetinden Acem olup ancak Arap dili muhitinde yetişerek gördükleri terbiye ve Araplarla içli dışlı olma sayesinde bu dili kazanmışlar, onu bir takım kaideler ve bir fen haline getirerek kendilerinden sonrakilere bırakmışlardı. Keza Müslümanlar için hadisleri muhafaza altına almış bulunan hadis âlimlerinin ekserisi de ya Acem veya lisan ve yetişme tarzı itibariyle Acemleşmiş kimselerdi. Bilindiği gibi fıkıh usûlü âlimleri de tamamiyle Acemlerdendi. Keza ilm-i kelâm âlimleri de öyle idi. Çünkü fenler Irak ve o havalide gelişmişti. Aynı şekilde müfessirlerin ekserisi de böyledir. Velhasıl Acemlerden başka ilmi muhafaza ve tedvin eden olmamıştır. Hz. Peygamber'in (s.a.); "Eğer ilim, semanın gerdenine asılmış olsaydı, yine de Faris halkından bir kavim oraya ulaşıp onu elde ederdi," buyurmuş olması da bu hususun doğru olduğunun delilidir.

Sözü edilen hadarete ve bu hadaretin revaçta olduğu pazara yetişip, (sahip oldukları) bedavet yerine bu hadareti ikame eden Arapları ise, Abbasî hanedanlığında riyaset meşgul ediyordu, ilimle meşgul olma ve onu tetkik etme halini bir yana bırakıp mülkle uğraşma haline sevkolunmuş bir vaziyette bulunuyorlardı. Çünkü onlar bir hanedanlığın sahibi olup bunu himaye ve idare etme durumunda bulunuyorlardı. Bundan başka o vakit onlara, ilmî meslek edinme haline tenezzül etmeme anlayışı ârız olmuştu. Çünkü o sırada ilim, sanatlar cümlesinden addedilir bir hale gelmişti. Reisler ise daimi surette sanatlardan, mesleklerden ve netice itibariyle bu gibi hususlara varacak şeylerden titizlikle kaçınırlar, bu gibi şeyleri onlarla meşgul olacak Acemlere ve muvelledûna (Arap–gayr-ı Arap karışımı olan melezlere) havale ederlerdi. Bu gibi şeylerle meşguliyeti daimi surette onlara ait bir hak olarak görürlerdi. Zira onlara göre bu gibi şeyler gayr-ı Arabın dini (âdeti) ve ilimleridir. Veya Araplar bu gibi şeylerle uğraşan gayr-ı Araplara saygı duyarlardı. (Çünkü bunların uğraştıkları şeyler haddizatında kendilerinin dinleri ve ilimleridir). Onun için ulemayı büsbütün hakir görmezlerdi. Nihayet iktidar ve hakimiyet tamamiyle Arapların elinden çıkıp gayr-ı Arap unsurlara geçince, mülk sahipleri nezdinde şer'î ilimler, nisbet (lisan ve menşe') itibariyle (onlara yabancı ve) garip bir hale geldi. Çünkü bunlar nisbet (ve münasebet) itibariyle bu çeşit (şer'î) ilimlerden uzak bulunuyorlardı. (Onun için şer'î ilimler sahasındaki) âlimler onlarca hakir görülmüştü. Çünkü onların nazarında kendilerinden uzak bulunan bu âlimler, ne mülk ne de siyaset itibariyle onlara bir yarar ve çıkar temin etmeyen şeylerle uğraşmakta idiler. Nitekim bu hususu dindeki rütbeler faslında bahiskonusu etmiştik, (Bölüm 3, Fasıl 31). İşte bundan dolayı şeriat ulemasının tamamının veya ekseriyetin gayr-ı Arap olmasından sebebi tesbit etmiş olduğumuz bu hususdur.

Aklî ilimlere gelince, bunlar da ancak ilim sahipleri ve (kitap) müellifleri temeyyüz edip ilim tümüyle sanat olarak karar kıldıktan sonra ortaya çıkmışlardır. O vakit de ilim Acemlere mahsus olmuştu. Araplar ise bu gibi şeyleri terk ederek onları meslek edinmekten yüz çevirmişlerdi. Bu sebeple evvelce de belirtmiş olduğumuz gibi diğer sanatların durumunda olduğu gibi ancak Araplaşmış Acemler ilimlere sahip olmuşlardı.

Hadaret, Acemlerde ve Irak, Horasan ve Maveraunnehir gibi Acem beldelerinde bulunduğu sürece şehirlerde bu durum sürüp gitti. Sözü edilen (ilim ve sanat merkezi olan) şehirler harap olup ilim ve sanatların husulünde Allah'ın sırrı olan oralardaki hadaret, (mamuriyet ve medeniyet) ortadan kalkınca Acemlerdeki ilim de tamamıyla yok olup gitti. Çünkü (bedevîlerin istilâlarına uğramalarının sonucu olarak) artık bedavet (ve iptidaîlik) onları da şümulüne almış, ilim ise sadece hadaretçe zengin olan şehirlere has olmuştu. Şimdi hadaretçe Mısır'dan daha zengin bir yer yoktur. Burası (ilmî çalışmalar itibariyle) âlemin anası, (fikrî faaliyetler cihetinden) İslâmın merkezi, ilim ve sanatların kaynağı durumunda bulunmaktadır.

Kısmen Maveraunnehir'de de hadaret, (ilim ve sanat) bakidir. Çünkü buradaki hanedanlık sayesinde, bölge hadaretten bir nasip almıştır. İmdi bu sayede ora halkının ilimlerden ve sanatlardan bir hisse aldıkları inkâr olunamaz. O beldelerden bize (Mağrib'e) ulaşan ve ora ulemasından biri tarafından kaleme alınan teliflerdeki ifadeler bize bunu göstermektedir. Bu zat Saduddin Taftazanî'dir. Fakat İmam İbn Hatîb (Fahr-i Razî) ve Nasiruddin Tûsî'den sonra, Taftazanî müstesna son derece isabetli olduğu için güvenilebilecek Acem âlimlerine ait herhangi bir ifade, (eser ve araştırma) göremedik.

Bu hususları nazar-ı itibara al, üzerinde derin düşüncelere dal. Şu alemin (ve mahlukatın) ahvalinde acaip şeyler müşahede edeceksin.

"Allah dilediğini yaratır" (Maide, 5/20). "Ondan başka ilah yoktur" (Bakara, 2/158). (Şeriki ve naziri olmaksızın sadece o vardır. Mülk de şan da O'na mahsustur, O her şeye kadirdir. Allah bize kâfidir. O ne hoş bir vekildir Hamd olsun Allah'a).

XLIII. Bir kimsenin ana dilinin Arapça olmaması, ilimleri tahsil hususunda dili Arapça olanlardan onu geri durumda bırakır

Bunun sırrı ve sebebi şudur: İster şer'î, ister aklî olsun ilmî bahislerin tümü zihnî ve hayalî (tasavvurî) mânalardan ibarettir[47]. Şer'î ilimlerdeki bahislerin ekserisini lafızlar ve bu lafızların maddeleri (ve muhtevaları) olmak üzere kitab ve sünnetten telakki olunan ahkâm ve (bu iki kaynaktaki) hükümleri ifade eden kelimeler teşkil eder. Bunların hepsi hayal (ve muhayyile) dedir. Aynı şekilde aklî ilimler itibariyle sözü edilen mânalar zihindedir.

Kelimeler (ve lisanla yapılan açıklamalar) ise zihinlerde mevcut olan bahiskonusu mânaları aktaran tercümanlardır. İnsanlar o sayede münazara, öğretim ve ilmî bahislerde mümarese (yoluyla) o manaları yekdiğerine aktarırlar. Maksad, bu şekilde yapılan uzun temrinlerle bu mânaların melekesini kazanmaktır. Lafızlar ve kelimeler, zihinlerdeki mânalar arasında bulunan bir takım vasıta ve perdelerden ibaret olup bu manaları yekdiğerine bağlayan rabıta ve mühürler mesabesindedirler. Şu halde sözü edilen mânaların; lafızlarından, bu lafızların lugat itibariyle o mânalara de-

47 Bu fasıl Vâfî neşri hariç *Mukaddime*'nin Mısır ve Beyrut baskılarında ve Z. K. Ugan tercümesinde yoktur.

lâletlerini öğrenmek suretiyle ele geçirilmeleri şart olduğu gibi, o hususları tetkik eden bir kimsenin iyi bir (lisanî) melekeye sahip olması da şarttır. Aksi halde zihnî bahislerde mevcut olan muğlaklığa ilave olarak bir de bu mânalardaki müşkilatla yüzyüze gelir. Şayet bu şahsın, sözü edilen o (lisanî ve lafzî) delâletler sahasında köklü bir melekeye sahip olup bu meleke de celî ve bedihî olan bir şeyde olduğu gibi, lafızların kullanılmaları halinde derhal mânaları zihne gelecek raddeye ulaşırsa, mânalara ve anlamaya karşı çekilmiş olan bahiskonusu perde tamamen açılır veya aralanır ve (lafız meselesi hallolunduğundan) geriye ancak mânalarda mevcut olan bahislere ait zahmetin göğüslenmesi kalır.

Bütün bunlar talim, şifahî telkin, hitap ve ifade suretinde olursa, o zaman bahiskonusu olur. Fakat talebe bir de yazarak ve kaydederek ders görme, ilmî meseleleri eserlere resmedilmiş çizgilerden, (ibareleri sökerek ve metinleri çözerek) anlama ihtiyacı içinde bulunursa, bu durumda ortada diğer bir perde daha var demektir. Bu perde kitaptaki hat ve yazı şekli ile muhayyileye nakşolunmuş, lafızlar arasında mevcut olan perdedir. Şüphe yok ki yazı tarzında çizilmiş resimler, (zihnen) söylenmiş lafızlar üzerine hususi bir şekilde delâlet etmektedirler. Bu delâletleri bilmedikçe ibareyi anlamak mümkün olmaz. Şayet bu özel delâletler noksan bir meleke ile bilinirse, o ibareler de noksan olarak bilinmiş olur. Bu suretle öğrenme ve araştırma durumunda bulunan bir kimse ile, ilimlerde meleke kazanma şeklindeki maksadı arasına fazla olarak diğer bir perde daha çekilmiş olur ki bu evvelkisinden çok daha kalındır. Eğer talebenin lafız ve hatla ilgili delâletlerdeki melekesi sağlam olursa, onunla mânalar arasındaki perdeler açılmış olur. O, sadece mânalarla ilgili bahisleri ve meseleleri anlama zorluğuna katlanma durumuna gelmiş olur. Tüm lisanlara nazaran lafız ve hat karşısında mânaların durumu budur. Küçüklükte bu gibi şeyleri öğrenenlerin melekeleri gayet muhkem olur.

Sonra Müslümanların mülkü genişledi. Çeşitli milletler onların hükmü altına girdi. İslâm ümmetindeki nübüvvet ve mukaddes kitap sebebiyle evvelki (millet)lerin ilimleri silinip gitti. İslam milleti (başlangıç itibariyle) ümmîlik hususiyetine ve şiarına sahip olduğundan mülk, izzet ve öbür milletlerin kendisini (umran ve medeniyetçe) teshir etmeleri hali, onu alıp hadarete ve tehzibe (nizama ve zerafete) sevketti. Bunun sonucu olarak Müslümanlar başlangıçta nakil halinde bulunan şer'î ilimlerini sanat haline koydular. Bu yüzden kendilerinde (ilimlere dair) melekeler vücuda geldi. Bir çok eser tedvin ve kitap telif edildi. Sonra öbür milletlerin ilimlerine heveslendiklerinden, o ilimleri tercüme yoluyla nakledip kendi ilimlerine ilave ettiler. Bunları kendi nokta-i nazarlarına göre bir kalıba döktüler. Sözü edilen ecnebi lisanlardan (ve onların tesirlerinden) tecrid ederek kendi lisanlarına intibak ettirdiler. (Yabancı ıstılahlara karşılık kendi dillerinden ilmî ve sınaî ıstılahlar meydana getirdiler). Bu ilimleri idrâkleri nisbetinde ilerlettiler. Bunun sonucu olarak sözü edilen yabancı lisanlardaki eserler unutulup gitmiş, metruk bir enkaz haline gelmiş, heba olmuş, tüm ilimler Arap lugatıyla ifade edilir olmuş, bunlara dair kaleme alınan telifat da yine onların hattıyla yazılmıştır. Bunun için ilimle meşgul olanlar diğer lisanları değil sadece Arap lisanıyla ilgili lafız ve hatların delâletlerini bilme ihtiyacını duy-

muşlardır. Çünkü öbür lisanlar önemini kaybetmiş ve silinip gitmişti. Daha evvel demiştik ki (daha doğrusu İbn Haldun bu sözleri 45. fasılda ilerde söyleyecektir); Lugat, lisandaki bir melekedir. Keza hat da eldeki melekeden ibaret bir sanattır. İmdi bir lisanda en evvel ucmelik (ve gayr-ı Araplık) melekesi yerleşirse, o lisan Arap lugatında geri durumda bulunur. (Kelimeleri eksiksiz ve tabiî olarak telaffuz edemez. Cümleleri mükemmelen kuramaz, bu dili ana dili gibi kullanamaz). Çünkü daha evvel demiştik ki (Bölüm 5, Fasıl 23) bir mahalde bir sanatla ilgili olarak daha evvel bir meleke yerleşirse, bu meleke sahibinin, diğer bir sanatta iyi bir meleke sahibi olması çok nadir görülür. Bu aşikâr bir şeydir. Şu halde bir kimse gerek Arap dili, gerekse bu dilin lafzî ve hattî delâletleri bakımından geri durumda bulunursa, bunların ifade ettikleri mânaların anlaşılması o kimse için muğlak bir hal alır. Nitekim bu noktaya temas edilmişti. Ancak daha evvel kendisinde var olan ucmelik melekesi, ana dilini bırakıp Arapçaya intikal ettiği sıralarda henüz sağlamlaşmamış ise, bu hal bir istisna teşkil eder. Meselâ ucmelikleri iyice yerleşmeden evvel Araplarla birlikte yetişen gayr-ı Arapların küçük çocukları böyledir. Bu gibiler için Arap lisanı en evvelki (ana) dilleri gibi olur. Bu gibi kimselerde Arapça (metinlerdeki ve ifadelerdeki) mânaları anlama hususunda herhangi bir kusur bulunmaz. Arap hattını öğrenmeden evvel gayr-ı Arabın hattını öğrenenlerin durumu da aynı şekildedir.

Bundan dolayı görüyoruz ki gayr-ı Arap âlimlerin çoğu derslerinde ve talim meclislerinde kitaplardan (doğrudan) tefsirler nakletme (ve metinlerin izahını yapma) vaziyetini bırakıp kitapları (ve onlardaki Arapça metinleri aynen) yüksek sesle okuma cihetine gidiyorlar. (Arapça metinleri Arapça şerh ve tefsir etmek için daha evvel bu ibareleri aynen yüksek sesle okuyarak onları anlamak ve anladıklarını Arapça takrir etmek için zaman kazanıyorlar. Anlaşılması ve anlatılması arzu edilen) mânaların ele geçirilmesi daha rahat olsun diye bu yoldan bazı perdelerin, (mânaların üzerini örterek) karşılarına çıkardığı müşkilatı hafifletmektedirler. Halbuki ibare ve yazıda meleke sahibi olanlar bundan müstağnidir. Çünkü bunların melekeleri mükemmel olup yazıdan kelimelere, kelimelerden mânalara intikal etmek adeta sözleri anlamak ve sözlerden mânalar çıkarmak, sanki kendileri için köklü bir cibilliyet imiş gibi bir hal almış ve kendileriyle mânalar arasındaki perdeler ortadan kalkmıştır.

Lisanda talim ve temrine, yazıda mümareseye, bir itiyat olmak üzere aralıksız devam edilmesi sayesinde, bir kimsenin iyice yerleşmiş bir meleke kazanma sonucuna ulaştığı nice kereler görülmüştür. Nitekim gayr-ı Arap ulemanın çoğunda bunu görmekteyiz. Lakin bu durum yine de nadirattan sayılır. Bu yoldan meleke sahibi olan bir şahıs Arap uleması ve bunların içinden kendi akranı olanlarla mukayese edildiği vakit aslen Arap olanın ondan daha güçlü ve daha sağlam bir melekeye sahip olduğu görülür. Çünkü gayr-ı Arap olan âlimde daha evvel ucmelik sebebiyle mevcut olan külfet, zaruri olarak geri kalmasına tesir etmiştir. Daha evvel "İşlâmdaki ulemanın ekserisi gayr-ı Araptır" demiş olmamız öne sürülerek buradaki fikirlerimize itiraz olunamaz. Çünkü aradaki ucmelikten maksat nesep yönünden olan ucmeliktir. Zira tesbit etmiş olduğumuz gibi sanatları meslek haline getirmeye ve melekeler edinmeye –ki ilimler de bunlara dahildir– sebep teşkil eden hadarîlik onlarda (itibar-

da olarak) varolagelmiştir. Lisandaki ucmelik ise o kabilden değildir ve burada da ucmelikten maksad budur.

(Gayr-ı Arap oldukları halde) Yunanlıların ilimlerde çok eski ve köklü bir hali bulunduğu ileri sürülerek de buradaki görüşlerime karşı çıkılamaz. Çünkü onlar bu ilimleri öteden beri sahip oldukları (ana) dillerine ve aralarında bilinegelmekte olan hatlarına istinaden öğrenmişlerdi. İslâm ümmeti içinde ilim tahsil etmek isteyen gayr-ı Arap bir talebe ise daha evvel kendisinde var olan bir (ana) dilden başka bir dille ve melekesine âşinâ olduğu hattan ayrı bir yazı ile ilim öğrenmektedir. Bundan dolayı da bu hal söylemiş olduğumuz gibi o talebe için bir perde (ve engel)dir.

Bu durum ana dili Arapça olmayan bütün kavimlerde var olan umumi bir şeydir. İster İranlı, ister Rum, ister Türk, ister Berber ve isterse ana dili Arapça olmayan sair kavimler olsun farketmez.

"Bunda işaretlerden anlayanlar için bir takım alâmetler vardır" (Hicr, 15/75)[48].

48 Görülüyor ki ibn Haldun ilim ve fikir hayatı için en uygun lisanın millî, kavmî ve hatta mahallî dil olduğu kanaatındadır. İlmî ve fikrî hayatın tabiatında var olan zorluğa bir de lisan güçlüğü eklenirse, ilim yapmak son derece çetinleşmektedir. Arapça, gayr-ı Araplar için ilme başlamadan evvel olduğu kadar bu dili öğrenip ilme geçtikten sonra da büyük bir mânia teşkil etmektedir.

İbn Haldun, talim ve terbiye konusunu umumi hatlarla ciddi ve gerçekçi bir şekilde ele almış ve verimli sonuçlara ulaşmıştır. İlk tahsilini Tunus'ta babasından ve Endülüs'ten buraya hicret etmiş bulunan devrinin büyük âlimlerinden gören, sonra Fas'ta Sultan İnan'ın ilim meclisinin azası olan, buradaki âlimlerin derslerine devam eden, Mısır'a gelince, Ezher, Zahiriye, Kamhiye ve Surgatmışiye Medreseleri gibi yüksek seviyeli ilmî müesseselerde müderris ve muallim olarak uzun yıllar görev yapmış olan İbn Haldun, Endülüs'ten Şam'a ve Hicaz'a kadar olan sahadaki talim, terbiye ve tedris faaliyetlerini yakından tanıma ve tetkik etme fırsatını bulmuştu. Mağrip'te iken siyasî ve idarî ikbalini yitirince, kendini ilme ve tedrise vermiş, telif ve tetkikle teselli olmuş, bazan bilerek ve isteyerek, bazan da kerhen bu hayatı bırakarak tekrar siyasî ve idarî faaliyetlerin içine atılmıştı. Mısır'da ise tedris ve telif faaliyetini bazan Kadılıkla birlikte bazan da mazuliyet yıllarında müstakil olarak yürütmüştü. Demek ki İbn Haldun talim ve terbiye konusunu, tecrübe ve müşahedelerine dayanarak, bilerek ve şuurlu bir şekilde yazmıştır.

İbn Haldun talim ve terbiye meselesini kendi umran anlayışı içinde bedavetle başlayıp hadarete doğru uzanan bir gelişme hattı ve ilerleme süreci içinde görmüş, böyle bir tekâmül seyri içinde iptidaî eğitim şekillerinden başlayarak mütekâmil eğitim şekillerine kadar uzanan bütün eğitim faaliyetlerini her yönüyle umumi hatlarıyla dinamik bir şekilde incelemiştir. Onun en önemli hususiyetlerinden biri eğitim ve öğretim meselesini bir kül olan ve aynı umumi ve değişmez esaslara bağlı ictimaî bir hadise olarak görmüş ve değerlendirmiş olmasıdır. Onun tabiriyle, "talim ve tedris, insanî ictimadaki ahval ve beşerî umrandaki vakıât nevinden bir hâdisedir". Şu halde cemiyet hayatında var olan ve ona hakim olan umumi ve küllî ictimaî kanunlar, eğitim ve öğretim için de geçerlidir. Çünkü eğitim - öğretim de ictimaî hâdiselerin bir parçasıdır. VI. Bölüme "ilim ve talim beşerî umranda tabiîdir", diye başlaması, talim ve terbiye meselesine girmeden evvel bunun temelini ve kaynağını teşkil eden insan düşüncesinin bellibaşlı tezahürlerini tetkik ederek, insan aklının ve fikrinin ürünü olan ilimlerin doğuş, gelişme ve gerilemelerini, bu gibi hususlara tesir eden ictimaî âmiller ve şartlarla birlikte ele almış olması, meseleye bakış açısını tesbit etmemize imkân vermesi bakımından dikkate değer.

İbn Haldun'a göre eğitim ve öğretim faaliyetlerine yön vererek onu çeşitli biçimlere sokar ve değişik kalıplara, döker, bedevîliğin ilk kademesinden başlayıp hadarîliğin son kademesine kadar uzanan değişme ve gelişme sürecidir. Böyle bir değişme ve gelişme seyri takip eden daha doğrusu ibtidaîlikten mütekâmilliğe doğru ilerleyen eğitim ve öğretim faaliyetleri üzerinde en başta iktisadî ve

maddî âmiller olmak üzere siyasî, dinî ve kavmî âmiller müessir olur. Onun için eğitim ve öğretim faaliyetlerinin öbür ictimaî hâdiselerle olan irtibatı, alaka ve münasebetleri, bunların tesbit edilerek değerlendirilmeleri ayrı bir ehemmiyet taşır.

İbn Haldun, eğitim ve öğretim faaliyetlerini, kendi tabiriyle ilmi ve talimi, bir hocanın alışılmış ve gelenekleşmiş usûller dahilinde medresede talebesine ders vermesi ve bu esnada riayet edilen âdâb ve erkândan ibaret görmez. Onun nazarında talim ve terbiye bu dar mânadaki ders verme ve ders alma âdabı ve erkânından çok daha şumüllü olan bir şeydir; ustanın çırağını, baba ve annenin evladını, idare edenlerin halkı eğitmelerini içine alan geniş bir eğitim ve öğretim anlayışıdır. Hatta ulemanın, hukemanın ve hükümdarların eğitimi dahi bu eğitim içinde ifadesini bulur. Ulemanın ve hukemanın nasıl ders vermeleri gerektiği hususunu gerilerde bırakarak bu şahısların eserlerini nasıl yazmaları gerektiği, hatta nasıl ve hangi tarzda düşünmeleri lazım geldiğini belirtmesi, ulemayı ve hukemayı eğitmek istemesinden kaynaklanmaktadır. Ezilmiş, kahrolmuş, baskı altında tutulmuş horlanmış ve hakir görülmüş kavim, millet ve cemaatların şahsiyetlerini, insanî benliklerini ve kavmî hasletlerini nasıl yitirerek şahsiyetsiz bir duruma düştüklerini anlatmak için Yahudi örneğinden bahsetmesi, halk eğitimine dikkat çekmek arzusundan ileri gelmektedir. O açıkça daha evvel bahiskonusu ettiği ahlâk anlayışını burada eğitim ve öğretim anlayışıyla tamamlamaktadır. Ahlâk bahsinde ileri sürülen cebir ve zaruret telakkisi talim ve terbiye bahsinde de kendini belli etmektedir. Ona göre bir ferdin eğitim ve öğretim seviyesi, içinde yaşadığı cemiyetin, o cemiyetteki ilmî müesseselerin ve ailenin seviyesiyle münasip olur. İbn Haldun, bir yerde ulemanın yetişmemesini, oradaki tedris ananesinin ve usûlünün bozukluğuna, bu bozukluğu da ulemanın yokluğuna ve her ikisini umranın zayıf veya yok oluşuna, yani ictimaî ve medenî faaliyetlerin geriliğine bağlamakta ve bütün bunlar arasında zarurî ve illî bağlar görmektedir.

İbn Haldun eğitim ve öğretim meselelerinde nakilci ve taklitçi değil, tenkitçi ve tahkikçi bir tavır takınmış, bu hususta ulemayı olduğu kadar hukemayı da tenkit ederek kusur ve hatalarını sergilemiş nasıl düşünülmesi, düşünülenlerin ne şekilde ifade veya yazıya geçirilmesi, ifadeye ve yazıya geçirilen fikirlerin başkalarına hangi tarzda talim ve telkin edilmeleri lazım geldiği hususunu ortaya koymuştur. Onun ortaya koyduğu hususlar kadar tenkit edip reddettiği hususlar da mühimdir. İslâmda ilim ve tedris faaliyetlerinde aksayan ve tökezleyen hususları bir bir bulup teşhir etmesi ve sakıncalarını belirtmesi son derece önemli ve faydalıdır. Zira kifayetsizliği ve hatta mahzurlu olduğu sabit olan bir ilim ve talim anlayışını tamir etmenin, hatta yeniden ihya etmenin yolu bu çeşit haklı ve isabetli tenkitlerdir. Eslaf ve ecdadın ilim anlayışından ve talim usûlünden hayranlıkla bahsedildiği bir dönemde kimseyi fazla kırmadan ve hırpalamadan yapılması gerekli tenkit ve ikazları münasip bir lisanla ilmî ölçüler içinde ve bir fikir adamına yaraşan ağırbaşlılıkla yapmış olması onun hesabına büyük bir başarı olmuştur.

Başta Gazalî olmak üzere, birçok âlimin, eğitim ve öğretim faaliyetlerini, maaşsız ve ücretsiz olarak yapılması gereken bir iş olarak gördükleri bir ictimaî ortamda İbn Haldun'un bu hususu hazakat, maharet, ehliyet, kabiliyet, istîdad ve ihtisas isteyen bir sanat yani bir meslek ve iş kolu olarak görmesi, geçim yolu, kazanç vasıtası ve üretim sahası olarak düşünmesi onun maddî ve iktisadî âmillere ağırlık veren umran anlayışının bir devamıdır. Şüphe yok ki ilmi ve talimi kâr, fayda gelir, ücret, kazanç ve çıkar unsurlarından mücerret hasbî, fikrî ve teemmülî faaliyet olarak kabul ve telkin etmek iyi bir idealdir. Ancak gerçek bu değildir. Maddî ve iktisadî amiller hesaba katılmadan ilmi de talimi de devam ettirmek mümkün değildir.

İbn Haldun aklî ve ilmî talimi birlikte mütalaa eder. Maharet kazanmak veya ilimde ihtisas sahibi olmak için aklî ve bedenî, fikrî ve cismanî kuvvet ve kabiliyetlerin birlikte faaliyette bulunmaları lazım gelir. Ona göre talim ve terbiyenin iki önemli gayesinden biri, vakalar üzerine sıhhatli bir şekilde düşünmek için fikre imkân ve fırsat vermek; diğeri iyi bir ictimaî hayat yaşamak için vesile teşkil etmektir.

Tahsile başlayanlara ilk önce umumi ve basit bilgiler verilmeli, tedris ilerledikçe hususi mahiyetteki teferruata ve tafsilata girilmeli, ama bu gibi şeylere birden dalmayıp tedricî bir surette geçilmeli, böylece ihtisas, tahsilin sonraki dönemlerinde bahiskonusu olmalıdır. Demek ki İbn Haldun bir bakıma umumiden hususiye, külliden cüziye, mücmelden mufassala, esaslardan teferruata ve kaidelerden

XLIV. Arap lisanı ile alâkalı ilimlere dair

Arap lisanın dört rüknü vardır: Lugat, nahv, beyan, edeb. Bunları bilmek şeriat uleması için zaruridir. Çünkü bütün şer'î ahkâmın kaynağı olan kitap ve sünnet Arapça olup bu hükümleri sahabe ve tabiûndan nakledenler de Araplardır. Bunlardaki müşkil noktalar Arap lisanı sayesinde açıklanır. Şu halde şer'î ahkâm hakkında bilgi sahibi olmak isteyen bir kimsenin bu lisanla alâkalı bilimler) bellemesi zaruridir. İlerde ayrı ayrı fenler olarak ele aldığımız zaman da açıkça görüleceği gibi bu ilimlerin ehemmiyet dereceleri, maksud olan kelâmı ifade etme hususunda mertebelerinin farklı oluşlarına göre farklılık gösterir[49]. Hulasa olarak bunların en ehemmiyetlisi ve önde gele-

meselelere ve misallere intikal etmeyi esas alan bir talim ve tedris üslûbundan yanadır ki bu da bize Geştalt usulünü hatırlatmaktadır. *Mukaddime*'de, fasıl başlıklarını, "öğrencilere sert davranmak, onlar için zararlıdır", "İlim tahsil etmek için seyahat faydalıdır", "Siyasetten en az anlayanlar âlimlerdir" şeklinde birer kaide olarak ortaya koyduktan sonra bunları izah ve tefsire girişmesi de bu kanaatinin neticesidir. İbn Haldun'a göre talim ve terbiye bir cemiyetteki ilmî, fikrî ve medenî seviye ile mütenasip olduğundan, tek tek fertlerin zekâ ve hafızalarının bir muhassalası olan ictimaî zekâ ve hafıza çok önemlidir. Yani bir cemiyetteki ilmî ve fikrî seviyenin ileri derecede ve yüksek seviyede olması o cemiyetteki fertlerin zekâ seviyelerini tayin ederken diğer taraftan da fertlerin ilim ve fikir seviyeleri de cemiyetteki ilim ve fikir seviyesini belirler. Şu halde fikren ve ilmen ileri seviyede bulunan cemiyetler, fikren ve ilmen daha yüksek seviyede fertler yetiştirirler ve bu nitelikteki fertler de cemiyetlerine bu yönden daha ileri merhaleler katettirirler. Bunların hem müsbet hem menfî yönden yekdiğerine olan tesirleri karşılıklı ve daimi olup, birindeki ilerleme veya gerileme öbürünü peşinden sürükler. Aralarında karşılıklı olarak illî bağlar vardır. Sanatlar ve hirfetlerde de durum, aynıdır.

İbn Haldun'da uygulamalı eğitim; görmeye, göstermeye, yapmaya ve yaptırmaya istinat eden öğretme ve belletme şekli çok önemlidir. Bunun faydası takrire ve nazariyeye dayanan eğitimden çok daha fazladır. Bu eğitim için "etemm ve ev'ab" yani daha mükemmel ve daha ihatalı bir eğitim diye söz ediyor. Ona göre nazarî bilgiler tatbikattan çıkarılmalı, yine ona dayanmalı, gayesi de onu geliştirmek ve ilerletmek olmalıdır. Gelişmiş ameliyeler ve ilerlemiş tatbikat daha ileri nazarî bilgilere imkân verir. Bu suretle nazariye ile ameliye müsbet veya menfî bir şekilde birbirine şu veya bu nisbette tesir ederek kendilerine has bir değişme süreci içinde bulunurlar. Kötü bir tatbikatı değiştirmeden onun ürünü olan nazariyeyi, kötü bir nazariyeyi değiştirmeden de bu nazariyeye istinat eden tatbikatı değiştirmek kabil olmaz.

İbn Haldun'un dil ve eğitim münasebetlerini tahlil etmesi de üzerinde durulması ve düşünülmesi gereken bir husustur. Ona göre her millet ve kavim, ilmî faaliyetlerini kendi öz ve ana dilleriyle yürütürlerse, daha faydalı olur. Alim ve mütefekkir olmak isteyen gayr-ı Arap bir kimseye, "önce Arapça öğreneceksin" demek daha başlangıçta onu yokuşa sürmek ve önüne dağ gibi bir engel koymak olur. Gayr-ı Arap olan bir kimse sonradan Arapça öğrense bile ucmelik ve dil engeli bütün ilmî faaliyetleri ve fikri hayatı boyunca onun yakasını bırakmaz. Eski Yunanlılar kendi ana dilleriyle ve öz yazılarıyla pekâlâ yüksek seviyede bir ilim vücuda getirebilmişlerdir. Aynı şey her millet için mümkündür. Derslerdeki kesikliği, kopukluğu ve verilen araları sakıncalı bulması, hissî misâllerin ve müşahhas temsillerin, sık tekrarların, ilim için seyahat yapmasının faydasına ve ehemmiyetine dikkat çekmesi, eğitimde şiddeti ve ezberciliği caiz görmemesi, mutavvelât ve muhtasarrâtın mahzurlarına dikkat çekmesi, alet ilimlerinde tafsilata dalmanın zararlı olduğunu belirtmesi, iki ve daha fazla ilmin muhtelit olarak öğrenilmesinin hatalı olduğundan bahsetmesi İbn Haldun'un eğitim ve öğretim telakkisi bakımından önemli olan hususlardır.

49 Beyan ilmi iki kısımdır: a) Meanî, b) Beyan, Bedîî. Nahiv iki kısımdır: a) Nahiv, b) Sarf. Bunlara lugat, iştikak, ilm-i arız, ilm-i kafiye fenn-i karz-ı şiir, fenn-i inşa, muhadarat ve fenn-i hat eklenirse lisan ilimleri oniki olur.

ni nahivdir. Zira bu ilimle, esas maksatlar, delâlet sayesinde açıkça ortaya çıkarak fail mefulden, mübteda haberden ayırdedilerek bilinir. Eğer bu ilim olmasaydı, (mütekellimin maksadını muhataba anlatmada aslolan) ifade esas itibariyle meçhul kalırdı.

Şayet irabın (ve nahvin) aksine olarak evzâ'ının ekserisi değişmeden mevzuatında baki olma durumu olmasaydı, başta gelmek lugat ilminin hakkı olurdu. Ancak (lugatlar değişmediği halde) isnada - müsnede ve müsnedünileyhe delâlet eden irab tamamıyla değişmede ve (tagayyurdan sonra) ona ait bir iz de kalmamaktadır. İşte bundan dolayı nahiv ilmi lugattan daha mühim olmuştur. Çünkü nahvi bilmemek, anlaşmayı tamamiyle ihlal eder ama lugat böyle değildir.

En iyi bilen Allah'tır.

Nahiv ilmi

Malum olsun ki lugatin (ve lisanın) mütearef mânası, konuşan şahsın maksadını anlatan ibaresidir. Lisanın bir fiili olan bu ibare (ve tabir) sözü ifade etme kasdından neşet eder. Şu halde lugatin, onu vücuda getiren malum uzuvda yerleşmiş bir meleke haline gelmesi zaruridir. Bu uzuv ise (bir et parçasından ibaret olan) dildir.

(Maksat, tabir ve ifade) her milletin kendi ıstılahına, (dil geleneğine ve yapısına) göre olur. Bu hususla ilgili olmak üzere Araplar için hasıl olan meleke (öbür milletlerde ve kavimlerde mevcut olan dille ilgili) melekelerin en güzeli ve meramı ifade bakımından en vâzıh olanı idi. Zira bu dildeki kelimelerden başka (bir takım edatlar ve hareketler) bir çok mânalar üzerine delâlet etmektedir. Meselâ faili mefulden, onu da mecrurdan yani muzaaftan ayırd etmeye yarayan (irab alâmeti olan) hareketler böyledir. Aynı şekilde diğer bir takım lafızları araya sokma külfetine girmeksizin fiilleri yani hareketleri, zatlara rabteden harfler, (edat denilen veya mücerret kelimelere eklenerek mezid kelimeler elde etmeye yarayan harfler) de böyledir. Bunlar ancak Arapçada bulunur, diğer lisanlarda ise mutlaka her mânanın ve her keyfiyetin delâlet itibariyle kendine has olan (müstakil) bir lafzı vardır. Bundan dolayı gayr-ı Arap olanların (belli bir mânayı ifade etmek için) birbiriyle konuşurlarken kullandıkları ibarenin (aynı şey için kullanılan) Araplara ait ibareye nazaran daha uzun olduğunu görmekteyiz. Hz. Peygamberin (s.a.); "Bana veciz ifade ihsan olundu. Benim için ibare de tam olarak ihtisar edildi" buyurmuş olmasının mânası budur.

Şu halde Arap lisanında maksud (olan mâna) delâlet hususunda harfler (edatlar), harekeler, heyetler yani kelimelerin şekilleri de nazar-ı itibara alınmaktadır. Araplar bu hususta dillerini öğrenmek için herhangi bir sanata ve fenne başvurma külfetine de ihtiyaç duymazlar. Bu husus, ancak lisanları itibariyle bir meleke olarak (kendilerinde) mevcuttur. Bu melekeyi bir sonraki nesil bir evvelkinden (anane ve tevarüs yoluyla) tabiî bir şekilde almaktadır. Tıpkı çocuklarımızın şu çağda (mahalli) lisanlarımızı ve lugatlarımızı (tabiî olarak alıp) öğrenmeleri gibi.

İslâm zuhur edip Araplar öbür milletlerin ve hanedanlıkların ellerindeki mülke talip olup Hicaz mıntıkasından ayrılarak gayr-ı Araplarla haşirneşir olunca bahiskonusu meleke de değişmişti. Zira kulakları Araplaşmış gayr-ı Arapların, (onların lisan

geleneklerine) muhalif düşen söz ve sesleriyle dolmuştu ve şüphesiz ki lisanî melekelerin anası kulaktır. Bu yüzden de (aslî) melekeye mugayir bu nevi (kulak) dolgularıyla (ana) lisan (melekesi) bozulmuş oldu. Zira kulağın edindiği itiyat sebebiyle (Araplarda mevcut olan tabiî - lisanî) meleke (kendisine aykırı) ve yabancı olan sözlere ve seslere doğru meyletmişti.

İleriyi gören âlimler, sözü edilen lisan melekesinin büsbütün bozulmasından ve (bozulma) süresinin uzayıp gitmesinden, bu yüzden de Kur'an ve hadisi anlama yollarının kapanmasından korktular. Bundan dolayı kendilerine has ifade tarzından (ve lisanlarının câri ve mutad konuşulması biçiminden), sözkonusu lisan melekesiyle alâkalı bir takım düzenli kaideler ortaya çıkardılar ki bunlar diğer küllî ve umumi kaidelere benzemekte idi. Öbür nevilerinin hepsini bunlara kıyas etmekte ve bunlar içinde yekdiğerinin benzeri olan ibareleri aynı hükümde tutmakta idiler. Meselâ (daima) fail merfu, meful mensub ve mübteda merfu olur, demişlerdi. Sonra bu kelimelerdeki harekelerin değişmesiyle delâlet ve mânanın da değiştiğini gördüklerinden bir ıstılah olmak üzere bu değişikliğe *irab* ismini verdiler. Bu değişikliği icab ettiren şeye de *âmil* adını verdiler. Bunların emsali diğer hususlar da böyle oldu. Bütün bunlar nahivcilere has ıstılahlar haline gelmiş, onlar bunları yazıyla tesbit ederek kendilerine mahsus bir sanat haline koymuşlar, bu sanata da yine bir ıstılah olmak üzere *ilm-i nahv* (*grammer*, *syntax*) ismini vermişlerdi.

Nahiv ilmine dair ilk defa yazı yazan Benû Kinâne'den *Ebu'l-Esved Du'elî* olmuştur. Söylendiğine göre o, bunu Hz. Ali'nin (r.a.) tavsiyesi üzerine yapmıştı. Hz. Ali lisan melekesinin tagayyür ettiğini gördüğünden bunun (bozulmadan) muhafaza edilmesini ona tavsiye etmiş, o da bunu istikra suretiyle elde edilmiş tahdit edici belli bir takım kaidelerle tesbit etmeye koyulmuştu.

Ondan sonra da âlimler nahve dair eserler yazmaya devam etmişler, nihayet Harun Reşid zamanındaki Halil b. Ahmed Ferâhîdî'ye kadar gelinmişti. O vakit Araplardaki mezkûr meleke yok olup gitmiş olduğundan halk nahiv ilmine, her zamandan daha fazla muhtaç durumda idi. Onun için Halil, nahiv sanatını tehzib ve tanzim edip bablarını ikmal etti. Nahiv sanatını ondan Sîbeveyh alarak teferruatını tamamlamış, delillerini ve şahidlerini (misâllerini) çoğaltmış ve kendisinden sonra bu konuda yazı yazan herkes için bir rehber (imam, model) olan meşhur *el-Kitab* (ismiyle maruf kitabın)ı buna dair olmak üzere vaz' etmişti. Sonra Ebu Ali Fârisî (Hasan b. Ahmed, öl. 377/987) ve Ebu Kasım Zeccacî (Abdurrahman b. İshak, öl. 337/949) *el-Kitab* (daki usûl) itibariyle, İmam (Sîbeveyh)'i tıpatıp takip etme esasına yapışarak muhtasar eserler yazdılar.

Sonra bu sanata dair söylenen sözler uzadı gitti. Araplara ait iki eski şehir olan Kûfe ve Basra nahivcileri arasında bir takım ihtilaflar ortaya çıktı. Aralarında (yekdiğerine karşı) kullandıkları hüccetlerin ve delillerin miktarı arttı. (Nahivdeki) talim usûlleri birbirinden farklı şekiller aldı. Bunların sözü edilen kaidelerdeki ihtilafları sebebiyle bir çok Kur'an âyetlerinin irabında ihtilaflar arttı. Bu husus talebenin uzun vaktini aldı. Sonra müteahhirîn, kitap ihtisar etme usûlünü ortaya koydu. Nakl olunanların tümünü tam olarak ihtiva etmekle beraber sözü edilen uzun bahislerin bir çoğunu, (ana hatlarıyla zabt edecek şekilde) ihtisar etti. Nitekim İbn Mâlik (Muhammed b. Abdullah öl.

672/1274) *Kitabu't-teshil*'de ve benzeri eserlerde böyle yaptı. Bir kısmı ise talebeler için (anlamak ve öğrenmek kolay olsun diye) sadece (nahivdeki) esasları nakletmekle iktifa etti. Nitekim Zemahşerî *el-Mufassal*'da ve İbn Hâcib *el-Mukaddime*'sinde (*el-Kâfiye*) böyle yapmışlardır. Nice kere de (nahiv kaidelerini ve meselelerini manzumelerle anlatmışlardır. Meselâ İbn Mâlik, biri büyük diğeri küçük (*el-Kâfiyetü'ş-şafiye* ile *el-Elfiye*) iki urcûzesinde yani recez tarzındaki manzumesinde (daha evvel de) İbn Mu'tî (Yahya b. Abdulmu'tî, öl. 628/1231) *el-Urcûzetü'l-elfiye*'de böyle yapmışlardı.

Velhasıl bu fenne dair olan telifler sayılamayacak ve ihata olunamayacak kadar fazladır. Nahvin taliminde tutulan usûller muhteliftir. Mutekaddimînin usûlü müteahhirîninkine aykırı olduğu gibi Kûfeliler, Basralılar, Bağdatlılar ve Endülüslüler de yekdiğerinden farklı tariklere sahip bulunmaktadırlar.

Umranın noksanlaşmaya yüztutması sebebiyle öbür sanatların tümünde müşahede ettiğimiz gerileme sebebiyle az daha bu sanat da yok olmakta olduğunu ilân ediverecekti. Şu çağımızda Mısır'dan, Mağrib'te bulunan bizlere bir divan, (fevkalade muntazam bir eser) ulaştı. Bu divan Mısır ulemasından Cemaluddin b. Hişam'a (Abdullah b. Yusuf, öl. 761/1360) ait bulunmaktadır. Müellif bu eserde iraba ait hükümleri mücmel ve mufassal bir surette tam olarak toplamış, harflerden, (edatlardan), müfredattan ve cümlelerden bahsetmiş, bu sanatta yer alan bahların ekserinde bulunan mükerrer hususları hazfetmiş, buna *el-Muğnî fi'l-irâb* (*Muğni'l-lebib an kütübi'l-ârîb*) adını vermiş, Kur'an'ın irabındaki nüktelerin tümüne işaret etmiş, bunların tümünü de muntazam kaideler, fasıllar ve bablar halinde tesbit etmiştir. Biz bu eserde muazzam bir ilme vakıf olduk ki, bu hal onun nahiv sanatındaki kadrinin yüceliğine ve bu sahadaki bilgi sermayesinin çokluğuna şahitlik etmektedir. Benimsediği usûl itibariyle bu zat İbn Cinnî'nin izinden giden ve talim itibariyle onun ıstılahlarına tâbi olan Musullu nahivcilerin tarzını takip etmiş görünmektedir. Bu usûlle, kuvvetli bir meleke ve vukuf sahibi olduğuna delil teşkil eden acaip şeyler ortaya koymuş bulunmaktadır.

Ve Allah "Mahlukatta dilediğini ziyade eder" (Fatir, 35/1).

Lugat ilmi

Bu ilim (lugat, *lexiography*) kelimelerin lugat manalarını beyandan ibarettir. Şöyle ki, nahivciler arasında irab adı verilen harekeler itibariyle Arap dilinin (mutad ve tabiî olarak konuşma) melekesi bozulunca, bahsettiğimiz gibi onu muhafaza için belli bir takım kaideler ortaya konuldu. Sonra Araplarla gayr-ı Arapların temasları ve yekdiğeriyle haşirneşir olmaları sebebiyle bu bozulma hâdisesi sürüp gitti. Hatta bozulma kelimelerin mânasına da sirayet ettiği için bir çok Arapça kelime, onların bunu kullandıkları mânanın dışında kullanıldı. Çünkü Araplaşmış olanların, sarih (ve fasih) Arapçaya muhalif olan soysuz (kelimelerine ve) tabirlerine doğru bir temayül hasıl olmuştu. Bundan dolayı büsbütün ortadan kaybolur, endişesiyle lugavî mevzuatın yani kelimelerin sözlük mânalarının yazı ve tedvin suretiyle muhafaza altına alınmasına ihtiyaç duyuldu. Zira bu yok oluştan, Kur'an'ı ve hadisi bilmeme ve anlamama hali neşet edebilirdi.

Bu yüzden bir çok lisan üstadı (*phlologists*) kolları sıvayarak bu hususa dair müdevven eserler telif etti. Bu meydanda baş olan Halil b. Ahmed Farâhîdî idi. *Kitabu'l-ayn* isimli eseri lugata dairdir. Bu eserde alfabe harflerinden oluşan kelimelerin tümünü, yani sünâî, sûlâsî ve rubaîden, Arap lisanında terkibin ulaştığı son nokta olan hümâsiye kadar bütün hurûf-ı hecadaki mürekkebatı hasr ve tesbit etti. (Arapçada bir isim en az iki harfli en çok beş harfli olur).

Halil'in, mürekkebatı hasr (ve tasnif) edebilmesi, tesbitte esas aldığı sayı hesabının muhtelif şekilleriyle mümkün olabildi. Şöyle ki: Bütün ikili kelimeler birden yirmiyediye kadar peşpeşe gelen adedlerin tümünden çıkar. Yirmiyedi sayısı ise bir eksiği ile alfabe harflerinin son noktasıdır. Zira belli bir harf yirmiyedideki her bir sayı ile ayrı ayrı alındığından iki harfli (sünâî) kelimeler yirmiyedi olmaktadır, (eb, et, es, ec... gibi). Sonra ikinci harf yirmiyedi adedi ile aynı şekilde ele alınmakta sonra üçüncü, sonra dördüncü ele alınarak yirmiyedi rakamına kadar böyle böyle gidilmekte, yirmiyedi sayısı yirmi sekiz rakamı ile alındığında ortaya sadece bir tek (sünâî) kelime kalmaktadır. İmdi birden yirmiyediye kadar sayı sırasıyla ele alınan bu rakamlar hesap ehli olanların arasında malum olan işleme göre toplanır. Bu işlem de birincinin sonuncu ile toplanıp bu toplamın, adedin yarısıyla çarpılması şeklinde olmaktadır. Sonra terkip itibariyle harflerdeki takdim ve tehir muteber olduğundan iki harfli kelimeleri kalb ve aksetmek için sayı ikiye katlanır ve çıkan netice sünâilerin toplamına eşit olur. Önce biri sonra iki sonra üç... en sonra yirmiyedi, iki ile çarpılınca, bu rakam bulunur. Sünâî lafızların tümünden hasıl olan netice budur.

$$\left[\frac{(1+27).27}{2} \cdot 2 = 756\right]$$

Sülasîler de sünâî adedlerin birden yirmialtıya kadar aralıksız devam eden adedlerle çarpılmasından hasıl olur. Çünkü her sünâî bir harf ilavesiyle sülasî olur. Şu halde sünâiler sayıları yirmialtı olan mütebaki harflerden herbir harfe nazaran belli bir harf mesabesinde olduğundan sayılarda kesinti olmaksızın birden yirmialtıya kadar toplayarak sünâilerin yekunu onunla çarpılır. Sonra çıkan netice maklub sûlâsî kelimelerin toplamı olan altı rakamı ile çarpılır. Sülasî terkiblerinin toplamı bu suretle alfabe harflerinden ortaya çıkmış olur.

$$\left[\frac{(1+26) \cdot 26}{2} \cdot 756{,}6 = 1.592{,}136\right]$$

Sünâî olan bir lafız ve onun maklubu EB, BE, sûlâsî olan bir lafız ve maklubu (NSR, NRS, SRN, SNR, RNS, RSN) rübâî ve humasî kelimeler de aynı şekildedir. (*Kitabu'l-ayn*'da 756 sünâî, 19.650 sülasî, 491.400 rubaî ve 11.793.600 humasî olmak üzere cem'an 12.305.412 harf ve şekil hesap edilmiştir). Terkipleri hasr altına alma Halil için bu şekilde mümkün olmuştu.

Halil, eserinin bablarını, bilinegelmekte olan tertible alfabe harfleri üzerine tertip etmemişti. Eserinde (alfabetik sıra yerine) mahrec itibariyle harflerde mevcut tertibe itimat ederek hurûf-ı halk (boğaz harfleri) ile işe başlamış sonra sırayla damak,

diş ve dudak (*hink, adras, şefe*) harflerine geçmiş ve en sonra hurûf-ı hevaiye (hurûf-ı medd) olan illetli harfleri bahiskonusu etmiştir. Hurûf-ı halktan da ilk önce bu harflerin en uzakta (ve boğazın en gerisinde) olan "Ayın" harfiyle başlamış, bundan dolayı da eserine *Kitabu'l-ayn* adını vermişti. Çünkü mütekaddimîn yazdıkları eserine isim vermede böyle bir yol tutmakta idiler. Bu yol, kitabı, onda ilk olarak vâki olan kelime ve lafızla isimlendirmekten ibarettir.

Halil mürekkebattan mühmel ve musta'mel olanlarını da izah etti. Rubai ve humasîlerde mühmel daha fazla idi. Çünkü lisana sakil gelmeleri sebebiyle Araplar bunları seyrek kullanmakta idi. Dildeki deveranının az oluşu sebebiyle sünâîler de onlara katıldı. Dildeki deveran sebebiyle sülâsîlerin istimali daha ziyade olduğundan ona ait vazı'lar (ve kalıplar) daha fazla idi. Halil bütün bunları *Kitabu'l-ayn* isimli eserine aldı. Bu eserini şümullü ve etraflı olarak en güzel biçimde ortaya koydu.

Endülüste (IV/X.) asırda Hişamu'l-Müeyyed'in hatt hocası Ebu Bekir Zübeydî (Muhammed b. Hasan, öl. 379/989) zuhur edip şümulünü muhafaza ederek *Kitabu'l-ayn*'ı ihtisar etti. Mühmel kelimelerin tümünü, şevahid ve misâllerin bir çoğunu hazfetti, hıfzını (ve ezberlenmesini kolaylaştırmak) için adı geçen eseri en güzel bir şekilde telhis etti.

Doğulu âlimlerden Cevherî (İsmail b. Hammadî, *Kitabu's-sıhah*'ı, bilinegelmekte olan harflerin alfabetik tertibine göre tertip etti. Eserine hemze, elif ile başladı. Başlıklarını kelimenin sonundaki harfleri esas olarak ona göre düzenledi. Çünkü halk ekseriya kelimelerin sonlarını bilmek zarureti içinde idi. Buna göre kelimenin son harfini bab başlığı olarak kabul etti. Kelimelerin evvelindeki harfleri de harflerin alfabetik sırasına göre tertip etti. Buna da fasl başlığını koydu. Bu düzeni sonuna kadar böyle gösterdi. Halil'in hasr ve tesbitine iktida ederek lugati hasr ve tesbit etti.

Sonra Ali b. Mucahid'in hükümdarlığı sırasında Endülüs ulemasından Danyeli İbn Side (Ali b. İsmail, öl. 458/1066) lugata dair *Kitabu'l-muhkem*'i, sözü edilen istiab ve şümul tarzı ve *Kitabu'l-ayn*'dakine benzeyen bir tertip üzere telif etti. Bu eserde kelimelerin iştikaklarına ve tasriflerine de temas ettiğinden kitap gayet muntazam eser olarak ortaya çıktı. Bunu Tunustaki Hafsîler hanedanlığı hükümdarlarından Mustansır'ın hâcibi Muhammed b. Ebu Hüseyn (öl. 671/1272) telhis etti. Kitabın tertibini değiştirerek kelimelerin son harflerine itibar ederek bab başlıklarını buna bina kılan *Kitabu's-sıhah*'ın tertibini benimsedi. Bu suretle bu iki kitap (Cevherî ile İbn Ebu Hüseyn'nin eserleri) aynı ananın rahminden ve babanın sulbünden gelen iki ikiz oldu. Lugat imamlarından Kurâ'ın (Ali b. Hüseyn, IV/X. asır) *Kitabu'l-münecced*, İbn Düreyd'in (Muhammed b. Hasan, öl. 321/933) *Kitabu'l-cemhere*'si ve İbn Enbâri'nin (Muhammed b. Kasım, öl. 328/940) *Kitabu'z-zâhir* isimli eserleri vardır.

Bildiğimiz kadarıyla lugat sahasındaki temel eserler bunlardır. Ayrıca bunlardan başka bir takım muhtasar kitaplar daha vardır. Kelimelerin bir sınıfına tahsis edilmiş olan bu eserler (bu fendeki) babların bir kısmını veya tamamını istiab ve ihtiva etmektedir. Terkipler cihetinden bu muhtasarlardaki hasrın vechi kapalı olduğu halde evvelkilerin hasr (ve tesbit) vechi açıktır. Nitekim bu hususu (yukarda) görmüştük.

Lugata dair vaz' olunan kitaplardan biri de Zemahşerî'nin mecaz konusu hakkında olup *Esâsu'l-belağâ* adını verdiği eserdir. O bu eser de Arapların mecazi mânada kullandığı bütün lafızları ve medlulleri beyan etmiş olup, faydası itibariyle şerefli ve değerli bir eserdir.

Araplar belli bir şeyi (ve lafzı bir mâna için) umumi bir şekilde vaz' eder. Sonra (o lafızla aynı mânaya gelmek üzere) bazı hususi şeylerde, bu şeylere mahsus olmak üzere diğer bir takım lafızlar daha kullanırlar. Bunun sonucu olarak bize göre belli bir lafzın vaz'ı ile (mutad) istimali arasında bir fark hasıl olur. Bu da "lugatin fıkhı"na (**fıkhu'l-luğa**, lugatin inceliklerini bilmek, hakkını vermek) ihtiyaç gösterir ki me'hazı aziz (olup çetin bir mesele) dir. Meselâ beyaz lafzını (umumi bir vaz' ile), kendisinde beyazlık bulunan her şeye vaz' ettikten ve isim olarak verdikten sonra hususi olarak da atın beyazına "eşheb" (kırat), insanın beyazına "ezher" (akyüz) ve koyunun beyazına "emlah" (alaca) ismini vermişlerdir. Hatta bütün bu hususlarda (hususi tabirleri bırakıp yerine) beyaz kelimesini kullanmak lahn (dil hatası) haline gelmiş ve Arap lisanının dışına çıkma olarak görülmüştür. Bu tarz telif üzerinde bilhassa Seâlibî (Abdülmelik b. Muhammed, öl. 350/962) durmuş ve *Fıkhu'l-luğa* ismini verdiği eserini müstakilleri bu konuya (müradif lafızlara, *synonim*) ayırmıştır. Bir lugatçının, Arab istimalini onlara has yerlerden saptırmaması için bu hususu nazar-ı itibara alması son derece lüzumludur. Zira Arap istimali şahit olarak gösterilmedikçe, bir lafzın ilk vaz'ını bilmek kâfî değildir. Gerek müfredat gerekse terkipler itibariyle lugavî mevzuatta fazla hata yapmaktan sakınmak isteyen bir edib, nazmında ve nesrinde en çok buna muhtaçtır. Çünkü bu hususiaki lahn irabtakinden daha beter ve daha fahiştir.

Keza müteahhirînden biri, müşterek lafızlara (birden çok mânası olan kelimelere, *homonyms*) dair eser telif etmiş ve bu çeşit lafızların hasrını tekeffül etmiştir. Her ne kadar bu hususta (mükemmellikte) nihayete erememiş ise de yine de (eseri lafızların) ekserisine şamildir.

Talebenin lugati kolayca zabt ve hıfz etmesi maksadıyla fazla kullanılan mütedavil lugatlara mahsus olmak üzere bu fende vücuda getirilen muhtasar eserler de bir hayli fazla yer tutar. Meselâ İbn Sıkkit'in (Yakub b. İshak, öl. 243/857) *el-Elfaz*'ı, Sa'leb'in (Ahmed b. Yahya, öl. 291/904) *el-Fasîh*'i ve emsali zevatın eserleri böyledir. (Ulemanın,) talebenin hangi kelimeleri hıfzetmesinin daha ehemmiyetli olduğu hususundaki nokta-ı nazarları muhtelif olduğu için bu kitapların bazılarındaki lugat diğerlerinden daha az olabilmiştir.

"Hallak ve âlim olan Allah'tır" (Yasin, 36/81).

Bilinmelidir ki lugatların sübutuna esas teşkil eden nakil ancak Araplardan yapılan nakildir.[50] Çünkü bahse konu olan lafızları bu mânalarda kullanan onlardır.

Bundan maksat, (malum) lafızları (bu lafızların mutad mânaları için) vaz' edenler onlardır, demek olan nakil değildir. Çünkü bu imkânsız ve ihtimal harici olan bir

50 Bu alt fasıl *Mukaddime*'nin Mısır ve Beyrut baskılarıyla, Z. K. Ugan tercümesinde yoktur, bk. Bursa yazması, vr., 216b.

şeydir. Onlardan herhangi birine ait böyle bir vaz'ın bulunduğu bilinmemektedir. (Şu halde menşe itibariyle bir lugatin ve lisanın üstünlüğü vaz'a değil, istimale dayanır. Önemli olan kelimelerin kökü, soyu sopu değil, bunların kullanılmalarıdır) .

Aynı şekilde bir lugatin kullanılışının, onun mutad kullanılışına uygun olduğunu bilmediğimiz sürece birindeki hükmün öbüründe de muteber olduğuna şehadet eden müşterek bir illete istinat eden "kıyasla da lugat sabit olmaz". Fıkhî kıyaslardaki durum lugatlarda geçerli değildir. Meselâ üzümün suyu mânasında kullanılması mutad olan "hamr" kelimesini, ortak illet olan sarhoş etme vasfını nazar-ı itibara alarak nebiz için de kullanmak fıkhî kıyasa göre mümkün olduğu halde lugata göre kabil değildir. Çünkü kıyas babında bu gibi şeylere itibar edilmesi gerektiğine şehadet eden hususu bilmenin yolu, ancak kıyasın esastan sıhhatine delil teşkil eden şeriattır. Biz lugatta böyle bir mesnede sahib değiliz, sadece akla dayanmaktayız. Bu konuda yalnız akla dayanmak ise delilsiz bir hüküm olur. Ulemanın cumhuru bu kanaati kabullenmiştir. Gerçi lugatta da kıyas yapılması gerektiği cihetine Kadı (Bakıllanî), İbn Süreye (Ahmed b. Ömer, öl. 306/918) ve benzerleri meyletmişlerdir. Fakat bunu reddeden görüş daha üstündür. Lafız ve isim tariflerinde lugat (ı kıyasla) kabul etmek hususu vardır, diye bir vehme kapılmamalıdır. Çünkü isim tarifi (hadd-i resm), mânası meçhul ve müphem olan bir lafzın vazıh ve meşhur mânası şudur, diye beyanda bulunma esasına racidir. Halbuki lugat, şu belli lafiz şu mâna için (vaz' olunmuş) dur, şeklindeki bir isbattır. Aradaki fark gayet açıktır.

Beyân ilmi

Bu ilim (yani beyân, belagat, meâni, *syntax, style, literary criticism*) İslâm milletinde Arapça ve lugat ilimlerinden sonra ortaya çıkmıştır. Beyan, lisan ilimlerindendir. Zira lafızlar ve lafızların delaletiyle ifade ve kasdedilen mânalarla alâkalı bulunmaktadır. Şöyle ki mütekellimin söylemiş olduğu söz vasıtasıyla dinleyene anlatmak istediği hususlar ya birbirine merbut olan müsned ve müsnedun ileyhlerin müfredatını tasavvur etmekten ibarettir, buna ise isim, fiil ve harf gibi kelime nevileri delâlet eder. Veya gerek müsnedleri müsnedun ileyhlerden ve gerek zamanları yekdiğerlerinden ayırdetmekten ibarettir, buna da irab denilen harekelerin ve kelimelerin binalarının (ve sıgalarının) değişmesi delâlet eder. Bütün bunlar nahiv (ve sarf) sanatından ibarettir.

İfadeye muhtaç olan vakıaları çevreleyen hususlardan geriye muhatapların ve faillerin ahvali ile fiile ait keyfiyetin icab ettirdiği şey kalmaktadır. İfadeyi tamamladığından bunun da gösterilmesi icab eder. Bir mütekellimde bu husus mevcut olunca, konuşmadaki ifadesi itibariyle son mertebeye ulaşır. Bu hususlardan hiçbir şey ihtiva etmeyen bir ifade, Arapların sözü cinsinden değildir. Çünkü Arapların kelâmı geniştir. Onların nezdinde her (hale ve) yere göre bir ifade vardır ve bütün bu hususlar da ancak irab ve vuzuhun mükemmel derecede olmasından sonra bahiskonusu olmaktadır.

Meselâ Arapların şu sözüne dikkat ediniz: "Zeyd bana geldi" cümlesi ile "Gel-

di bana Zeyd" cümlesi onlar katında daha onca zikredilen kelimenin ehemmiyet ifade etmesi bakımından birbirine muhaliftir. Bir kimse "Geldi bana Zeyd" derse fiilin müsnedun ileyhi olan şahıstan önce, gelme fiiline ehemmiyet atfettiğini ifade etmiş olur. Bilakis bir kimse "Zeyd bana geldi" derse müsned olan gelme fiilinden evvel, müsnedun ileyh olan şahsa ehemmiyet verdiğini ifade etmiş olur.

Keza makama münasip düşen mevsul veya müphem veya marife gibi şeylerle (teşkil edilen) bir cümlenin cüzlerine istinat eden tabir de böyledir. Cümledeki isnadı tekid de aynı şekildedir. Meselâ Arapların "Zeyd kaimdir", "Şüphe yok ki Zeyd kaimdir", "Hiç şüphe yok ki Zeyd kaimdir" (Zeydun kâimun, İnne Zeyden kaimun, İnne Zeyden le-kâimun) şeklindeki ifadeleri irab tarîkinden müsavi olsalar bile delâlet yönünden yekdiğerine mugayirdir. Çünkü tekidden âri olan birinci cümle zihni hali olana, (bir tekidle) tekid edilen ikinci cümle zihni tereddütde olana, ve (iki tekidle) tekid edilen üçüncü cümle münkire fayda temin eder. Şu halde bunlar arasında fark vardır.

Keza "Bana adam (er-rücûl) geldi" dersin, sonra şayet adamı yüceltmek ve hiçbir adamın kendisine denk olamadığını anlatmak istersen, o cümleyi nekre olarak aynıyla "Bana bir adam (reculün) geldi" şeklinde söylersin.

Sonra isnadî bir cümle ya haber veya inşa cümlesi olur. Haber cümlelerinin, hariçte mutabık olacağı veya olmayacağı bir şey vardır. İnşa cümlelerinde ise hariçteki bir şeye mutabakat sözkonusu olmaz. Meselâ talep ve nevileri (emir, nehiy, istifham, nida, temenni..) inşaî cümlelerdir.

Bazan iki cümle arasında ikinci cümlenin irabtan mahalli bulunmaması halinde atfı terketmek lazım gelir. Bu suretle ikinci cümle, atıf bahiskonusu olmaksızın naat veya te'kid veyahut da bedel olarak müfred bir tâbi mesabesine inmiş olur. İkinci cümlenin irabtan mahalli olması halinde atıf yapmanın lüzumlu olduğu muhakkaktır (fasl-vasl). Sonra sözün söylendiği yer itnabı veya icazı gerektirebilir. Bu durumda sözü bu esaslara göre irad etmek lazım gelir.

Sonra bazan müfred bir lafzın mantuku (ve zahiri mânası) değil, bunun lazımı murad edilir. Meselâ "Zeyd aslandır", denir. Bununla aslan kelimesinin gerçek manası? kasdedilmeyip sadece bunun lazımı olan şecaati murad edilir ve bu mâna Zeyd'e isnad edilir. Buna da *istiare* denir. Bazan mürekkep bir lafzla bu lafzın melzûmuna delâlet kasdedilir. Nitekim "Zeyd'in külü çoktur", denir. Bununla külün çok oluşu sebebiyle netice olarak ona lazım olan cömertlik ve misafir ağırlama kasdedilir. Çünkü çok kül, cömertliğin ve konukseverliğin, (yani misafir için çok yemek pişirmek için çok odun yakmanın) sonucudur[51].

Bütün bunlar gerek müfred gerek mürekkep lafızların delâletlerine zaid olan bir takım delâletler olup sırf vakıalara ait bir takım şekiller ve keyfiyetlerdir. Bunlara delâlet etmek üzere belli lafızlarda diğer bir takım şekiller ve keyfiyetler tesbit edilmiştir ki bunlardan herbiri kendi makamının icabına göredir.

51 İstiare ve kinaye bahsinde İbn Haldun cumhurun görüşüne muhalefet ederek Sekkaki'nin görüşlerini takip etmiştir (bk. Cevdet Paşa'nın notu).

İmdi beyan (*syntax, style*) ismini alan bu ilim, malum şekillere (ve ifade tarzlarına) has delâletlerle alâkalı bahisleri ihtiva etmektedir. Bunlar üç sınıfta mütalaa edilmiştir.

Birinci sınıfta, lafız sayesinde halin bütün gereklerine mutabık olan şekillerden ve keyfiyetlerden bahsolunur. Buna *belagat* (*rethoric*) ismi verilir,

İkinci sınıfta, lafzın lazımından ve melzumundan bahsedilir ve belirtmiş olduğumuz gibi bu da *istiare* ve *kinaye*den ibarettir. Buna beyan ismi verilir.

Bu ikisine (edebiyatçılar üçüncü) diğer bir sınıf daha eklemişlerdir ki o da zarif bir şekle sokarak ifadeyi güzelleştirmek ve süslemekten ibaretir. Bu da fasılalarda ve duraklarda veya ifadenin lafızları arasındaki cinaslarda veya ifadenin vezinlerini kesen tarsî veyahut aralarındaki lafız iştiraki sebebiyle maksud olan mânayı (lafzın açık mânasından) daha kapalı olan mânasını îhâm suretiyle (veyahut zıdlar arasındaki tekabül vesilesiyle hasıl olan tıbakla) veyahut da bunların benzeri olan hususlarla olur. (Beyancılar) buna *bedîî* (*rhetorical figures*) ilmi adını vermişlerdir.

Yeni âlimler bunlardan üçüne birden beyan ismini vermişlerdir. Halbuki beyan sadece ikinci sınıfın ismidir. Zira eski (edebiyatçılar) ilk önce ondan bahsetmişlerdir. Bu fennin meseleleri daha sonraları teker teker birbirine eklenmiştir. Bu fenne dair Ca'fer b. Yahya, Câhız, Kudâme ve emsali zevat bir takım şeyler yazmışlardır ama bunlar bu konudaki maksada kâfi değildi. Sonra fennin meseleleri peyderpey mükemmeliyete aralıksız olarak mesafe aldı. Nihayet Sekkâki (Yusuf b. Ebu Bekr, öl. 626/1228) zuhur ederek bu fennin özünü bulup ortaya çıkardı, meselelerini tanzim etti, bablarını da az evvel anlattığımız tarzda tertip etti. Nahv, sarf ve beyana dair olan *el-Miftah* isimli kitabını telif edip bu fenni o eserin bir bölümü haline soktu. Sonra gelenler bu kitabı esas alıp ondan bir takım ana meseleler özetlediler. Çağımızda muteber tutulup tedavül eden bunlardır. Nitekim bizzat Sekkâki *Kitabu't-tıbyan*'da, İbn Mâlik *Kitabu'l-misbah*'da, Celaluddin Kazvinî (Muhammed b. Abdurrahman, öl. 739/ 1338) *Kitabu'l-izah*'da ve hacim yönünden *el-İzah*'tan daha küçük *et-Telhis*'de böyle yapmışlardır. Çağımızda Meşrık halkı şerh ve talim hususunda diğerlerinden çok buna yani *et-Telhis*'e ehemmiyet vermektedirler.

Hülasa doğulu (âlim)lar bu fende Mağripli (alim)lerden ileridirler. En doğruyu Allah bilir ama bunun sebebi lisan ilimlerinde bu fennin kemâlî (*luxury*) oluşu ve kemâlî sanatların da umranın bulunduğu yerlerde mevcut olmasıdır. Belirtmiş olduğumuz gibi doğulular Mağriplilerden daha zengin bir umrana sahiptirler. Şöyle de diyebiliriz: Doğuluların büyük bir bölümünü meydana getiren gayr-ı Araplar Zemahşerî'nin tefsirine önem vermektedirler. Bu tefsir ise baştanbaşa bu fen üzerine bina kılınmış olup onun esasını teşkil etmektedir.

Mağripliler ise bu fennin sınıflarından sadece bedîî ilmi ile hususi surette meşgul olmuşlar, bunu şiirle alâkalı edebî ilimler cümlesinden sayımışlar, bir takım başlıklar koyarak çeşitli dallara ayırmışlar ve bütün bunlardan sonra bablarını ta'dad etmişler, türlü türlü bölümlere tefrik'edip bütün bunları, Arap lisanını tetkik suretiyle tesbit ettiklerini zannetmişlerdir. Onları buna ancak lafızları tezyin etmeye olan düşkünlükleri ve bir de bedîî ilminin bellenmesinin kolay oluşu sevketmiştir. Muhtevalarındaki

nazar ve reylerin ince ve mânalarının da muğlak oluşu sebebiyle belagat ve beyan ilimlerini bellemeyi zor bulduklarından bu ilimden uzaklaşmışlardır. Bedîî ilmine dair eser yazanlardan biri İfrikiye ahalisinden İbn Reşik olup *el-Umde* isimli eseri meşhurdur. İfrikiye ve Endülüs halkından bir çokları onun tarzını takip etmişlerdir.

Bilmek lazımdır ki bu fennin semeresi ancak Kur'an'daki i'câzı anlamaktan ibaretir. Çünkü Kur'an'ın i'câzı, delâletlerinin mükemmelliği cihetinden gerek mantûk gerek mefhum, her türlü halin icabını tam olarak karşılamakta ve bu suretle de ifade derecelerinin en yüksek noktasında bulunmaktadır. Bununla beraber lafızlarının güzel seçilmiş, tanzim ve terkiplerinin iyi yapılmış olması hususiyeti itibariyle de kemâl mertebede bulunmaktadır. Beşerdeki anlama kudretinin idrâkinde yetersiz kaldığı i'câz işte budur. Bunun sadece bir parçası Arap lisanıyla haşir neşir olup onun melekesini elde etme zevkine sahip olanlar tarafından ancak idrâk edilebilir. Bu durumdaki kimseler Kur'an'ın i'câzını (edebî ve lisanî) zevkleri miktarınca idrâk edebilirler. Bundan dolayı onu, mübelliğinden bizzat işitmiş olan Arapların idrâki bu hususta en yüksek seviyede bulunmaktadır. Çünkü bunlar söz söyleme (ve sözden anlama) meydanının silahşörleri ve mahir üstatlarıdır. Onlardaki (lisanî ve edebî) zevk, alabildiğince mükemmel ve sıhhatlidir.

Bu fenne en ziyade muhtaç olanlar müfessirlerdir. Bu husus eski müfessirlerin ekserisinin dikkatinden kaçmış, nihayet Zemahşerî zuhur ederek tefsire dair olan kitabını telif etmiş, Kur'an'daki âyetleri bu fennin hükümlerine göre tetebbu ederek i'câzlarının bazılarını sergilemiş, bu yüzden ve bu meziyeti sebebiyle bütün tefsirlerden üstün bir hale gelerek tek olmuştur. Bir de Kur'an'dan iktibas sırasında Ehl-i bid'at akidelerini belagatın vecihleriyle teyid etmesi hali olmasa, doğrusu (bu tefsire) diyecek yoktur. Onun bu tutumu sebebiyle Ehl-i sünnetin bir çoğu belagattaki bilgi sermayesinin zengin oluşuna rağmen kendilerini ondan koruma gayretine girmişlerdir. İmdi sünnî akaidini muhkem hale getirerek onu kendi sözünün cinsiyle reddetmeye muktedir olacak veya bid'atını fark edip ondan yüzçevirecek ve bu yoldan akidesine zarar getirmeyecek derecede bu fende az çok iştiraki olan bir kimsenin bid'at ve hevadan salim kalmakla beraber i'câz konusunda bir şeyler elde edilebilmesi için bu kitaba nazar etmesi lazım gelir.

"Allah dilediğini dümdüz yola iletir" (Maide, 5/65).

Edeb ilmi

Bu ilmin, (kendisine ârız olan hususları) kabul ve red cihetinden tetkik edilen bir konusu yoktur. Lisancılara göre bu ilimde maksud olan ancak onun semeresidir. Bu ise iki fende, nazım ve nesir sanatlarında, Arapların kullandıkları üsluplar ve ifade tarzları konularında maharet kazanmaktan ibarettir. Bu maksatla lisancılar belli bir takım Arapça ifadeler derler ve bu sayede bir lisan melekesi kazanacaklarını ümit ederler. Bu ifadeler, birinci sınıf şairlerin şiirleri, mükemmellikte birbirine müsavi olan seci'ler, nazım ve nesirler arasında şurada burada saçılmış ve dağılmış bir halde bulunan lugata ve nahve dair meseleler gibi şeyler olup bir müdekkik bunları is-

tikra suretiyle umumiyetle Arap lisanındaki kaidelerin büyük bir bölümünü tesbit edebilir. Buna ilaveten eyyam-ı Araptan, şiirlerinde geçen ve bunların anlaşılmalarına vesile olan hususları zikr ettikleri gibi meşhur neseplerden ve umumi tarihî hâdiselerden mühim olanlarına da temas ederler. Bütün bunlardan maksat, incelemeye girişen bir araştırıcının nazarında Araplarla alâkalı ifadeler, üsluplar ve belagat tarzları konusunda hiçbir şeyin karanlıkta kalmamasıdır. Zira bu hususlara nazar eden bir kimse için ancak bunları anladıktan sonra ezberlemesi halinde lisan melekesi hasıl olacağından anlamayı temin eden şeylerin hepsini takdim etmesi icab eder.

Lisancılar bu fenni tarif etmek istedikleri zaman "edeb, Arap şiirini ve tarihini hıfz etmek ve her ilimden bir nebze bellemektir" derler. Her ilim, sözüyle lisan ilimlerini ve sadece metinleri itibariyle şer'î ilimleri yani Kur'an ile hadisi kasdederler. Zira bunların dışında kalan ilimlerin Arapça ifadeler üzerinde tesiri yoktur. Ancak müteahhirînin, bedîî sanatına dayanarak gerek şiir, gerekse nesirlerinde ilmî ıstılahlarla tevriye (*allusion*) yapmaya düşkünlük göstermeleri yüzünden, edibler bu durumda tevriyeleri anlayabilmek için bu ilimlere ait ıstılahları bilmeye ihtiyaç duymuşlardır.

Ders meclislerinde üstatlarımın: "Bu fennin usûlü ve erkânı, yani ana ve temel kaynakları şu dört eserdir" dediklerini işitmişizdir: İbn Kuteybe'nin (Abdullah b. Müslim, öl. 270/884) *Edebu'l-kâtib*'i, Müberred'in (Muhammed b. Yezir, öl. 285/898) *Kitabu'l-kâmil*'i, Câhız'ın *Kitabu'l-beyan ve't-tebyin*'i, Ebu Ali Kâli Bağdadî'nin (İsmail b. Kasım, öl. 356/967) *Kitabu'n-nevâdir*'idir. (Bu fenne ait olup da) bu dört temel eserin dışında kalanlar bunların fer'î olup bunlara tâbidir. Yenilerin bu fenne dair olan eserleri çoktur.

Başlangıçta *gına* (*singing*, şarkı, *music*) da şiire tâbi olması sebebiyle bu fennin bir parçası idi. Zira gına şiirin bestelenmesinden ibarettir. Abbasî hanedanlığı zamanında havastan olan fazilet sahipleri ve kâtipler, şiire (bir nüshada, Arapçaya) ait üslupları ve fenleri tahsil etmeye haris olduklarından kendilerini gınaya (ve şarkıya) kaptırmışlardı. O yüzden gına ile meşgul olmak, adaleti ve mürüvveti, (dürüstlüğü ve ciddiyeti) zedeleyen bir husus sayılmamıştı. Medine vesair yerlerdeki Müslümanlar bununla meşguliyet hususunda kendilerinden sonra gelenlere örnek olduklarından, onlar tarafından takip olunmuşlardır. (İlim ve faziletteki) derecesi malum bulunan Kadı Ebu'l-Ferec İsfehanî (Ali b. Hüseyn, öl. 356/967) besteli şiirlere ve şarkılara dair *el-Egânî* (Melodiler) isimli eserini yazarak Arapların tarihine, şiirine, neseplerine, destanlarına ve devletlerine dair olan malumatı burada toplamıştır. Bu kitabın esasını Harun Reşid için muganniler seçmiş oldukları yüz ses teşkil etmektedir. Onun eseri bu hususta gayet şümullü ve mükemmeldir. Yemin ederim ki bu eser bir Arap divanı (ve külliyatı) olup onlara ait olmak üzere eskiden beri varolagelmekte olan şiir, tarih, gına vesair ahval gibi fenlerden herbirine dair türlü türlü güzel şeyler ihtiva etmektedir. Bildiğimiz kadarıyla bu hususta hiçbir kitap ona denk olamaz. Bu kitap bir edibin yüksele yüksele yanına varıp durabileceği nihaî bir noktadır ama o bu noktaya nasıl varır!

Şimdi biz bahsetmiş olduğumuz lisan ilimlerini icmal üzere tahkik etme konusuna avdet edebiliriz.

Doğru olana ileten Allah'tır.

XLV. Lisan, sınaî bir melekedir

Bilinmelidir ki, bütün lisanlar (teknik) sanatlara benzeyen melekelerdir. Çünkü lisanlar (lugatlar) belli mânaları ifade etmek üzere (ağızdaki organ olan) dilde mevcut bir takım melekelerden ibarettir. Bunların (ifade ve beyan yönünden) iyi veya kusurlu olmaları melekenin tam veya noksan oluşuna göredir. Bu da müfredata nazar suretiyle değil, ancak terkiplere nazar ve bunları mütalaa ile hasıl olur. İmdi (bu yoldan) maksud olan mânaların ifade edilmeleri için müfred lafızların terkip edilmesi ve sözü, halin icabına mutabık hale getiren telife riayet edilmesi hususunda tam olarak (lisanî) bir meleke hasıl oldu mu bu takdirde mütekellim maksadını dinleyene ifade babında nihaî noktaya ulaşmış olur ki *belagat* da bundan ibarettir.

Melekeler belli fiillerin tekrar edilmesiyle hasıl olur. Çünkü bir fiil evvela vaki olur ve bu suretle o fiilden zata ait (şöyle böyle) bir sıfat hasıl olur. Sonra fiil tekerrür edince, bu sıfat hale dönüşür. Burada halden maksat köklü olmayan sıfattır. Daha sonra tekrar ziyadeleşince o hal meleke, yani köklü bir sıfat haline gelir.

İmdi Araplarda var olan Arap lisanı melekesinin bulunması halinde; Arapça konuşan bir kimse kendi neslinin sözlerini, hitaplarında kullandıkları üslupları ve maksatlarını ifade etme ile ilgili olan keyfiyetleri, tıpkı bir sabinin kendilerine mahsus mânalarda kullanılan müfredatı işitmesi gibi sürekli olarak duyar. Önce bunları, yani tek tek kelimeleri beller. Bundan sonra terkipleri de işiterek aynı şekilde onları da beller. Sonra onun bu gibi şeyleri her lahza ve her mütekellimden işitmesi aralıksız olarak yenilenir. Bunları kullanması tekerrür eder. Nihayet bu husus onda bir meleke ve köklü bir sıfat haline gelir ve onlardan biri gibi olur. İşte lisanlar ve lugatlar bu şekilde nesilden nesile intikal etmiş, gayr-i Arablar ve çocuklar tarafından öğrenilmiştir.

Ammenin "Arablar lisana bittabi sahiptirler" demesinin mânası da budur. Yani onlar, başkalarının kendilerinden aldıkları, kendilerinin ise kimseden almadıkları ilk evvelki meleke (ve aslî şekli) ile lisana sahiptir.

Sonra gayr-ı Araplarla haşir neşir olmaları yüzünden Mudar'ın bu melekesi bozuldu. Bozulmasının sebebi şudur: Yeni yetişen nesil maksatların anlatılması hususunda Araplarda mevcut olan keyfiyetlerden başka olan bir takım keyfiyetler işitir oldular. O yüzden maksatlarını bu (mahiyetteki lisanî ve lafzî) keyfiyetlerle ifade etmeye başladılar. Çünkü Araplarla gayr-ı Araplar fazla iç içe yaşar olmuşlardı. Bunlar aynı zamanda Arapların (lisanî ve lafzî) keyfiyetlerini de işitmiş olduklarından, karışık bir işle yüzyüze gelmiş oldular ve ondan da bundan da bir şeyler aldılar. Bunun sonucu olarak ilk önceki melekeden eksik olan yeni bir (lisanî) meleke ortaya çıkmış oldu. Arap lisanının bozulmasının mânası işte bundan ibarettir.

Bundan dolayı Arap lugatlarının (ve lehçelerinin) en fasihi ve en sarihi Kureyş lugati (*dialect*) idi. Çünkü onlar, her cihetten gayr-ı Araplara ait beldelerin uzağında kalmışlardı. Sonra onları çevreleyen Sakif, Hüzeyl, Huzaa, Benû Kinâne, Gatafan, Benu Esed ve Benu Temim lehçeleri gelir. Kureyşten uzak kalmış olup İran, Rum (Bizans) ve Habeş milletlerine komşu olan Rabia, Lahm, Güzâm, Gassan, İyad, Kuzaa ve Yemen Arap kabilelerine ait lisanî meleke ise bunların gayr-ı Araplarla haşir

neşir olmaları sebebiyle tam değildi. Lisancılar tarafından (dildeki) sıhhat ve fesad itibariyle muhtelif kabilelere ait lehçelerin delil olmak üzere ileri sürülmesi, bunların (mekân yönünden) Kureyşten uzak olmaları nisbetine göredir.

En iyi bilen Allah (olup muvaffakiyet de onun sayesinde)dir.

XLVI. (Bedevîler tarafından kullanılan) şu çağdaki Arap lisanı, Mudar ve Himyer lisanına mugayir müstakil bir lisandır, (diyenleri redde dair)

Şöyle ki: Görüyoruz ki (bedevîler arasında konuşulan) şimdiki Arap lisanı, maksadı beyan ve delâleti ifa bakımından Mudar'ın lisan geleneğini takip etmektedir. O lisandaki sadece harekelerin, faili mefuldan ayırdetme ile alâkalı delâletleri ortadan kalkmış olup bunun yerine takdir, tehir ve maksatların hususiyetlerine delâlet eden bir takım (hallerle alâkalı) karineler geçmiştir. Şu da var ki, Mudar lisanındaki beyan ve belagat (şimdiki Arapçadan) daha fazla ve daha metindir. Zira bizatihi lafızlar bizzat mânalar üzerine delâlet eder. Ahvalin icabı olup "bisatu'l-hal" (hal karinesi) ismi verilen şey, delâlet edeceği hususa muhtaç olarak kalmaktadır. Mutlaka her mânanın etrafını, ona has bir takım ahval kuşatır. Şu halde maksadın eda edilmesi sırasında bu ahvale itibar etmek zaruridir. Çünkü bu haller o maksadın sıfatlarıdır. Bütün lisanlarda bu ahvale en ziyade, onlara mahsus olmak üzere vaz' olunmuş bulunan lafızlar delâlet eder. Arap lisanında ise bu ahvale ancak takdim veya te'hir veya hazf veya irab harekesi gibi lafızların terkip ve teliflerinde mevcut vaziyetler ve keyfiyetler delâlet eder. Bu gibi ahval, müstakil olmayan harfleri (ve edatları) ile de anlatılır. Bundan dolayıdır ki belirtmiş olduğumuz gibi sözü edilen keyfiyetlere ait delâletin farklı oluşuna göre Arap lisanındaki ifade sınıfları farklılık göstermiştir. İmdi bu sebeple Arapça ifadeler, öbür lisanların tümüne nazaran lafız ve ibarece daha veciz ve daha az olmuştur. Hz. Peygamber'in (s.a.); "az-öz ifadeler ve ibareler benim için tam olarak kısaltılmıştır", demesinin mânası budur.

Bu hususu İsa b. Ömer'den (öl. 149/767) nakledilen, aşağıdaki sözle mukayese ediniz. Nahivcilerden biri ona; "Ben Arapça ifadelerde tekrar buluyorum. Mesela Zeydun kaimun – İnne Zeyden kaimun – İnne Zeyden le-kaimun, diyorlar ve üç farklı ibare kullanıyorlar ama hepsinin mânası birdir" demiş, o da bu zata, "Hayır mânaları da farklıdır" diyerek (meseleyi izah için şöyle) demiştir: "Zeyd'in ayakta olduğunu birinci cümle, zihni boş olan şahsa; ikincisi bunu işittiği halde tereddüt içinde bulunana ve üçüncüsü de bunu inkâr hususunda ısrarıyla tanınana (maksadı) ifade etmek içindir. Şu halde (anlatılmak istenen) ahvalin değişmesiyle delâlet de değişmektedir".

Bahse konu olan bu beyan ve belagat çağımıza gelinceye kadar Arapların âdet ve mezhepleri olmuştur. Bu hususta irab sanatıyla uğraşan ve idrak seviyeleri tahkik derecesinin gerisinde bulunan nahivcilerin saçmalıklarına sakın iltifat etme. Bunlar kaidelerini tedris edegelmekte oldukları kelimelerin sonlarındaki irabta vâki olan bozulmayı nazarı itibara alarak; çağımızda belagat ortadan kalkmış olup Arap lisanı bozulmuştur, iddiasında bulunmaktadırlar. Lakin onları aldatıp bu sözü tabiatlarına yerleştiren (nahivdeki) taassuplarıdır. (Bu fende) geri oluşları, bu sözü kalplerine ilka et-

miştir. Yoksa bugün görmekteyiz ki Araplara ait lafızların çoğu ilk defa vaz' olundukları hususlarda kullanılmaktadır. Farklı beyan şekilleriyle değişik meramların ifade edilmesi hali çağımızdaki Arapların sözlerinde de mevcuttur. Gerek nazım gerekse nesir lisana ait (muhtelif) üsluplar ve fenler hâlâ hitaplarında vardır. Meclislerinde ve mahfillerinde konuşan beliğ hatipler ve lisanlarına has üsluplar üzerine fasih şiir söyleyen şairler hâlâ içlerinde vardır. (Lisan konularıyla alâkalı) sıhhatli bir (edebî) zevk ve selim bir tabiat bu hususa şahitlik etmektedir. Tedvin edilmiş lisanın ahvaline ait olmak üzere ortadan kalkmış olan yegâne şey, sadece kelimelerin sonundaki irab harekeleri olup bu da bir tek tarik ve maruf bir tarz olarak mudar lisanının lazimesi olmuştur. Bu ise lisana ait hükümlerin sadece bir kısmını teşkil eder.

Mudar lisanına ehemmiyet verilmesinin yegâne sebebi Irak, Suriye, Mısır ve Mağrip gibi memleketleri istilâ eden Arapların gayr-ı Arap unsurlarla haşir neşir olmalarının, neticesi olarak, bu lisanla alâkalı, melekenin başlangıçta olduğundan başka bir takım suretlere girip ayrı bir lugat ve lisan haline inkılap etmiş olmasıdır. Dinin ve diyanetin esasını teşkil eden Kur'an bu lisanla nazil olmuş hadisler bu lugatla nakledilmiştir. Bu yüzden Kur'an'ın nüzulüne ve hadisin vürûduna esas teşkil eden lisanın kaybolup gitmesi sebebiyle bu iki aslın unutulmasından ve onları anlamanın muğlak bir hal almasından korkulduğu için bu lisanla ilgili hükümlerin tedvin edilmesine, ona dair olan mikyasların vaz'ına ve kaidelerin istinbatına lüzum görülmüş, bu suretle Mudar lisanı bir takım fasılları, babları, mukaddimeleri ve meseleleri olan bir ilim halini almış, bunun ehli olanlar ona nahiv ilmi ve Arapça sanatı adını vermişlerdi. Böylece o lisan Allah'ın kitabını ve Resulünün sünnetini anlamayı temin eden mükemmel bir merdiven olacak tarzda mahfuz bir fen ve yazıyla tesbit edilmiş bir ilim şeklini almıştı.

(Halihazırdaki) şu Arap lisanına bu çağda da ehemmiyet verip onunla ilgili (lisanî) ahkâmı istikra etsek, belki de bozulmuş durumdaki irab harekelerine, delâletleri itibariyle onda mevcut olan diğer bir takım hususları bedel kılabiliriz. Bu hususlar sözü edilen delâletler için hususi kaideler haline gelebilir. Muhtemelen bu hususlar kelimeleri yine sonlarında, ama Mudar lisanında evvelce var olan usûlden başka bir tarzda yer alacaktır. Çünkü lisanlar ve onlara ait melekeler gelişi güzel değildir. (Şu halde fesada uğramış dillerin, avamî lisanların ve halk lehçelerinin düzeltilerek ve düzenlenerek gramerlerinin yapılması pekâla mümkündür).

Esasen eskiden Himyer lisanı karşısında Mudar lisanı (ve lehçesi) bu mesabede idi. Himyer lisanındaki kalıpların ve kelime çekimlerinin bir çoğu Mudar nezdinde tegayyur etmişti. Elimizde mevcut olan nakil (ve lisanî vesikalar) buna şahitlik etmektedir. Bu görüş, "Bunların ikisi bir (lugat ve) lisandır", deyip Himyer lisanını, Mudar lisanındaki mikyaslara ve kaidelere tatbik etmenin yolunu arayanların görüşlerine muhaliftir. Onları buna (ilim ve fikirde olan) gerilik sevketmiştir. Nitekim bunlardan biri, Himyer lisanındaki "gayl" (reis, *leader*) "gavl" (demek)den müştaktır, diye iddia etmiştir. Buna bir çok örnek verilebilir. Lakin bu görüşler sıhhat bakımından zayıftır. Çünkü Himyer lisanı Mudar lisanına bir çok evza'ı (kalıpları), çekimleri ve irab harekeleri itibariyle mugayir olan ayrı bir lisandır. Nitekim halihazırdaki Arap

lisanı ile Mudar lisanı arasında da bu durum aynen mevcuttur. Ancak söylemiş olduğumuz gibi şeriatın hatırı için Mudar lugatına ehemmiyet verilmiştir. (Nahivle alâkalı kaideleri) istinbat ve istikra etmeye (ulemayı) sevkeden bu husus olmuştur. Halbuki halihazırdaki durum itibariyle bizi öyle davranmaya sevkeden ve buna davet eden herhangi bir şey yoktur. (Eğer şer'î ahkâmı, şimdiki fâsid dille muhafaza etmek gibi bir maslahat bulunsaydı, şu andaki bozuk Arapça da evvelkinden farklı olarak kendine has kaideleriyle ve aynen o şekilde zabt ve tesbit edilebilirdi).

Çağımızda şu (bedevî) Arap neslinin lisanında vaki olan en bariz hususiyetlerden biri, bunlar hangi bölgelerde yaşarlarsa yaşasınlar Kaf harfini telaffuz etme keyfiyetidir. Çünkü bunlar Kaf harfini şehir ahalisi nezdinde mevcut olan bu harfe ait mahreçle ve Arapça kitaplarda, anlatılan şekilde telaffuz etmezler. Bu kitaplar Kaf harfinin dildeki mahreci, lisanın en arka noktası ve üst damaktan ona tekabül eden yerdir, diye kaydedilmiştir. Onlar Kaf harfini Kef harfinin mahreciyle de telaffuz etmezler. Her ne kadar Kef'in mahreci Kaf'ın yerinin daha aşağısında ve üst damakta onun mahrecini takip eden yerde ise de yine de Kaf harfini Kef harfi gibi telaffuz etmeyip ikisi arasında olacak şekilde söylerler. İster batıda ister doğuda bulunsunlar her yerdeki bütün (bedevî) cemaatlar bu hususa uyarlar. Hatta bu husus muhtelif milletler ve kavimler içinde onların alâmeti ve hususiyeti haline gelmiş olup diğerlerinin bu hususta onlarla bir iştirakları yoktur. Hatta cemaata intisap edip aralarına katılmak ve Araplaşmak isteyen bir kimse bu harfi telaffuzda onlara özenir ve onları taklit etmeye çalışır. Onlara göre özbeöz (bedevî) Araplar, Araplığa sonradan katılanlardan ve hadarîlerden bu harfle ilgili telaffuzla ayırd edilirler. Bundan aşikar bir surette anlaşılır ki Kaf'ın bu telaffuzu ayniyle Mudar lugatidir. Çünkü gerek şarkta gerekse garbta halen baki olan şu (bedevî neslin ve) cemaatın ekseriyeti ve reisleri Mansur b. İkrime b. Hasafa b. Kays b. Aylan'ın evlad ve ahfadıdır. Ki bunlar da Süleym b. Mansur ile Benu Amir b. Sa'sab b. Muaviye b. Bekr b. Havazin b. Mansur'un kollarıdır. Çağımızda mamur memleketlerdeki kavimlerin ekseriyetini ve galip bir kısmını bunlar teşkil etmektedir. Bunlar Mudar sülalesinden gelmektedir. Bunlar ve Benu Kehlûn gibi diğer (bedevî Arap) kabileler sözü edilen Kaf'ın telaffuzunda örnek durumdadırlar. İmdi bu lugati şu (bedevî) nesil icad etmiş değildir. Belki bu onlara nesilden nesile intikal ederek miras kalmıştır. Bundan zahir olmaktadır ki (çağımızdaki bedevîlere ait olan) bu lisan eski Mudar'ın lugatidir. Muhtemeldir ki Nebi'nin (s.a.) lugati da ayniyle bu lugattir. Ehl-i beyt fakihleri (yani Şiî Zeydîler) bu hususu iddia ederek bir kimse Fatiha Sûresi'nde "Bizi sırat-ı müstakime hidayet et" âyetindeki "müstakim" kelimesinde geçen Kaf harfini bu neslin (ve halihazırdaki bedevî Arapların) Kaf'ından başka türlü okur ve telaffuz ederse, kıraatta lahn yaparak namazını ifsad etmiş olur, zannında bulunmuşlardır.

(Kaf'ın telaffuzu ile alâkalı) şu (ihtilafın neye dayandığını ve) nereden çıktığını bilmiyorum. Hiç şüphe yok ki şehir halkı da kendilerine has olan Kaf'ın telaffuz şeklini sonradan icad etmiş olmayıp tâ eski seleflerinden beri bunu aralarında nakledegelmişlerdir. Bunların selefi olan şahısların ekserisi tâ fetih yıllarından itibaren şehirlere inip buralara yerleşmiş olan Mudar'dan idi. Öbür taraftan bu telaffuz şekli be-

devî Araplar tarafından da ihdas edilmiş değildi. Üstelik bunlar şehir halkını teşkil eden ahali ile ihtilât etme halinden çok uzak kalmış olduklarından, onlar arasında mevcut olan bir lugatin ve telaffuzun seleflerinin lugatından ve dilinden kendilerine intikal etmiş olması ciheti tercih edilir. Buna ilaveten, gerek doğuda gerekse batıdaki bedevî Araplar Kaf'ın aralarındaki telaffuz şekli üzerinde ittifak etmiş bulunmaktadır ve bu telaffuz biçiminin, halis Arapçanın şehirlerdeki melez Arapçadan ayırd eden bir hususiyet olduğunu müştereken kabul etmektedirler. Bunu böyle anlayınız. Hidayet ve beyan Allah'tandır[52].

Zahir olan şudur ki (halihazırda) bedevî Arapların bu Kaf'ı telaffuz şekilleri lugatin sahibi olan seleflerinin bu harfi telaffuz etmelerinin aynısıdır, mahreç itibariyle birdir. Şüphe yok ki Kaf'ın geniş bir mahreci vardır. Bu mahreç damağın üst tarafından başlar, sonu ise onu takip eden Kef'in mahrecenin başladığı noktaya kadar varır. Bundan dolayı Kaf'ı damağın üstünden telaffuz etmek hadarîlerin, Kef harfinin mahrecini takib eden yerden telaffuz etmek ise (şimdiki) bedevîlerin Kaf'ı söylemeleri şeklidir.

Bu izah şekli ile Ehl-i beyt ve Şia fakihlerinin Fatiha Sûresi'ndeki Kaf'ın mahrecini (şimdiki bedevîler gibi telaffuz etmeyip) terketmek namazı ifsad eder ve o yüzden iade edilmesi lazım gelir, demeleri reddedilmiş olur. Zira şehirli fakihlerin Kaf'ın mahrecini araştırmamış (ve kendileri tarafından söylenen şeklinin cevazı neticesine varmamış) olmaları uzak bir ihtimaldir. Bu hususiaki hüküm bizim izah ettiğimiz gibidir.

Evet biz de diyoruz ki daha ziyade kabule ve tercihe şayan olan, mahreç (şimdiki) bedevîlerin Kaf'ı telaffuz etmelerine esas olan mahreçtir. Zira onlar arasında mevcut olan bu hususiaki tevatür dahi şehadet eder ki, onların bu harfi telaffuzda esas aldıkları mahreç ilk neslin mahrecinin aynısı olup bu mahreç aynı zamanda Nebi'nin (s.a.) lehçesidir. İki harfin mahreç itibariyle yakın olmaları sebebiyle (bedevîlerin) Kaf'ı Kef'e idgam etmeleri dahi bu görüşü teyid etmektedir. Şayet şehirli ulemanın söyleyişinde olduğu gibi Kaf'ın mahreci damağın en üst noktasından olsa, onun mahreci Kef'inkine yakın olmaz ve ona idgam edilmezdi.

Ayrıca Arap lisancıları mahreç itibariyle Kef'e yakın olan (şimdiki bedevîlerin) Kaf'ını zikretmişler ve bu bugünkü bedevîlerin telaffuz etmekte oldukları bir harf olup müstakil bir harf olarak bunun mahreci Kef ile Kaf arasındadır, demişlerdi. Fakat bu mümkün değildir. Zahir olan söylemiş olduğumuz gibi Kaf'ın mahreci geniş olduğundan bedevîlerin bu harfe ait telaffuzlarının Kaf'ın mahrecinin son noktasında ve Kef'e yakın bir şekilde yer almış olmasıdır. Arap lisancıları bu lugati (ve bedevîlerin Kaf'ı telaffuz etme biçimlerini) çirkin ve yakışıksız bulmuşlardır. Onlara göre güya bu telaffuz şeklinin ilk nesle ait olması sıhhat bulmamıştır. Halbuki belirttiğimiz biçimde onların lugatları ilk nesle (ve Mudar'a) muttasıldır. Çünkü lisanları nesilden nesle nakledilerek seleflerinden kendilerine miras kalmıştır. Bu lugatin ve telaffuz şeklinin bütün bedevî Arapların şiarı olması delâlet eder ki bu lugat ve telaffuz ilk nesilden onlara yadigâr kalmıştır. Bu, aynı zamanda Nebi'nin (s.a.) de lugati-

52 Bu bölümün bundan sonraki kısmı, Vâfî'nin neşri de dahil olmak üzere *Mukaddime*'nin Mısır ve Beyrut baskılarıyla Z. K. Ugan tercümesinde yoktur, bk. Bursa yazması, vr., 219b.

dir. Nitekim bütün bunları bahiskonusu etmiş bulunuyoruz.

Şehirlilerin telaffuz ettikleri Kaf için de şu yolda bir takım iddialarda bulunulmuştur: Hadarîlerin Kaf'ı telaffuz etme şekilleri Arap lugatından ve lisanından değildir. Belki bu lugat Arapların, gayr-ı Araplarla haşir neşir olmuş bulunmaları sebebiyle zuhur etmiştir. Araplar da gayr-ı Arapların lugatini telaffuz etmekte (ve Arapçayı diğer milletlerin ağzı ve şivesiyle söylemekte)dirler. Onun için mezkûr harf Arap lisanındaki harflerden değildir. Fakat kıyasa ve mantığa en yakın olan bizim söylediğimiz gibi Kaf'ın mahreç itibariyle geniş bir harf olmasıdır[52/1].

Bu husus iyi anlaşılmalıdır. Hidayet ve beyan Allah'a aittir.

XLVII. Hadarîlerin ve şehirlerdeki halkın lisanları Mudar lisanına muhalif müstakil bir lisandır

Bilinmelidir ki, şehirlerde ve hadarîlerde mutad olan hitaplar, ne eski Mudar lisanıdır ne de (şimdiki bedevî) neslin lisanıdır. Daha açıkçası bu, Mudar lisanından da çağımızdaki şu (bedevî) Arap neslin lisanından da uzak, bizatihi kaim müstakil bir lisandır. Şu halde bu lisan çağdaş bedevîlerinkine nazaran Mudar lisanından çok daha fazla uzaktır.

Bunun bizatihi kaim müstakil bir lisan (ve lehçe) olması hususu aşikârdır. Onda mevcut olup da nahiv sanatının ehli olanlarca lahn (ve lisan hatası) sayılan başkalık (tegayyur) da buna şahitlik etmektedir. Ayrıca bu lisan muhtelif şehir sâkinlerinin kullandıkları ıstılahların gösterdikleri farklı şekillere bağlı olarak (şehirden şehire göre) de değişmektedir. Meselâ doğudaki şehir sâkinlerinin kullandıkları lisan, az çok batıdaki şehir sâkinlerinin kullandıkları lisandan ayrıdır. Her iki bölge sakinlerine nazaran Endülüs'teki şehir sâkinlerinin durumu da aynıdır. Bunlardan herbiri, maksudunu ifade ve zihnindekini izah etme gayesine, kendine has olan lisanlarıyla ulaşmaktadır. Zaten (müstakil) lisanın ve lugatin mânası da budur. Çağımızdaki bedevî Arapların lugati bahsinde de söylediğimiz gibi irabın ortadan kalkmış olması onlara (ve kullandıkları lisanlara) ziyan vermemektedir.

Hadarî ve şehir halkı lisanının halihazırdaki bedevî Araplara nazaran (Mudar tarafından konuşulan) ilk lisandan daha fazla uzak olması meselesine gelince, bunun sebebi şudur: (Bir lisanın ilk ve aslî şeklin)den uzaklaşma, ancak yabancılarla haşir - neşir olma vasıtasıyla olur. Şu halde kim gayr-ı Araplarla daha fazla ihtilat etmişse onun lisanı sözü edilen kök lisandan daha ziyade uzaklaşmış bulunur. Çünkü (lisanî) meleke belirtmiş olduğumuz gibi ancak talimle hasıl olur. (Talimle vücuda gelen bu yeni) meleke hem Araplara has ilk melekeden hem de gayr-ı Araplara mahsus olan ikinci bir melekeden mürekkep olduğundan gayr-ı Araplara ait (savtî ve lisanî) hususları işitmeleri ve bunun üzerine yetişmeleri nisbetinde (hadarîler ve şehirliler) ilk melekeden uzak kalmış olurlar.

İfrikiye, Mağrip, Endülüs ve doğudaki şehirlerde bu hususu nazarı itibara alınız.

52/1 Bkz. Bursa yazması, vr., 219b-220a.

Önce İfrikiye ve Mağrîb'i ele alalım: Buralarda Araplar, gayr-ı Arap olan nüfusun, (umranın) büyük bir kısmını meydana getiren ve hemen hemen hiçbir şehrin ve neslin, (cemaatın) kendilerinden hâli olmadığı Berberlerle haşir neşir olmuşlardı. Bu yüzden bu ülkelerde ucmelik (bura ahalisine has olmak üzere mevcut olan) Arapça lisanına galebe çaldığından başka bir mürekkep lisan haline dönüşmüş ve temas ettiğimiz gibi bu lisanın en galip unsurunu da ucme (yabancı tesirler) teşkil etmişti. Şu halde bu lisan (günümüzdeki bedevî Arapların lugatına ve lehçesine nazaran) lisanın ilk şeklinden daha çok uzak olacaktır.

Şarktaki durum da böyledir. Zira Araplar buralardaki İran ve Türk milletlerini mağlup ederek onlarla haşir - neşir olmuş ve kendi lisanları; hizmetçi, dadı, bakıcı ve süt anne olarak istihdam ettikleri çiftçiler, ziraatla uğraşan köylüler ve esirler tarafından kullanılmış, bunun sonucu olarak da (lisanî) melekenin bozulması sebebiyle lisanları bozulmuş, hatta başka bir lisan haline dönüşmüştür.

Keza Galler (Galicians) ve Frenkler karşısında Endülüslülerin durumu da böyledir. Bu iklimlerdeki şehirlerde yaşayan ahalinin tümü kendilerine has ve Mudar lisanına muhalif başka bir lugata sahip olmuşlardır ki, bu lisan (ve lugatlar) yekdiğerine de muhaliftir. Nitekim bu hususu ilerde ele alacağız. Bir bakıma bu lugat, ona ait melekenin bunların nesilleri içinde iyice yerleşmiş olduğundan ayrı bir lugat (ve müstakil bir lisan) sayılır.

"Allah neyi dilerse onu yaratır" (Maide, 5/20) ve takdir eder.

XLVIII. Mudar lisanının talimine dair

Bilmek gerekir ki, şu çağda Mudar lisanı bozulmuş ve ortadan kalkmıştır. Bütün (bugünkü bedevî - hadarî) nesillerin lugatları, Kur'an'ın nüzulüne esas teşkil eden Mudar lugatına mugayirdir. Yabancı lisanlarla mezc olması yüzünden bu nesillerin lugati ayrı bir lisandan başka bir şey değildir. Nitekim az önce buna temas etmiştik.

Ancak lisanlar belirtildiği gibi birer meleke olduklarından öbür melekelerde olduğu gibi bunların da öğrenim yoluyla bellenmeleri mümkündür. Bu lisanın melekesini bellemek isteyen ve onu kazanmayı meram edinen bir kimse için talimin usûlü şudur: Kendi üslupları üzere cereyan eden Arapların eski ifadelerini ezberlemeye koyulur. Bu ifadeler Kur'an, hadis, eskilere ait sözler, gerek seci (nesir) gerekse şiirleri itibariyle, Arapçada üstat olanlar arasında geçen hitaplar ve bir de müvelledlerin (melezlerin) tüm fenlerindeki sözleri kabilinden şeylerdir. Bunları ezberleyen bir kimse nihayet onlara ait çok miktarda nazım ve nesir bellediği için aralarında yetişip maksatları ifade keyfiyetini bizzat onlardan öğrenen bir şahıs durumuna gelir.

Bundan sonra zihninde olanları anlatma hususunda onların ifadelerine, kelimeleri terkip etme tarzlarına, onlara has olmak üzere bellemiş ve ezberlemiş olduğu üsluplara ve lafızları tertip etme biçimlerine göre tasarrufta bulunur. Bu suretle sözü edilen (lisanî) meleke bu tarz bir hıfz ve istimal (mümaresc) sayesinde onun için husule gelmiş ve bu iki hususun çok oluşu nisbetinde de (lisanî melekesi) kökleşmiş ve güçlenmiş bulunur.

Bununla beraber (lisanı öğrenmeye talip olan kimse) selim tabiata; Arapların temayüllerini, terkiplerindeki üsluplarını ve bunları ahvalin icabına tatbik ederken riayet edilmesi lazım gelen hususları iyi bir şekilde kavramaya muhtaç olur. Arapçadaki bahsi geçen melekeden ve selim tab'dan neşet eden (edebî ve lisanî) zevk bu hususa şehadet eder. Nitekim ilerde bahiskonusu edeceğiz. Gerek nazım gerekse nesir bir eserin iyi oluşu ezber ve tatbikat (temrin) çokluğu (ve kuvveti) nisbetinde olur. Bütün bu melekeleri tahsil eden bir kimse Mudar lisanını da tahsil etmiş, bu lisandaki belagat hususunda basiret sahibi bir münekkit durumuna gelmiş olur. Bu lisanın bu şekilde öğrenilmesi lazım gelir.

"Dilediğini hidayete erdiren Allah'tır" (Bakara, 2/136).

XLIX. (Mudarî) lisandaki meleke, Arapça sanatından başka olup talimde ona muhtaç değildir

Bunun sebebi şudur: Sanat-ı Arabiye (*Arabic philology*) ancak sözü edilen melekeye has bir takım kaidelerden ve mikyaslardan ibarettir. Arapça sanatı (nahiv, sarf, beyan) bu lisana has keyfiyet hakkındaki bilgi olup o keyfiyetin kendisi olmadığı gibi (lisanî) melekenin aynısı da değildir. Bu sanatı öğrenen bir kimse ancak sanatlardan bir sanatı (nazarî olarak) öğrenen fakat bunu sağlam bir şekilde icra edemeyen kimse mesabesindedir. Meselâ terzilik sanatını sadece görerek öğrenen, lakin onun melekesini muhkem bir şekilde (amelî ve tatbikî olarak) elde etmemiş bulunan bir kimse, terzilikle alâkalı hususların bir kısmını anlatacağı vakit şöyle der. Terzilik ipliği iğnenin deliğinden geçirmek, sonra iki parçası bir araya getirilen bir kumaşa bu iğneyi batırmak, iğneyi kumaşın öbür tarafından şu kadar çıkarmak, sonra onu tekrar başlangıç noktasına getirerek ilk deliğin hemen önünden, ilk iki delik arasında bir miktar boşluk bırakarak öbür tarafa geçirmek, sonra işin sonuna kadar bu şekilde devam etmekten ibarettir. Böyle bir tarif yaptıktan sonra kumaşın kenarının, yakasının, düğüm yerlerinin nasıl olacağını ve dikişle ilgili öbür kısımları ve işleri açık bir şekilde tasvir eder. Lakin "gel bu işi sen kendi elinle yaparak göster," diye teklif edildiği zaman bununla ilgili hiçbir şeyi doğru dürüst yapamaz.

Aynı şekilde dülgerlikte bilgisi olan bir şahsa kerestenin biçilmesi sorulduğunda şöyle der: Testereyi alıp kerestenin üzerine koyarsın. Bir ucundan sen öbür ucundan senin karşında bulunan diğer şahıs testereyi tutup bir o yana bir bu yana çekersiniz. Testere kerestenin üzerinde gidip gelirken üzerindeki keskin dişler ağacı keser ve kereste tüm olarak kesilene kadar böyle sürüp gider. Fakat bu tarifi alan bir şahsa, bu işi veya bununla ilgili diğer bir şeyi yapması teklif edilse doğru dürüst bir şey yapamaz.

İşte irab kaideleri hakkındaki bilginin, sözkonusu (lisanî) meleke karşısındaki durumu haddizatında budur. Şüphe yok ki irab kaideleri hakkındaki bilgi, amelin keyfiyeti hakkındaki bilgiden ibaret olup asla (bilfiil olan) amelin kendisi değildir. Bu yüzden görüyoruz ki nahivde sivrilmiş, Arabiyat sanatında maharet kazanmış ve sözü edilen kaideleri bilgi olarak ihata etmiş bir kimseye, kardeşine veya ahbabına iki satırlık bir yazı yazması veya görülen haksızlıkla ilgili veyahut da diğer herhan-

gi bir maksadına dair iki cümle yazması teklif edilse bu mevzuda doğru olan şeyden uzaklaşarak hataya düşer. Bu hususta bir çok lahn (galat) yapar. Bu hususta iki lafı bir araya getirip doğru dürüst bir cümle kuramaz, maksadı Arap lisanının üslubuna göre güzelce ifade edemezler.

Bilakis aynı şekilde bir çok kimseler görmekteyiz ki, sözü edilen (lisanî) melekeye tam olarak hâkim oldukları, nazım ve nesir fenlerinde mükemmel bir seviyede bulundukları halde faili mefulden, merfuu mecrurdan dahi doğrudürüst ayırd edememekte ve sanat-ı Arabiye hakkında bir şey bilmemektedirler. Bu da göstermektedir ki bahiskonusu (lisanî ve edebî) meleke sanat-ı Arabiyeden, Arapça öğreniminden başka bir şey olup tamamıyla ondan müstağnidir.

Gerçi irab sanatı hakkında maharet sahibi oldukları halde bahiskonusu (lisanî) melekenin keyfiyeti hakkında basiretli bazı kimselerin de mevcut olduklarını görmekteyiz. Lakin bu nâdir rastlanan bir şeydir. Bunlar da umumiyetle Sîbeveyh'in *el-Kitab*'ını karıştıranlar arasından çıkarlar. Çünkü o, bu eserinde sadece irab kaideleriyle iktifa etmemiş, belki eserini Arap atasözleri, örnek Arap şiir ve ifadeleri (şevâhid) gibi malzemeyle doldurmuştur. O yüzden bu eserde bu melekenin talimine imkân veren bir takım şeyler vardır. Bundan dolayı bu eser üzerinde durarak onu hazmeden bir kimsenin Arap sözlerinden bir hisse aldığı, ihtiyaç hasıl olan makamlarda kullanmak üzere o sözleri ezberlerindeki metinler arasına dahil ettiği, bu sayede melekenin önemini farkettiği ve netice itibariyle de bu melekeyi tam olarak elde ettiği için gayet beliğ bir ifadeye sahip olduğu görülmektedir. Sîbeveyh'in *el-Kitab*'ı ile meşgul olanlar arasında, sözkonusu hususun önemini farkedemeyip bu ciheti dikkatten kaçıran ve onun için de lisan ilmini bir meleke olarak değil de bir sanat olarak elde edenler de vardır.

Bahsedilen (emsal ve şevâhid gibi) hususlardan hâli olup, ancak Araplara ait şiirlerden ve ifadelerden mücerret belli bir takım nahiv kaidelerinden ibaret olan müteahhirînin kitaplarıyla haşir - neşir olanlar, bahsedilen sebeplerden dolayı nâdir hallerde lisan melekesi meselesinin ehemmiyetini farkeder veya onun önemi konusunda uyanık davranırlar. Bu yüzden görürsünüz ki bunlar Arap lisanında (yüksek) bir mertebe elde ettiklerini sanarlar ama bundan (insanların) en uzak olanları da yine onlardır.

Endülüs'te sınaat-ı Arabiye hocaları ve muallimleri "bu melekenin tahsil ve talim edilmesi haline başkalarından daha yakın bir vaziyette bulunmaktadırlar. Çünkü bunlar bu hususta Araplara ait şevâhid ve emsal (gibi lisan malzemeleri) ile ve talim meclislerinde bir çok terkipleri incelikleriyle kavrama işiyle meşgul olmaktadırlar. Bu yüzden ders esnasında bir mübtedi, meleke ile alâkalı bir çok şeylerle aşinalık peyda eder. Sonra da kendini tamamiyle bu melekeye vererek onu (mükemmelen) tahsil ve kabul etme istidadını kazanır.

Endülüslülerin dışında kalan Mağripliler, İfrikiyeliler ve diğerleri Arapça sınaatından, onu diğer ilimlerin mecrasına sokarak bahsetmişler, Arapların sözlerinde geçen terkiplerin inceliklerine vakıf olmayı bir yana bırakarak sadece (terkiplerdeki) şevâhidin (*verses*) irabını ve izahını yapmışlar veya lisana has izah tarzlarını ve terkipleri dikkate almaksızın sırf zihnin gereği cihetinden bir mezhebi (ve nazarî bir görüşü) tercih etmişlerdir. Bu suretle sınaat-ı Arabiye (*Arabic philology*) cedel veya

mantıktaki aklî kaidelere benzer bir hale dönüşmüş ve böylece lisana has bir saha ve meleke olmaktan uzaklaşmıştır.

Bu tarz bir Arapçadan bu şehirler ve havalisindeki lisan hocalarının elde ettikleri netice, lisan melekesinden büsbütün uzaklaşmak olmuştur. (Hem o derecede ki bunlar Arapça dersini vermeye başladıkları zaman) Arap sözlerinden bahsedip onu tahkik etmemektedirler, dersiniz. Bunun yegane sebebi lisana has şevâhidden, terkiplerden ve uslubları temyizden bahsetmeyi bir yana bırakmaları ve bu hususlarda talebeye temrin yaptırmaktan gafil olmalarıdır. Halbuki lisan konusunda en faydalı olan şey bu temrin (ve tatbikat) olup (nahivdeki) o kaideler talime vesile olan şeylerden ibarettir. Lakin onlar bu kaideleri maksatlarına uygun şekilde tatbik etmeyip bunları halis (ve müstakil) bir ilim haline dönüştürmüşler, bu suretle vesile olan kaidelerin semeresini devşirmekten mahrum kalmışlardır.

Bu babta verdiğimiz izahat sayesinde malum olmuştur ki, Arap lisanına has melekenin husule gelmesi, bol bol Araplara ait ifadelerin ezberlenmesi (ve bellenmesi) suretiyle olur. O derecede ki Arapların kendi ifadelerini ve terkiplerini dokumaya esas aldıkları tezgâh (*minval*, *loom*) talebenin muhayyilesine nakş ve resm edilmiş olacağından o da kendi sözlerini bu tezgâhta dokur. Bu sayede Arap kavmi içinde yetişip konuşmalarındaki tabirlerle ünsiyet peyda eden, bunun sonucu olarak da Arapların ifadeleri tarzında, maksatlarını anlatma hususunda kendisi için istikrarlı bir meleke hasıl olan bir kimse mesabesinde bulunur[53].

Her şeyi takdir eden Allah'tır, (gaybı en iyi o bilir.)

L. Beyan ehlinin ıstılahındaki "zevk"in tefsirine, bunun mânasının tahkikine ve umumiyetle Araplaşmış olan gayr-ı Araplarda bunun hasıl olmamasının izahına dair

Bilinmelidir ki (edebî ve lisanî) *zevk* (*taste*) lafzı, beyan ilminin muhtelif fertlerine önem verenler arasında tedavül etmekte olup lisan için belagat melekesinin husule gelmesi mânasına gelmektedir. Evvelki bölümlerde belagatın tefsiri (ve tarifi,

53 İbn Haldun bu bölümde Kur'an ve hadis dili olarak Arapçanın, Mudar lugatinin ve lehçesinin, aynı zamanda bir din ve ilim dili olarak tedris edilmesini ele almaktadır. Ona göre sonradan ortaya konulan ve sınaat-ı Arabiye denilen nahiv ve beyan ilimlerine ait kaideler başka, Mudar dili daha başkadır. Gerçi bu kaideler Arap dilinden bu dilin öğrenilmesini temin etmek üzere ortaya konulmuştur ama daha sonra bunların nihayet birer vasıta olmaktan ibaret oldukları unutularak bizatihi maksat olan müstakil ilimler haline getirilmiş, aynen cedel ve mantık fenlerindeki nazarî ve mücerret kaideler şekline sokulmuş, bu nitelikteki dil kaidelerini öğrenmek suretiyle Arap lisanının öğrenilebileceği kuruntusuna düşülmüştür. İbn Haldun Arapça öğrenme konusunda kaidelere ve nazarî bilgilere değil metinlere, ibarelere, tabirlere, ifadelere, hitaplara ve bunların muhtelif şekillerine ehemmiyet verilmesini, temrin ve mümarese yoluyla hafızaya iyice yerleştirilmelerini, bir kimsenin yabancı bir lisanı kendi ana dilini öğrendiği tarzda doğrudan öğrenmesini istemekte, öbür amelî sanatlar gibi sağlam bir meleke isteyen dil meselesinin ilim haline getirilmesine karşı çıkmaktadır. Ona göre Arap olmayanlar ekseriya bu melekeyi tam olarak kazanamayacaklarından onların Arapçalarında iş yoktur. İbn Haldun'un lisan öğrenimine ait görüşleri hem umumi olarak lisan, hem de hususi olarak din eğitimi bakımından büyük ehemmiyet taşımaktadır.

bk. Beyan faslı) geçmiş ve belagat, bir mânanın ifade edilmesi için kullanılan terkiplerde yer alan hususiyetleri gözönünde bulundurmak şartıyla bir sözün her yönden mânaya mutabık olmasıdır, demiştik. Şu halde Arap dilini konuşan ve bu dildeki ifadesi beliğ olan bir kimse bu hususun Araplara has üslup ve hitap tarzları üzere olmasını temin eden (söz ve anlatma) biçimlerini araştırır, gücü yettiği nisbette sözü bu tarzda düzenler. Arap sözleriyle haşir-neşir olma halleri aralıksız olarak devam ederse, sözü o tarzda düzenlemesi konusunda kendisinde bir meleke husule gelir, terkip meselesi ona kolay gelir. Hatta hemen hemen terkipteki durumu itibariyle Araplara has olan belagatın dışına çıkmaz. Bu tarz üzere câri olmayan bir terkip işitirse, bu, kulağını tırmalar, asgari bir düşünce ile belki hiç düşünmeden kulağı bu çeşit ifadelerden rahatsız olur. Sadece husule gelmiş olan bu (lisanî) meleke sayesinde elde ettikleri şeyler kulağına hoş gelir.

Bunun sebebi şudur: Melekeler, kendilerine has mahallerde yerleşir ve kök salarsa bu mahalle ait bir tabiat ve cibilliyet imiş gibi görünür. Bundan dolayıdır ki melekelerin hal ve şanını bilmeyen gafillerden bazıları, irâb ve belagat itibariyle lisanlarını doğru düzgün konuşmaları Araplar için (doğuştan mevcut olan) tabiî bir şeydir ve Arabın konuşması tabii olagelmiştir, diye zannetmişlerdir. Halbuki hakikat-i hal hiç de öyle değildir. Çünkü bu, söz dizimi itibariyle yerleşmiş ve kökleşmiş, o yüzden de ilk bakışta bir cibilliyet ve tabiat olarak görünmüş bir lisan melekesi olmaktan başka bir şey değildir. Evvelce de temas ettiğimiz gibi bu meleke ancak Araplara has sözlerin mümaresesi, tekrar tekrar dinlenmesi ve bu sözlerden meydana gelen terkiplerin hususiyetlerinin kavranması yoluyla hasıl olur. Bu netice, buna dair olmak üzere beyan sanatının ehli olanların, istinbat etmiş oldukları bilgi niteliğindeki belli bir takım kaideleri bellemekle hasıl olamaz. Zira bu kaideler sözü edilen lisan hakkında bir bilgi ifade edebilirse de yerine oturmuş bir halde melekenin fiilen husule gelmesinde faydalı olamaz. Bu husus daha evvel de bahiskonusu edilmiştir.

Bu husus bu şekilde tesbit edildikten sonra (diyebiliriz ki) lisandaki belagat melekesi, beliğ olarak konuşan şahsı, Arapların lisanlarındaki terkiplere, sözlerindeki nazına (ve ifadelerindeki insicama) muvafık düşen muhtelif nazım şekillerine ve güzel bir terkibe iletir. Şayet bu meleke sahibi şu muayyen yoldan ve hususi terkiplerden sapmak istese, buna kadir olamaz ve dili de bu hususta ona müsaade etmez. Çünkü dili buna (bozuk ifadeye) alışkın, sahip bulunduğu köklü lisan melekesi de bu yola yatkın değildir. Şu halde böyle bir şahıs söz dizisi itibariyle Araplara has belagat ve üsluptan inhiraf etmiş durumdaki bir ifade ile karşılaşsa, kulağını tırmalayacağından ondan yüz çevirir. Bunun, sözleri üzerinde mümarese yaptığı Araplara has bir söz olmadığını bilir. Nice kereler nahiv ve beyan fenlerindeki kaidelerle uğraşanlar gibi bu çeşit şeylere has deliller getirmekten bile âciz kalır. Çünkü (nahivcilere ve beyancılara mahsus olan) o husus istikra suretiyle ortaya konulan belli bir takım kaidelerden hasıl olan bir istidlale istinat ettiği halde bu, Araplardan biri haline gelene kadar onların ifadeleri üzerindeki mümarese ile hasıl olan vicdanî (*intuitive*) bir hususdur.

Bunun misâli şudur: (Bedevî Arap) nesli içinde büyümüş ve yetişmiş bir Arap çocuğu farz edelim. Şüphe yok ki bu çocuk onların lisanını öğrenecek hatta bu hu-

susta nihai bir dereceye ulaşacak ama kaideler hakkında hiçbir bilgisi olmayacak. O bu noktaya ancak lisanında ve telaffuzunda husule gelen sözkonusu lisanî meleke ile ulaşmıştır. Aynı şekilde bu meleke o nesilden (ve ilk Arap bedevîlerinden) sonra yaşayan bir kimse için de onların söz, şiir ve hitaplarını hıfz ve buna devam suretiyle hasıl olur. Yalnız bu devam, bu melekeyi ona kazandıracak, kendisini onların cemaatı içinde büyüyen ve cemiyeti arasında yetişen bir hale getirecek şekilde olmalıdır. (Nahiv ve beyan fenlerine ait) kaideler bu neticeyi hasıl etmekten pek çok uzaktır.

Bu meleke yerleşip kökleştiği zaman, beyan sanatının ehli olanlar bir ıstılah olmak üzere istiare yoluyla ona "zevk" (-i lisânî ve edebî, *taste*) adını verirler. Aslında zevk sadece tat duyusu ve lezzetin idrâki için vaz' olunmuştur. Lakin sözü telaffuz itibariyle bu melekenin dildeki yeri, tat duyusunun yeri gibi olduğundan istiare yoluyla bu melekeye de zevk ismi verilmiştir. Ayrıca (edebî ve lisanî) zevk, lisanla hissedilir, (vicdaniyyu'l-lisandır.) tatlar ise yine dile ait bir histir. (İşte ikisi arasında mevcut olan bu iştirakten dolayı) ona da zevk denilmiştir.

Bu husus ayanbeyan olduktan sonra anlaşılır ki, doğuda İran, Türk ve Rum; Batıda Berber gibi Arap lisaniyle sonradan karşılaşan, bu lisanla olan aşinalıkları arızî olan, bu lisanı konuşanlarla haşirneşir oldukları için onu konuşmak zorunda kalan gayr-ı Araplar için sözkonusu (lisanî ve edebî) zevk hasıl olmaz. Çünkü ne olduğunu tesbit etmiş olduğumuz bu ıneleke hakkındaki onların haz ve nasipleri eksiktir. Zira nihayet onlar da hayatlarının bir kısmını geçirip diğer bir (lisanî) melekeye yani ana dillerine sahip olduktan sonra şehirlilerin konuşmalarında geçen ınüfred ve mürekkep sözlere önem verınekte, esasen bu hususta buna da mecbur bulunmaktadırlar. Halbuki evvelce de temas ettiğimiz gibi (Mudar lisanına ait olan) bu meleke artık şehirlilerde kalmamıştır. Onlar bu melekeden uzaklaşmış bulunmaktadırlar. Konuşma hususunda onlarda sadece başka bir ıneleke mevcuttur. Bu ise (Mudar'a ait olup da öğrenilmesi) matlub olan lisan melekesi değildir. İmdi (Mudar lisanına ait) bu melekeyi kitaplarda yazılı kaidelerden belleyen bir kimse o melekeye ait hiçbir şey kazanmamış, evvelce de görüldüğü gibi o, ancak bu melekeye ait bir takım hükümler tahsil etmiş sayılır. Bu meleke ancak ve ancak Arap kelâmıyla alâkalı tekrar, itiyat ve mümarese ile kazanılır.

Şayet Sîbeveyh, Farisî, Zemahşerî ve emsali söz üstatları gayr-ı Arap olmalarına rağmen sözü edilen melekeye sahip olmuşlardı, diye işittiğiniz şeyleri aklınıza getirirseniz, biliniz ki (Arabiyette şu kadar ehliyet bu kadar liyakat sahibidirler, diye) isimlerini işitegelmekte olduğunuz o zevat, sadece ve sadece nesepleri itibariyle gayr-ı Arap idiler. Terbiye ve neşet (yetişme ve büyüme) itibariyle ise bu melekenin ehli olan Araplar ve bu melekeyi onlardan öğrenenler arasında bulunmakta idiler. İşte bu sayede daha ötesi tasavvur edilemeyecek derecede mükemmel bir şekilde Arabî ibareye ve lisana hâkim olmuşlardı. Güya ki bunlar tâ başlangıçtan beri bedevî Arap cemaatı arasında Arap çocukları olarak yetişmiş olup lisanın künhünü idrâk ederek onun ehli olan kimselerdir. Şu halde bunlar her ne kadar nesep itibariyle gayr-ı Arap iseler de ibare ve lisan itibariyle gayr-ı Arap değillerdir. Çünkü bunlar İslâmı ilk dönemde, lisanı da gençliğinde idrâk etmişlerdi. O vakitler bu lisana has meleke-

nin izleri, şehirliler arasından bile henüz silinip gitmiş değildi. (Bu sebeple) Araplara ait ibareler üzerinde mümarese (*pratice*) yapmaya ve bu ifadeleri tetkik etmeye koyularak bu lisana tam manasıyla hâkim olmuşlardı.

Bugün gayr-ı Arap biri şehirlerdeki Arap lisanını konuşanlarla temas ettiği zaman ilk defa göreceği şey, Arap lisanını öğrenmekten maksud olan sözkonusu lisanî melekenin silik izleridir. Bu kimse şehir halkının kendilerine has olan lisan melekelerini Arap lisanının melekesine muhalif başka bir meleke olarak bulacaktır. Sonra farz edelim ki, bu zat lisan melekesini kazanmak için tedris ve hıfz yoluyla Araplaın sözleri üzerinde mümarese yapma cihetine yöneldi. Bu durumda bile o lisanı kolay kolay elde edemez. Çünkü daha evvel de söylemiş olduğumuz gibi belli bir mahalle belli bir meleke, başka bir melekeden evvel gelir de yerleşirse sonradan gelen meleke ancak eksik ve hırpalanmış olarak vücuda gelir. Yine neseben gayr-ı Arap olan biri, gayr-ı Arapların lisanlarından tamamiyle uzak kalmış olup bu haliyle sözü edilen lisanî melekeyi tedris yoluyla öğrenme cihetine gittiğini farz etsek (umumiyet ve esas itibariyle) bazan bu husus onun için hasıl olur. Lakin evvelce verilen izahattan da aşikâr bir surette anlaşılacağı gibi bu nadirattandır.

Zaman zaman beyan ilmine has sözü edilen kaideleri inceleyenler, bunlar sayesinde kendileri için (lisanî ve edebî) zevkin hasıl olduğunu iddia etmişlerse de bu galattan veya mugalatadan başka bir şey değildir. Şayet onlar için belli bir meleke hasıl olmuşsa, o da beyan ilmine has bahiskonusu kaideler hakkındaki melekeden ibarettir. Bunun ise ibare ve ifadedeki meleke ile hiçbir alâkası yoktur.

"Allah dilediğini sırat-ı müstakime iletir" (Bakara, 2/136).

LI. Şehirliler, talimle hasıl olan şu lisanî melekenin tahsili hususunda mutlak olarak geri durumda olup bunlardan Arap lisanma en uzak kalanlar için bu melekenin kazanılması daha zor ve daha güçtür

Bunun sebebi talebe (nin zihnin)de daha evvel matlub olan melekeye muhalif bir başka melekenin vücuda gelmiş olmasıdır. Çünkü daha evvel gayr-ı Arap olmasını temin eden hadarî lisanına sahip olmuş ve bu ucmelik sebebiyle lisan; ilk (ve aslî lisan) melekesinden, çağımızdaki hadarî lisanından ibaret olan diğer bir melekeye inmiştir.

Bundan ötürü görüyoruz ki, muallimler her şeyden evvel çocuklara lisan talim etme cihetine gitmekte ve nahivciler ise bu önceliğin kendi sanatlarına has bir keyfiyet olduğuna inanmaktadırlar. Halbuki hakikat-ı hal hiç de öyle değildir. (Lisan öğrenmede) öncelik ancak Arap lisanı ve ifadesiyle haşir-neşir olmak suretiyle bahiskonusu (lisanî) melekenin talimi sayesinde olur. Evet nahiv sanatı bu çeşit bir haşirneşir haline, (diğer şeylerden) daha yakın (bir vesile)dır.

Hangi şehir halkının lisanı ucmeliğe daha ziyade gömülmüş ve Mudar lisanından daha fazla uzak kalmışsa, bu hal o lisanı konuşanları, Mudar lisanını (ve fasih Arapçayı) öğrenmekten ve melekesini kazanmaktan geri bırakmıştır. Çünkü bu durumda ikisinin arasına (fahiş bir) aykırılık yerleşmiştir.

Bu hususta muhtelif belde sakinlerini bu bakımdan mukayese ediniz. Meselâ İfrikiye ve Mağrip ahalisi ucmeliğe (ve gayr-ı Arap lisanını konuşma melekesine) daha ziyade gömülmüş olup eski (fasih Mudarî) lisandan daha fazla uzak kalmış olduklarından bu lisanın melekesini talimle kazanma halinden tam manasıyla geri kalmışlardır.

İbn Rakik (Reşik), Kayravan kâtiplerinden birinin dostuna şunu yazdığını nakletmiştir: "Ey dostum: yokluğunu görmüş olmayayım. Ebu Said bana bir söz bildirdi, sen zikretmişsin ki gelenlerle olacağım. Ama bugün bir mânimizin olması çıkmamızı mümkün kılmadı. Ev halkına gelince, köpekler incir (veya saman) konusunda mutlaka yalan söylemişlerdir, bu bâtıldır. Bir harfi bile (doğru) değildir. Mektubum sanadır ve ben seni özledim. İnşaallah." (tercümesi verilen bu ifadenin Arapça metinde nahiv hataları yapılmıştır. Derme çatma bir ibaredir, kısaca berbad bir mektuptur).

Zikrettiğimiz sebepler dolayısıyla onların Mudar lisanındaki melekeleri böyle bir şeydi.

Aynı şekilde şiirleri de (lisanî) melekeden uzak olup (birinci sınıftan ve) tabakadan aşağıydı. Çağımıza kadar da hep böyle süregelmiştir. Bundan dolayı İbn Reşîk ve İbn Şeref müstesna İfrikiye'de şair yetişmemiştir. Burada var görünen şairlerin büyük bir çoğunluğu hariçten gelme olup belagat cihetinden seviyeleri de eksikliğe meyyaldir. Hatta şimdi bile öyledir.

Sözü edilen melekeyi kazanma haline Endülüslüler, onlardan daha yakın bulunmaktadırlar. Çünkü nazım–nesir ezberlere sahip olmak için çokça uğraşmakta ve bu gibi şeylerle dolu bulunmaktadırlar. İçlerinde (lisanî) meleke sanatında imam olan ve bu hususta onların bayraktarlığını yapan tarihçi İbn Hayyan, (*İkdu'l-ferid* müellifi) İbn Abdirabbih, Kastellî (Ahmed b. Muhammed b. Derrac) ve mülûk-ı tavaif şairlerinden bunların emsali olan daha başka zevat yetişmişti. Çünkü o havalide lisan ve edebiyat deryası coşmuş, bu husus yüzlerce yıl aralarında revaçta olarak süregelmişti. Nihayet Hıristiyanların tegallübleri sırasındaki malum dağılma ve sürgün edilme hâdiseleri vukua geldiğinden (Endülüslüler) sözü edilen hususla alâkalı öğrenim ile meşgul olma durumundan uzak kalmışlar. (Bu şartlar altında) umran gerilemiş, o yüzden tüm sanatlarda olduğu gibi (lisan ve edebiyatla alâkalı) bu husus da gerilemiş, bunun sonucu olarak da onlardaki lisanî meleke, eski halini kaybederek noksanlaşmaya yüztutmuş, nihayet çukur bir noktaya kadar varıp dayanmıştı. Endülüs'teki edebiyatçıların sonuncuları Salih b. Şerif (Salih b. Yezid, öl. 684/1285) ile İşbiliye (edibler) tabakasının Sebte'deki talebelerinden ve İbn Ahmer Hanedanlığı'nın başlangıçtaki kâtiplerinden (başlangıçtan beri İbn Ahmer Hanedanlığı'nda var olan kâtiplerin muakkiplerinden) Malik b. Murahhal (Malik b. Abdurrahman, öl. 699/1285) idiler. Endülüs ülkesi sözkonusu melekenin ehli olan ciğerpare evlatlarını (Hıristiyan istilâsı neticesi olarak vukua gelen) sürgün sebebiyle o yakadaki İşbiliye'den bu yakadaki Sebte'ye, doğu Endülüs'ten İfrikiye'ye fırlatmış, çok geçmeden talim senedleri (ve tedris ananeleri) kesintiye uğramıştı. Çünkü bu geçedeki halk o melekeyi zor kabul etmiş, meleke de onlara, güç gelmişti. Lisanlarının eğri büğrü olması ve Berberlere has ucmeliğin kendilerinde iyice kökleşmiş olması buna sebep olmuştu. Bu

ise bahsettiğimiz sebeplerden dolayı (fasih Arapça konuşma melekesine) taban tabana zıddır. Bundan sonra (lisanî ve edebî) meleke, eskiden olduğu gibi Endülüs'e gerisin geri döndü. Bunun üzerine orada İbn Şibrîn (Muhammed b. Ahmed öl. 747/1346), İbn Câbîr (Muhammed b. Ahmed b. Ali, öl. 780/1378), İbn Ceyyâb (Ali b. Muhammed, öl. 749/1349) ve bunların ayarında bir takım yıldızlar parladı. Sonra İbrahim Sâhilî Tuveycin (İbrahim b. Muhammed, öl. 747/1346) ile onun seviyesinde olanlar, evvelkileri takip etti. Bunları da şu sıralarda düşmanlarının gammazlığı yüzünden şehid olarak ölen (Lisanuddin) İbn Hatîb takip etti. Bu zat lisanda erişilmez bir melekeye sahipti. Ondan sonra onun izine tâbi olundu.

Velhasıl bu (lisanî) meleke Endülüs'te daha ziyade önemli idi. Talimi de daha rahat ve daha kolaydı. Çünkü bahsetmiş olduğumuz gibi Endülüslüler işaret edilen çağlarda hem lisan ilimleriyle meşgul olma ve onu muhafaza etme, hem de edebî ilimleri ve onun talim senedini muhafaza etme hali üzere olagelmişlerdir. Bir de gayr-ı Arap lisanını kullanıp onların lisan melekelerini ifsad edenler ancak sonradan buraya gelenler olup, onların ucmelikleri lisan itibariyle Endülüslülerin kökünü teşkil etmez.

Halbuki denizin bu yakasındaki Berberler buranın yerli halkı olup lisanları da buranın yerli lisanıdır. Sadece şehirler bu hükümden müstesnadır. Fakat bu şehir sakinleri de kendilerine has gayr-ı Araplık ummanına ve Berber tarzındaki yabancı telaffuzlarına dalıp gitmiş olduklarından Endülüslülerin aksine olarak talimle (fasih) lisan melekesini kazanmak onlar için güç bir hal almıştır.

Bu hususu Emevî ve Abbasî hanedanlıkları zamanındaki doğu ahalisinin hali ile mukayese ediniz. Sözü edilen melekenin tam ve mükemmel oluşu itibariyle onların hali de Endülüs halkının hali gibi idi. Çünkü onlar da nâdir istisnalar dışında o çağda gayr-ı Araplardan ve onlarla haşir–neşir olma halinden uzak kalmışlardı. Bu yüzden bahismevzuu lisanî melekenin durumu o çağda daha sağlamdı. Doğuda Arapların ve onlardan gelen neslin bolluğu sebebiyle burada büyük şairler ve yazarlar bol olarak yetişmişlerdi. Bunlara ait olmak üzere *Kitabu 'l-egâni*'nin ihtiva ettiği nazım ve nesirlere bakınız. Hiç şüphe yok ki bu kitap bir Arap kitabı ve divanı (ansiklopedisi)dır. Lisanları tarihleri, destanları, Araplıklarına has milliyetleri, (diyanetleri), Nebilerinin sîretleri, halifelerinin âsârı, (önemli icraatı), hükümdarları, şiirleri, mûsikîleri ve kendilerine mahsus sair hususları bu eserde yer almıştır. Öyle ki Arap ahvalini bunun kadar şümullü bir şekilde ihtiva eden diğer bir eser yoktur.

Bahismevzuu (lisanî ve edebî) meleke iki hanedanlıkta (Emevîler ve Abbasîlerde) doğuda sapasağlam olarak baki kalmıştır. Zaman olmuştur ki bunların içinde, onların dışında kalan cahiliye dönemi (şair ve ediplerinden) daha beliğ olanlar yetişmiştir. Nitekim ilerde bundan bahsedeceğiz. Nihayet Arap hâkimiyeti dağıldı, lisanları yok oldu, ifadeleri bozuldu, iktidarları ve hanedanlıkları son buldu, hükümet gayr-ı Arapların eline geçti, mülke onlar sahip oldu, tagallüb onlara ait oldu. Bu hadise Deylem ve Selçuk hanedanlıkları zamanında vuku buldu. Bunlar şehir sakinleriyle ihtilat ettiler. Sayıca Arapları geçtiler. Neticede her taraf lisanlarıyla doldu. Ucmelik şehir ve kasaba ahalisini istilâ etti. En sonunda Arap lisanından ve ona ait melekeden uzak-

laşmış oldular. Artık bunlardan, o lisanı öğrenme durumunda bulunanlar, ona ait melekeyi kazanma seviyesinin aşağılarında kaldılar. İşte şu çağda gerek nesir gerek nazım sahasında onların lisanlarını bu durumda buluyoruz. Her ne kadar her iki sahada da pek çok şeyler vücuda getirmekte iseler de (vaziyet yine de bundan ibarettir).

"Allah dilediği ve istediği gibi yaratır" (Kasas, 28/68).

LII. Sözün biri nazım, öbürü nesir olmak üzere iki fenne ayrılması

Bilinmelidir ki Arap lisanı ve kelâmı iki fenn üzeredir. Biri manzum şiir olup vezinli ve kafiyeli sözden ibarettir. Bu nitelikteki sözün bütün vezinleri bir tek revi yani kafiye (*rhyme*) üzere olur, demektir. Diğeri *nesir* (*prose*) olup vezinli olmayan söz demektir.

Bu iki fenden her biri ayrıca diğer bir takım fenler ve ifade tarzlarını daha ihtiva eder. Önce şiiri ele alalım. Bunun medih, hiciv, şecaat (*heroic*) ve mersiye gibi nevileri bulunduğu gibi; nesrin de seci ve müressel (serbest) gibi çeşitleri vardır. Seci, kıta kıta irad edilir. Her iki kelimede bir tek kafiye iltizam edilir. Buna sec' (süslü ve sanatlı nesir, *ryhmed prose*) ismi verilir. Müressel (düz ve serbest nesr, *straight prose*) de söz mutlak olarak irad edilir. Kıta kıta cüzlere bölünmez. Tersine ne kafiye ne de diğer bir şeyle takyid edilmeksizin tam manasıyla serbest olarak söylenir. Hutbelerde, dualarda, cumhuru teşvik veya tehdid hususunda bu ifade şekli kullanılır.

Kur'an, gerçi mensurdur ama o nesre ait her iki vasfın da haricinde kalır. Ona mutlak olarak ne müressel ne de müsecca ismi verilemez. Belki o bir takım maktalarda (duraklarda) son bulan âyetler halinde tafsil edilmiştir. Sözün bu maktalarda sona erdiğine de (edebî ve lisanî) zevk şehadet eder. Sonra söz ondan sonraki âyette tekrarlanır ve sec' veya kafiye olabilecek (revî görevi yapan) bir harf iltizam edilmeksizin iki defa zikredilir. Hakk Taâlâ'nın; "Allah sözün en güzelini müteşabih ve mesanî olarak indirmiş olup onun karşısında Rablarından korkanların tüyleri ürperir" (Zümer, 39/23), "Biz âyetleri tafsil ettik" (En'am, 6/97), buyurmuş olmasının mânası da budur. Âyetlerin sona erdikleri noktalara, *fasıla* (*fevasıl*, *dividers*) ismi verilir. Çünkü bu sec' değildir. Sec'de iltizam olunan hususlar onda iltizam edilmez. Bu (fevasıl ve duraklar) kafiye de değillerdir. Zikrettiğimiz sebep dolayısıyla (yani tafsil edildikleri için) umumiyet üzere Kur'an'daki âyetlerin tümüne *mesanî* ismi verilmiş, ayrıca da ümmü'l-Kur'an'a ve Fatiha sûresi'ne seb'u'l-mesanî isminin verilmesi de bundandır. Bu sözümü müfessirlerin bu sûreye bu ismin verilmesinin illetini beyan etmek için söyledikleri sözlerle mukayese ediniz, söylemiş olduğum sözün tercihe şayan olduğu hususunda hak size şahitlik edecektir. (Mufassal ve müsennâ olmak Kur'an'ın iki hususiyeti olmuştur).

Bilinmelidir ki, ehline göre sözü edilen fenlerden herbirinin kendine has bir takım üslup şekilleri vardır. Birine elverişli olan bir üslup diğerine elverişli olmayabilir; birinde kullanılan diğerinde kullanılmayabilir. Meselâ şiire has nesib (tagazzül), hutbelere has hamd ve dua, hitaplara has dua (besmele, hamdele, salvele gibi takdimler) vs. böyledir.

Müteahhirîn, şiire has üslup ve ifade tarzlarını nesir yazılarında da kullanmışlardır. Onların yazıları bol bol seci'ler, kafiye ve maksada nesibi takdim etme mevzua girmeden evvel tegazzül gibi hususlar ihtiva etmektedir. Dikkatli bir şekilde düşünülecek olursa görülür ki artık bu nesir şiir babından ve fenninden bir parça haline gelmiştir, ikisi sadece vezin itibariyle yekdiğerinden ayrılmaktadır. Müteahhirîn kâtipleri bu yolda yürüyegelmişler bu usûlü resmî yazışmalarda da kullanmışlar, bilumum yazılarında kullandıkları ifade tarzlarını beğenmiş oldukları bu fenne inhisar ettirmişler, farklı üslupları buna katıp karıştırmışlar, müressel (sade ve düz) ifadeyi terk edip unutmuşlar, bilhassa doğululer böyle hareket etmişler (sade, basit, açık, tabiî, kolay, anlaşılır ve rahatça kullanılır nesir şeklini bırakarak sun'î, sanatlı, külfetli, süslü, anlaşılmaz ve içinden çıkılmaz, muğlak, müphem ve müşkil bir ifade şeklini benimsemişler)dir. Çağımızdaki gafil ve ahmak kâtipler tarafından kaleme alınan devletin resmî evrakı da, işaret etmiş olduğumuz bu tarz üzere caridir. Bu ise belagat nokta-ı nazarından doğru değildir. Zira bir söz mukteza-yı hale tatbik edilirken hatibe ve muhataba ait ahvalin mülahaza edilmesi lazım gelir.

Sözü edilen şu kafiyeli nesre, şiire has üslupları ithal eden müteahhirîn (kâtipler ve muharrirler)dir. İmdi devlete ait resmî evrakın bundan arındırılması zaruridir. Çünkü kelime oyunları, ciddi sözleri latifelerle karıştırmak, uzun boylu tavsifler yapmak, darb-ı meseller, bol bol teşbihler ve istiareler zikretmek ve benzeri şeyler şiire has üsluplara münasip düşer ama (mutad) hitaplarda bu gibi şeylerin kullanılmasını zaruri kılan bir saik yoktur. Kafiye tutturma çabası da kelime oyunu yapmaktan ve ifadeyi süslemekten başka bir şey değildir. Halbuki mülk ve saltanatın azameti, teşvik veya tehdid mahiyetinde olmak üzere hükümdarlar adına cumhura yöneltilen hitaplar bu çeşit üsluplara aykırı ve ters düşer. Resmî hitaplar için uygun olan ifade tarzı *teressül* (düz yazı) dır. Teressül çok nadir haller müstesna zoraki seci'lerden (ve sun'î ses uyumlarından) azâd olan serbest ve sade sözdür. Sonra icâb-ı hale mutabakatı bakımından her sözün hakkını vermek lazımdır. Çünkü makamlar muhtelif olup her makamın kendisine has itnab veya i'câz veya hazf veya isbat veya tasrih veya işaret veyahut kinaye veyahut da istiare nevinden bir üslubu vardır.

Resmî yazışmaların, şiire has üsluplardan ibaret olan şu ifade tarzında kaleme alınması çirkin bir şeydir. Çağdaş (yazar)ları buna sevkeden yegâne âmil lisanlarına ucmeliğin hâkim olması ve bundan dolayı da icab-ı hâle mutabakatını temin hususunda söze hakkını vermedeki kusurlarıdır. Bu yüzden müressel kelâmdan âciz kalmışlardır. Çünkü bu nevi söz belagatta ileri bir durumda bulunmayı ve büyük güçlükleri göğüslemeyi icab ettirmektedir. Onun için şu biçimdeki müsacca sözlere düşkünlük göstermişler, böyle şeyleri derleyip sözü maksada ve icab-ı hâle intibak ettirme hususundaki açıklarını kapatmak istemişlerdir. Secilerle yapılan bu kadarcık tezyin-i kelâm) ve bedîî sanatlarla ifadeyi tamire girişmiş, bunun dışında kalan şeylerden de gafil kalmışlardır.

Ekseriya bu yola gidip sair ifade tarzları itibariyle bu konuda mübalağa yapanlar çağımızdaki doğulu kâtipler ve şairlerdir. Hatta bunlar (sözü mukteza-yı hâle) mutabık düşürme hususu bahiskonusu olup bununla telif edilemeyen cinas düşürme

veya tıbak (mutabakat) temin etme vaziyeti ile karşı karşıya kaldıkları zaman, sözü edilen cinas düşürme nevinden olan şeyleri tercih etmek suretiyle kelimelerdeki irabı ve sarf kaidelerini ihlal etmekte, irabı bir yana bırakarak belki cinas düşürebiliriz mülahazasıyla kelimenin bünyesini bile ifsad etmektedirler.

Evvelce belirtmiş olduğumuz hususlarla mukayeseli olarak bu hususu dikkate alır ve üzerinde düşünürseniz anlattıklarımızın sıhhatine vakıf olursunuz.

Muvaffak kılan Allah'tır.

LIII. Çok az kimse müstesna hem nazım hem nesir fenlerinde iyi bir seviyede bulunanlara tesadüf edilemez

Bundaki sebep şudur: İzah ettiğimiz gibi bahiskonusu husus, (nazımda ve nesirde mahir olma) dilde (yer etmiş) bir melekedir[54]. Bu melekenin dildeki yerine daha evvel başka bir meleke gelip yerleşirse, önceki meleke sonraki melekeyi bu yere tam olarak yerleşmekten alıkoyar. Çünkü ilk fıtrat üzere (boş ve işlenmemiş bir halde) bulunan tabiatlarda melekelerin tam olarak vücuda gelmeleri daha rahat ve daha kolaydır. Şayet bu tabiata daha evvel başka bir meleke yerleşmişse, bu meleke karşılaştığı (yeni) madde hususunda tabiatla çekişir ve onu süratle kabul etmesini engeller. Bu suretle bir çatışma ortaya çıkar ve melekede tamamiyet imkansızlaşır. Mutlak olarak bütün sınaî (ve teknik) melekelerde bu hal mevcuttur. Biz bu hususu mahallinde bu tarz bir burhan ile delillendirmiş buluyoruz. (Bölüm 5, Fasıl 22).

Bunun mislini lisanlarda da nazar-ı itibara alınız. Çünkü lisan (ve lugat denilen şey de nihayet) dildeki melekeler olup sanat mesabesindedir. Daha evvel ucmelikten bir şey (ve bir telaffuz melekesi) edinmiş olan şahısları müşahede ediniz, ebedî olarak Arapça lisanında nasıl geri bir durumda kalmaktadırlar. Daha evvel Farsça lisanını (ve ona has konuşma ve telaffuz melekesini) öğrenmiş olan bir gayr-ı Arap artık Arap lisanı melekesine hâkim olamaz, bu hususta her zaman geri durumda bulunur. Velevki bu lisanı dersler alarak öğrenmiş ve (başkalarına) talim ettirmiş olsun. Keza Berberler, Rumlar ve Frenkler de böyledir. Bunların içinde Arap lisanına has melekeye sapasağlam bir şekilde sahip olan birine nadiren rastlarsınız. Bunun yegâne sebebi daha evvel lisanlarına, başka bir lisana ait melekenin yerleşmiş olmasıdır. Hatta bu lisanları (ana dili olarak konuşan) bir kimse ilim tahsil etmek istese, ana dili Arapça olanlar arasında ve Arapça kitaplardan tahsil yapması halinde, bilgisi itibariyle nihaî mertebeden ve tahsilden geri bir durumda kalır. Bunun yegâne sebebi lisandır.

Daha evvel demiştik ki, lisanlar ve lugatlar sanatlara benzerler. Yine demiştik ki, sanatlar ve onlara has olan melekeler üst üste (ve yan yana) bulunmazlar. İlk önce bir sanatta (ve melekede) iyi bir seviyeye ulaşmış bir kimsenin, diğerinde de iyi bir seviye kazanması veya mükemmel bir şekilde ona hâkim olması nadiren görülür.

"Sizi de amellerinizi de Allah yaratmaktadır" (Saffat, 37/94).

54 Bkz. bu kitap, s. 728.

LIV. Şiir sanatı ve onu öğrenmenin yolu

Bu fen Arap kelâmıyla ilgili fenlerdendir. Onlar arasında bu fenne şiir (*poetry*) ismi verilmiştir. Öbür lisanlarda da bulunmakla beraber biz burada münhasıran Araplara has olan şiirden bahsedeceğiz. Eğer diğer lisanları konuşanlar da maksatlarını şiir vasıtasıyla ifade etme imkânını bulmakta iseler, bunun sebebi her lisanın belagat itibariyle kendisine has bir takım ahkâma ve kaidelere sahip oluşundandır[55].

Arap lisanında şiir garip bir tarz ve aziz bir meslektir. Çünkü Arap şiiri kıta kıta ayrılmış bir kelâm olup bu kıtalar, vezin cihetinden birbirine müsavi ve her kıtanın sonunda yer alan harf itibariyle müttehiddir. Bu kıtalardan her bir kıtaya *beyt*, ahengi temin eden beytin son harfine de *revî* ve *kafiye*, sonuna kadar devam eden sözün tamamına da *kaside* ve *kelime* ismi verilmiştir. Şiirin her beyti kendisinde mevcut terkipler itibariyle başlı başına bir (mâna) ifade eder. Her beyt, kendisinden evvelki ve sonraki ifadelerden müstakil başlı başına bir kelâm (ve cümle) gibidir. Tek başına ele alındığında konusu olan methiye veya teşbih (tagazzül) veyahut mersiye hususunda tam bir mâna ifade eder. Bu yüzden şair bahiskonusu beyti müstakil bir ifade ile ortaya koymaya çabalar. Sonra aynı şekilde diğer bir beytte diğer bir sözü yeni baştan ele alır. Bir fenden diğer bir fene, bir maksattan öbür maksada geçmek için istitrat yapar, münasebet arar. Bunun için birinci maksadı ve ondaki mânaları ikinci maksada münasip düşürecek şekilde ayarlar, (girizgâh yapar) ve ifadeyi de tenâfürden uzak tutar. Meselâ teşbihten methiyeye, sahra ve (bir hatıra ve iz olarak sevgiliden kalan) enkaz tavsifinden kervan veya at veya (rüya alemindeki) hayalât tavsifine, öğme konusu olan zatın vasfından kavminin ve askerlerinin vasfına, mersiyedeki âh-vâhtan ve taziyetten ölünün güzel hatıralarına... vs. geçiş (istitrat) yapar. Şair tümüyle kasidenin bir tek vezin içinde hemâhenk olmasına riayet eder. Bir vezinden ona yakın başka bir vezne geçiş konusunda insan tabiatının tesahül göstermesinden sakınır. (Kasidenin vezin itibariyle bütünlüğünü gözetir). Çünkü vezinler arasındaki yakınlık sebebiyle bu husus bir çok kimsenin dikkatinden kaçmıştır.

Sözü edilen bu vezinlere has bir takım şartlar ve hükümler vardır. Bunlar ilm-i aruzun konusunu teşkil ederler. Tabiata muvafık olan her vezni Araplar bu fende kullanmış değillerdir. Onlar tarafından kullanılan vezinler sadece bir takım hususi vezinlerden ibaret olup bu sanatın (aruzun) ehli olanlar ona *buhur* (bahirler) ismini vermektedirler. Bunlar onbeş bahir olarak tesbit edilmiştir. Yani bunların dışında kalan tabii vezinlerde Araplara ait herhangi bir nazım bulunamamıştır.

Bilinmelidir ki Araplarda ifade şekilleri arasında şiir fenninin şerefli bir yeri vardır. Bundan dolayı Araplar, şiiri ilimlerinin ve tarihlerinin divanı (*archive*) hata ve sevaplarının şahidi, kendilerine ait ilim ve hikmetlerin bir çoğunda müracaat ettikle-

55 Şiirin sadece Araplara mahsus olduğuna, öbür milletlerde bu fennin bulunmadığına inananlar vardır. Mademki her dilin kendine has bir takım belagat kaideleri vardır o halde şiirleri de bulunur diyen İbn Haldun bu fenni Araplara inhisar ettirmemekte, ancak Arap şiirinin üstünlüğünü kabul etmektedir. Arap ve Acem aruzlarının birbirinden farklı oluşu da bu iki lisanın farklı hususiyetlere sahip olmalarındandır.

ri bir esas (ve kaynak) haline getirmişlerdir. (Kendilerinde mevcut) sair melekelerin tümünde olduğu gibi onlardaki şiir melekesi de muhkem idi. (Arapçaya has) bütün lisanî melekeler ancak Araplara ait sözlerde idman yapmak ve maharet kazanmakla elde edilir. Bu hususa devam edile edile nihayet (şairlere has) o melekenin bir benzeri hasıl olur.

Muhtelif ifade şekilleri arasında şiirin elde edilmesi, ona has melekeyi sanatla (ve teknik olarak) kazanmak isteyen müteahhirîn (edip ve şairleri) için zor bir şeydir. Çünkü şiirdeki her beyt, maksadı itibariyle tam bir cümle olup (sair cümlelerden) ayrı olmaya elverişli bulunduğundan müstakildir. İşte bundan dolayı sözü edilen (şiire has) o melekede bir nevi telattufa ve inceliğe ihtiyaç vardır. Böyle olmalıdır ki (şair) şiir niteliğindeki sözü, Arap şiir tarzına ait olmak üzere bilinegelmekte olan şiire mahsus kalıplara döküp bizatihi müstakil (bir beyt) olarak ibraz edebilsin, sonra aynı şekilde öbür beyti de ortaya koysun, sonra diğer beyte geçsin, şiire mahsus maksada kâfi gelen fenleri ikmal etsin, kasidedeki farklı fenler muvacehesinde, yekdiğeriyle olan irtibatları açısından beyitler arasında bir ahenk vücuda getirsin.

Şiir zor bir (ifade) tarzıdır ve garip bir fendir. Onun için şiire has üsluplardaki maharet ve şiir kalıblarına dökülen sözlerde mevcut olan bilenmiş fikirler karihaların (ve zekânın mükemmellik derecesi için) mihenk olmuştur. Şiirde Arapça ifade melekesi mutlak olarak yeterli değildir. Daha doğrusu hususiyeti gereği şiirde Araplara has ve bilhassa onlar tarafından bu hususta kullanılan üsluplara riayet mevzuunda (bir çeşit ruhî ve fikrî) inceliğe ve temrine ihtiyaç vardır.

Şimdi biz bu sanatın ehli olanlara göre *üslup* (method) lafzının mânasını ve kullanmakta oldukları bu kelime ile kasdettikleri şeyi burada bahiskonusu edelim:

Bilinmelidir ki bu sanatla uğraşanlara göre üslup (lisanî ve edebî) terkiplerin dokunmasında kullanılan bir tezgâh veya bunların dökümünde kullanılan bir kalıptır. Gerek irabın vazifesi olan esas mânayı ifade itibariyle, gerek belagat ve beyanın vazifesi olan terkiplerin özelliklerine istinaden mânanın kemalini ifade itibariyle ve gerekse aruzun vazifesi olup Araplar tarafından şiirde kullanılan vezin itibariyle üslup kelâma raci olan (ve ifade ile ilgisi bulunan) bir şey değildir. Binaenaleyh bu üç ilim, bahse konu olan şu şiir sanatının haricindedir. Şiir üslubu ancak umumi bir şekilde hasseten terkibe intibak etmesi itibariyle muntazam terkiplerle ilgili zihnî surete raci olur. Zihin, bu sureti bizzat terkiplerden ve onların müşahhas şekillerinden tecrit ederek onu muhayyilede bir kalıp veya tezgâh haline getirir. Sonra irab ve beyan itibariyle Araplarca sahih addedilen terkipleri ayıklayarak bunları onun içine, kurşunu kalıba dökercesine döker. Tıpkı bir mühendisin kalıbı ve bir dokumacının tezgâhı kullanması gibi kullanır. Nihayet maksada bol bol kâfi gelen terkiplerin husule gelmesiyle kalıp genişler ve kendisinde mevcut olan Arap lisanına has meleke itibariyle sahih bir suret üzere vâki olur.

Şüphe yok ki kelâmdan her bir fennin kendisine mahsus bir takım üslupları vardır ve bu üsluplar o fende muhtelif tarzlarda mevcut olur. Meselâ şiirde (sevgiliden geriye kalan izlere, hatıralara, harabelere, viranelere ve) enkaza soru sormak (şiirdeki muhtelif üsluplardan bir tanesi olup bu da) enkaza hitap suretiyle olur:

Ey Meyye'nin yükseklerde ve kayalıklardaki yurdu! (Nabia Zübyanî)

Bazan yoldaşlardan, durup soruşturmalar yapmalarını istirham etme suretiyle olur:

(Ey yolcular); Durunuz, sakinleri tarafından ansızın terk edilen şu diyara soralım ki:

Bazan yoldaşlardan, enkaz ve kalıntılar üzere ağlamaları rica edilir:

Durunuz! sevgiliyi ve onun yurdunu yad ederek feryad ve figan edelim! (İmriu'l-Kays)

Veya gayr-ı muayyen bir muhataptan cevap almak için sual sorulur:

Sana haber vermeleri için şu harabelere neden sual sormadın?

Bazan gayr-i muayyen bir muhataba enkazı selâmlanmasını emretmekle olur:

Azl'in civarındaki diyarı selâmla!

Veya harabelerin sulanması, (üzerine yağmur yağması ve böylece mamur hale gelmesi) için ona dua etmekle olur:

Harabelerini, gürleyen ve coşan bulutlar sulasın!
Üzerlerini bolluk ve bereket kaplasın!

Veya şimşekler vasıtasıyla harabelerin sulanması için dua edilir;

Ey şimşek Ebrek'teki hanenin üzerinde zuhur et,
Tıpkı türküler terennüm edile edile sevk edilen develer gibi bulutları o cihete doğru sevk et.

Veya felaket zamanında âh-vâh ederek ağlama hali davet edilir:

Böyle musibet büyük ve iş feci görülmeli
Onun için yaş akıtmayan göz mazur sayılmamalı.

Veya hâdise büyütülür:

Şu teneşir üzerinde taşınan şahsı gördün mü?
Meclisin ışığı nasıl sönüp gitti, gördün mü?

Veya böyle bir şahsı kaybetti, diye âlemin musibete duçar olduğunu tescil ile olur:

Ey otlaklar, koruyucunuz ve savunucunuz yok artık!
Kahpe ölüm o kahramanı ve kerem sahibini pençesi altına aldı.

Veya müteveffanın ölümü üzerine âh-vâh edip üzülmeyen maddelerin bu halini inkârla olur: Hâriciyenin şu beyti gibi:

Ey Habûr ağacı, halin ne böyle, yeşillenip duruyorsun?
Galiba İbn Tarif (ın vefatın)a üzülmüyorsun!

Veya baskısından kurtulduğu için mütevveffanın hasımını tebrik etmek suretiyle olur:

Ey Rabia b. Nizar aşireti, artık mızraklarınızı bırakınız.
Zira kahpe ölüm o yaman hasmınızı yere serdi.

(Şiire has) ifadelerin diğer fen ve tarîklerinde buna benzeyen bir çok misâller vardır.

Şiirde terkipler cümle halinde veya cümle olmayaraktan bir nizama girer. Cümleler inşa-haber, isim-fiil, olabilir. Yekdiğerine tâbi olabilir veya olmayabilir. Mefsûle-mevsûle olabilir. Arapça ibarelerdeki terkiplerde ve herbir kelimenin diğeri karşısındaki yeri konusunda olduğu gibi (şiirdeki cümleler ve terkipler de kendiliklerinden tabii yerlerini alırlar). Bunu sana tarif edecek olan şey de Arap şiirlerinde idmanla kazanmış olduğun muayyen terkiplerden mücerret zihindeki küllî kalıptır. (Zihinde teşekkül eden bu mücerret ve küllî) kalıp (dıştaki) muayyen ve müşahhas terkiplerin tümüne intibak eder. Hiç şüphe yok ki sözü telif (ve terkip eden edip ve şair) aynen mimara (mühendise) ve dokumacıya benzer. (Dışta olan bütün terkipler için) intibak vazifesini yapan *zihnî suret* ise dökümde kullanılan kalıp veya üzerinde kumaş dokunan tezgâh gibidir. Şayet dökümde kalıbın ve dokumada tezgâhın dışına taşılırsa mamul maddeler bozuk çıkar.

Bu hususta belagat kaidelerini bilmek kâfidir, diyemezsiniz. Çünkü biz diyoruz ki, belegat kaideleri ancak ilmî ve kıyasî bir takım kaidelerden ibaret olup terkiplerin hususi şekilleri üzere kullanılmasının cevazını kıyasla ifade eder. İrabla alâkalı kaidelerin kıyasî oluşu gibi bunlar da ilmî, sahih ve muttarid (umumi) bir kıyastan ibarettir. Halbuki tesbit etmiş olduğumuz sözkonusu (şiire has) üslupların kıyasla hiçbir ilgileri yoktur. Bunlar ancak ve ancak dilde câri olan Arap şiirindeki terkiplerin tetebbu (meşk) edilmeşinden nefste hasıl olan bir heyet (*formı*)dir. Dilde kullanıla kullanıla bu terkiplerin suretleri sapsağlam bir hale gelir. (Şair) o sayede terkiplerin mislini meydana getirme ve şiirde geçen her çeşit terkipte onu takip etme hususiyetini kazanır. Nitekim daha evvel bu hususta umumi olarak bahsetmiştik, (Bölüm 6, fasıl 50).

İrab (nahiv) ve bayanla ilgili kaideler, şiirin taliminde hiçbir fayda temin etmez. Ayrıca Arap sözüne ve ilmî kaidelere kıyas itibariyle sahih olan şeyi Araplar (şiirde) kullanmış değillerdir. Bu konuda onlar tarafından ancak malum tarzlar kullanılmış olup Arapların (şiir nevinden olan) kelâmını hıfz edenler bunlara vakıf olur ve bunların sureti (kendiliğinden) sözkonusu kıyasî kaidelerin şümulüne dahil olur. Arap şiirinden şu tarz üzere ve kendisi için kalıplar mesabesinde olan bu üsluplarla bahsetmek, Arapların (bu hususta) kullandıkları terkiplerden bahsetmek demek olup, yoksa kıyasın gerektirdiği terkiplerden bahsetmek demek olmaz.

Bahsedilen sebepten dolayıdır ki, sözü edilen kalıpların zihinde vücuda gelmelerini temin eden ancak Araplara has şiirleri ve ifadeleri hıfz etmektir, demiş bulunuyoruz. Bahsedilen kalıplar manzum sözlerde bulunduğu gibi mensur sözlerde de bulunur. Çünkü Araplar kendi ifadelerini her iki fende de kullanmışlar ve her iki nevide de kelâmlarını mufassal bir şekilde ortaya koymuşlardır. Şiirde sözü, mevzun kıtalar ve mukayyed kafiyeler halinde ifade ederek her kıta (ve beyt)daki kelâmın müstakil olmasını nazar-ı dikkate almışlardır. Mensur ifadelerde ise umumiyetle (cümleler arasında) bir muvazenenin ve müşabehetin bulunmasını nazar-ı dikkate almakta, bazan ifadeyi seci'lerle kayd altına alırken bazan da serbest bırakmaktadırlar. Bunlardan

herbirine ait olmak üzere Arap lisanında mevcut olan kalıplar malum bulunmaktadır.

Bunların içinde Araplar tarafından kullanılan kalıp, sözü telif eden (şair ve edib)in telifini ve terkibini üzerine bina etmiş olduğu kalıptır. Bunu da ancak Araplara has (fasih) ifadeleri ezber ede ede nihayet muayyen ve müşahhas kalıplardan tecrid yoluyla, zihninde küllî ve mutlak bir kalıp hasıl olan şahıs bilebilir. Bu şahıs bu kalıba, tıpkı mühendisin kendine has kalıba ve dokumacının tezgâha tâbi oldukları gibi tâbi olur. (Söz hendesesi ve ses mimarisi böyle vücuda gelir). Bunun için kelâmı telif ve terkip etme fenni nahiv, beyan ve aruz gibi fenlerin (ve bu fenlerle uğraşanların) bakış açısından ayrı ve müstakil bir fen olmuştur. Evet bunda da bahiskonusu ilimlere has kaidelere riayet olunması şarttır. Çünkü bu onlarsız tamamiyet bulmaz.

Bütün bu sıfatlar belli bir ifadede hasıl olunca üslup adı verilen kalıplar bir nokta-ı nazardan latif olma hususiyetini kazanmış olur. Gerek nazım gerekse nesir, Arap kelâmını hıfz etmekten başka hiçbir şey bu neticeyi husule getiremez.

Üslubun mânası ve mahiyeti bu şekilde tesbit edildikten sonra şiirle ilgili had veya resm nevinden bir tarif zikredelim ki, bu konudaki garazın güçlüğüne rağmen, onun hakikatini bize anlatsın. Zira biz görebildiğimiz kadarıyla öncekilerden herhangi birine ait böyle bir tarife rastlayamadık. Aruzcuların şiiri "mevzun ve mukaffa bir kelâmdır" diye tarif etmeleri sadedimizi teşkil eden şiirin ne had (hakiki) ne de resm tisini) tarifidir. Aruzcuların sanatı, şiiri sakin ve müteharrik harflerin adedi birbirine uygun olarak beyitlerin peşpeşe gelmeleri ve şiirin beyitlerindeki aruzun darbına mümaseleti itibariyle ele almaktan ibarettir. Bu nokta-ı nazar da sadece veznden bahsetmek demek olup lafızlar ve bunların delâletleriyle alâkası yoktur. Onun için aruzcuların bahiskonusu sözlerinin kendilerine göre şiirin haddi (ve tarifi) olması uygun olabilir. Burada bizim şiirden bahsetmemiz, onda mevcut olan irab, belagat, vezn ve hususi kalıplar itibariyledir. Şu halde onlar tarafından ileri sürülen tarifin şiire uygun düşmeyeceği bizce aşikârdır. İmdi bu haysiyetten bize şiirin hakikatini verecek (ve mahiyetini tanıtacak) bir tarife behemehal ihtiyaç vardır.

(Şiiri tarif sadedinde) biz diyoruz ki: Şiir istiare ve evsaf (tavsif) üzerine bina kılınan, vezin ve revi itibariyle birbirine muvafık cüzlere (beyitlere) ayrılan, garazı ve maksadı bakımından herbir cüzü makabli (öncesi)nden ve mâbadi (sonrası)nden müstakil bulunan ve kendisine mahsus Arap üslupları üzere câri olan beliğ bir kelâmdır.

İmdi "beliğ kelâm" diye kayd koymamız, tarifin cinsi, "istiare ve evsaf üzere bina kılınan" kaydı bu özellikleri taşımayan şeylerden şiiri ayırd eden bir fasıldır. Çünkü istiare ve evsaftan hali olan kelâm umumiyetle şiir değildir. "Vezin ve revî itibariyle yekdiğerine uygun cüzler" diye kayıdlamamız, hiçbir kimseye göre şiir olmayan mensur kelâmdan şiiri ayırdeden diğer bir fasıldır. "Her bir cüz'ü garazı ve maksadı bakımından makablinden ve mâbadinden müstakil bulunan" diye koyduğumuz kayd, hakikati (ve şiirin mahiyetini) beyan içindir. Çünkü şiirin beyitleri ancak ve ancak bu mahiyette olur ve (şiire has) bu hususiyeti hiçbir şey ondan ayıramaz. "Kendisine has Arap üslupları üzere câri olan" şeklindeki kaydımız Arapların maruf şiir üslupları üzere câri olmayan şiir türlerini (hakiki şiirden) ayırd etmek için başka bir fasıldır. Çünkü bu biçimdeki şiir (hakiki) şiir olamaz. Olsa olsa manzum kelâm olabilir. Zira şiire

has bir takım üsluplar vardır ki bunlar mensur kelâmda bulunmaz. Aynı şekilde mensur kelâma ait üsluplar da şiir de bulunmaz. Şu halde manzum olduğu halde (şiire has) bahiskonusu üsluplar üzere olmayan kelâm şiir sayılamaz. Bu itibarla kendileriyle görüştüğümüz ve şu edebiyat sanatında üstadımız olan zevatın bir çokları; Mütenebbî ve Maarrî'ye ait nazımların şiirle hiçbir ilgileri yoktur. Çünkü bu iki zat Arapların (lisan ve şiirlerine has olan) üsluplarını takip etmemişlerdir, görüşünde idiler.

Tarifteki "Arap üslupları üzere câri" kaydı Arap olmayan milletlere ait şiirleri tarifin dışında bırakan diğer bir fasıldır. Böylece Arapların da Arap olmayanların da şiirleri vardır, diyenlerin görüşleri de dikkate alınarak öbür milletlerin şiirleri tarifin dışında tutulmuş olur. Fakat "Arapların dışındaki milletlerin şiirleri yoktur" kanaatında olanlara göre (ki bu fikirde olan bir çok kimseler vardır) bu kayda ihtiyaç yoktur. Bunlar o kaydın yerine, "hususi üsluplar üzere câri" kaydını koymakta (esasen öbür milletlerin şiirleri olmayacağına göre Arap kelimesini zikretmeye ihtiyaç duymamakta)dırlar.

Şiirin hakikati hakkındaki sözlerimiz burada bitmiştir. Şimdi "şiiri vücuda getirmenin keyfiyeti"ne avdet edelim. Biz diyoruz ki: Bilinmelidir ki, şiiri vücuda getirmenin (amel-i şiir, *production of poetry*) ve ona has sanatı muhkem bir hale getirmenin bir takım şartları vardır.

Bu şartların ilki şiir cinsinden olan yani Arap şiiri cinsinden olan şeyleri hıfz etmektedir. O derecede ki, neticede nefste bir meleke vücuda gelsin (ve şair şiirini) o tezgâh üzere dokusun. Hıfz edilen (metinler) hakiki, tertemiz ve üslupça türlü türlü (şiirlerden) seçilir. Seçilmek suretiyle ezberlenmiş olan metinlerin maksada kâfi gelen asgari miktarı İbn Ebu Rebia, Küseyyir, Zu Rumme, Cerîr, Ebu Nüvas, Habîb (Ebu Temmam), Buhturî, Radî ve Ebu Firâs gibi büyük İslâm edebiyatçılarından bir şairin şiiri olup âzamisi *Kitabu'l-egâni*'nin şiiridir. Zira bu kitapta hem İslâm dönemindeki şairlerin şiirleri derlenmiş, hem de cahiliye dönemi şiirlerinden yapılan seçmeler toplanmıştır.

İmdi kimin ezberi (ve şiir sahasında mahfuzatı) yoksa, onun nazmı kusurlu ve fenadır. Mahfuzatın çok oluşundan ziyade şiire revnaklık ve halavet veren bir şey yoktur. Mahfuzatı az olanın veya hiç olmayanın şiiri olamaz. Öyle birinin söyledikleri düşük seviyedeki bir nazımdan başka bir şey değildir.

Ezber ile dolup tezgâhta (şiir) dokumak için karihayi biledikten sonra (bir kimse) kendini nazına verirse, nazımla çok çok meşgul olması sayesinde onda (şiir ve nazım) melekesi sağlamlaşıp kökleşir.

Nice kere, bu mahfuzata ait zahir ve harfler biçimindeki resimlerin (zihinden) silinmesi için onların unutulması, şiirin şartlarındandır, denilmiştir. Çünkü (silinmemiş nakış ve) resimler onların aynen kullanılmasına mâni olur. (Çünkü mezkûr resimler ve izler şairin zihninde var olmaya devam ederse, şiir söyleyeceği vakit onları aynen kullanacağından kendiliğinden aslî bir şey söyleyemez. Zira mahfuzat ve kalıntılar yeni şeyler düşünmeye mâni olur.) Lakin nefs bu mahfuzatı (hazmedip) kendi keyfiyeti ve hali vaziyetine getirdikten sonra bunları unutursa (şiire has mahfuzattaki) üslup zihne nakşedilir. Adeta bir tezgâh haline gelen üslup, bu tezgâh üze-

rinde mahfuzatın emsali olan diğer kelimeleri zaruri olarak dokumaya koyulur.

Şair mutlaka halvete (*solitude*), suların aktığı ve çiçeklerin (süslediği) hoş manzaralı bir yere muhtaçtır. Keza neşe kaynağı olan haz vasıtalarıyla karihayi (ve şairlik istidadını) uyarmak ve tahrik etmek suretiyle onu coşturmak için mesmu'a, (güzel nağmelere ve hoş sadaya) ihtiyaç vardır.

Bütün bunlara ilaveten şairin rahat (huzurlu, neşeli) ve zinde olması da şarttır. Çünkü bu hal onu daha fazla derli toplu ve karihasını daha faal vaziyete getirir. Bu suretle kariha ezberindeki örneklerin emsalini ortaya koyar[56].

Demişlerdir ki, bahsedilen husus için en iyi zaman uykudan henüz kalkılmış olup midenin boş ve fikrin zinde olduğu sabahın erken saatları ve hamam (bir nüshada; keyf) havasıdır. Nice kerelerde de aşk ve sermest olmak da bunun saiklerindendir, demişlerdir, Bunu *Kitabu'l-umde* isimli eserinde İbn Reşîk zikretmiştir. Bu kitap münhasıran bu sanata tahsis edilmiş olup ona gereği gibi hakkını vermiştir. Ne daha evvel ne de daha sonra bu konuda onun gibi bir eser yazılmamıştır.

Keza yine demişlerdir ki, şayet bütün bunlardan sonra şiir yazmak şaire zor gelirse bu işi başka bir zamana bırakmalı ve kendini bu işe zorlamamalıdır.

Şair ilk önce nazmın dökümünü ve dokumayı ele aldığında, beyti kafiye üzerine bina kılıp sonra da nihayetine kadar kelâmı bunun üzerine bina kılmalıdır. Çünkü başlangıçta beyti kafiye üzerine bina kılınayı ihmal edecek olursa, artık sonradan kafiyeyi yerine yerleştirmek kendisine güç gelir. Ekseriya da yakışıksız ve hoşa gitmeyen bir kafiye ortaya çıkar. Hatırı, şaire bir beyit ilham eder ama bu beyit civarındaki mısralara münasip düşmezse, şair bu beyti onun için en uygun düşen bir yere tehir ve terk etmelidir. Çünkü her beyit bizatihi müstakildir. Geriye sadece münasebet kalmaktadır. Bu münasebeti de şair dilediğince seçebilir (ve hatırında tuttuğu beyti ilerde münasebet düşünce yerine yerleştirir).

Şair kasidesini bitirdikten sonra onu tekrar ele alıp yeni baştan düzenlemeli, süzgeçten geçirmeli ve iyi bir seviyeye ulaşmaması halinde emeğini esirgeyip manzumeyi olduğu gibi terk etmemelidir. Çünkü insan kendi şiirine meftundur. Zira fikrinin ürünü ve karihasının icadıdır. (Eserine aldanıp kusurlarını dikkattan kaçırabilir. Onun için yeniden gözden geçirmesi zaruri olur). Kelâm olarak şairin şiirde en fasih terkipleri ve dil zaruretlerinden arınmış bulunan (düzgün ifadeleri) kullanmalıdır. Bu çeşit kelâmı ise terk etmelidir. Zira bu gibi şeylerin kullanılması lisan melekesi bakımından bir kusur sayıldığından sözü belagat seviyesinin altına düşürür. O yüzden lisan üstatları (Araplaşmış kimselerin ihdas ettikleri kelimeler demek olan) müvelled ve (şiir ve vezin zarureti sebebiyle kelimenin irabını veya bünyesini tahrif etmek mânasına gelen) dil zaruretlerini yasaklamışlardır. Çünkü şair için söz söyleme sahası o kadar geniştir ki, o (kazanmış olduğu) meleke sayesinde bu gibi şeyleri bir yana bırakıp en üstün bir ifade tarzını bulabilir.

56 Görülüyor ki İbn Haldun, Nedim gibi bir şair için bir Lale devri tasarlamaktadır. Halbuki çileden, dertten, ızdıraptan, sıkıntıdan ve buhrandan kaynaklanan bir şiir ve edebiyat da vardır. En güzel edebî eserlerin önemli bir bölümü, gerek fert gerekse cemiyet olarak sıkıntıların çekildiği döneme aittir. Zevk ve safaya meyyal olan İbn Haldun mersiye ve hiciv gibi şiir türlerini görmek istememiştir.

Şair, içinde ta'kid (muğlaklık) bulunan terkiplerden de gücü yettiğince kaçınarak sadece lafzından evvel mânaları akla geliveren terkiplere yönelmelidir. Keza şair bir çok mânayı bir tek beyitte toplamaktan da uzak durmalıdır. Çünkü bu gibi ifadelerde de anlamayı zorlaştıran bir muğlaklık vardır. Şiirde, tercihe şayan olan mânaya denk olan veya bol bol mânaya kâfi gelen lafızdır. Zira mâna çok olursa haşv olur. Bu durum zihni, mânalara dalma işiyle meşgul edeceğinden zevkin tam manasıyla belagatı kavramasına engel olur. Bir şiir lafızlarından evvel mânaları zihne geliverirse ancak bu durumda kolay sayılır. Bundan dolayı üstatlarımız –Allah kendilerine rahmet etsin– doğu Endülüs'ün şairi Ebu Bekir (bir nüshada, Ebu Ishak) b. Haface'nin şiirini bir tek beyitte bir sürü mâna yığılmıştır diye ayıplar ve tenkit ederlerdi; tıpkı Mütenebbî ve Maarrî'yi, şiirlerinin örgüsü, Arap üslupları üzerine örülmemiştir, diye ayıpladıkları gibi. Nitekim zikredilmişti. O yüzden bu iki şairin şiirleri, şiir seviyesinin altında kalan manzum söz sayılmıştır. Bunun böyle olduğuna hükmeden (lisanî ve edebî) zevktir.

Şairin, avamî ve bayağı lafızlardan da sakınması icab eder. Aynı şekilde kullanıla kullanıla mübtezel (alelade) hale gelen sokak lakırdılarından (argolardan) da daima uzak durmalıdır. Çünkü bu şekilde tedavül eden ve kullanılan lafızlar kelâmı belagat seviyesinin altına düşürür. Keza mübtezel mânalardan da sakınır. Çünkü herkes tarafından bilinen bu nevi mânalar da kelâmın belagat seviyesinde olmasına engel teşkil eder. Zira bu vaziyet, kelâmı mübtezel (*hackneyed*, bayağı) bir hale getirir. Onu bir şey ifade etmez (mânâsız) bir dereceye yaklaştırır. Meselâ "ateş sıcaktır" ve "sema üzerimizdedir" cümleleri böyle (mübtezel, alelade cümleler)dir. Bir kelâm bir şey ifade etmez duruma yakın olduğu nisbette belagat mertebesinden uzak kalır. Çünkü anlamsızlık ve belagat (bir ifadedeki) iki uç noktadır. Bundan dolayıdır ki umumiyet itibariyle "nübüvvet" ve "ilâhiyat" mevzularındaki (naat, münacaat, ilahî ve tevhid gibi) şiirler o kadar çok iyi değildir. Ve bu mevzuda ancak büyük şairler maharet gösterebilirler. O da (bu çeşit şiirlerin) az bir kısmında ve bir sürü müşkilatla. Çünkü bu çeşit şiirlerin mânaları cumhur arasında tedavül etmekte (ve harcıâlem bir hale gelmekte), bu yüzden netice olarak mübtezel bir hale dönüşmektedir[57].

57 İbn Haldun'a göre rabbaniyât ve nübüvvât konusunda söylenen şiirler ve ilâhiler müptezeldir, yani aleladedir. Zira bunların mânaları herkes tarafından bilinen ve harcıâlem olan fikirlerdir. Bu konularda ancak birinci sınıf şairler, o da pek az konuda, ve çok fazla çaba harcayarak hazakat ve maharet gösterebilirler. İbn Haldun bu meseleye bundan bir sonraki bahiste tekrar dönecektir. Şimdilik biz burada şunu söyleyelim: Gerçekten de İslâm âleminde Allah, peygamber ve dinî konular üzerine söylenen şiirlerde umumiyetle herkesçe bilinen duygular ve düşünceler tekrarlanmış durmuştur. Bu yüzden bu vadideki mahsullerin ve eserlerin fazla edebî ehemmiyeti ve şiir değeri yoktur. Kıssalar, pendnameler, zühdiyat, menkıbenâmeler... hep böyledir. Bunlar zorlanarak yazılmış kuru ve yavan metinler olup sırf iman kuvvetiyle, kudsiyetlerine inanılarak okunmuş, kısa bir süre sonra unutulup gitmiştir. Ancak aynı konularda Mevlanâ ve Yunus gibi büyük şairler, gerçekten de edebî ehemmiyeti ve şiir değeri yüksek olan bedîî ürünler vermişlerdir. İran edebiyatında bunun pek çok örneği vardır. Demek ki bir konunun herkes tarafından bilinmesi, o konuda edebî ve bedîî eserlerin verilemeyeceği mânasına gelmez. Fuzulî'nin Su kasidesi bunun en bariz örneğidir. Kaldı ki, bizzat İbn Haldun'un da bundan sonraki bölümde ifade edeceği gibi, şiirde aslolan mâna değil, söyleyiş ve deyiştir. Bir şair herkesçe bilinen bir konuda herkesçe malum olan düşünceleri ve duyguları herkesi hayran bırakan

Bütün bunlardan sonra şayet bir şahıs için şiir söylemek mümkün değilse, bu şahıs (hiç yılmadan ve bıkmadan sürekli olarak) şiir konusunda temrinler ve tekrarlar yapmalıdır. Çünkü kariha (*talent*) meme gibidir. Sağıldıkça süt verir. Terk ve ihmal edilince de (azalır ve) kurur.

Hülasa bu sanat ve öğrenilmesi keyfiyeti İbn Reşîk'in *Kitabu'l-umde*'sinde mükemmel bir şekilde anlatılmıştır. Biz bu sanattan gücümüz yettiği nisbette hatırımızda kalanları bahiskonusu ettik. Bu hususları tam olarak öğrenmek isteyenler bahiskonusu esere müracaat etmelidirler. Çünkü buna dair istedikleri her malumat orada vardır. (Bizim burada anlattıklarımız ondan) kâfî miktarda bir nebzedir. Yardımcı olan Allah'tır.

Şu şiir sanatı hususunda riayeti gerekli şeylere dair bu meslekte olanlar bir takım manzumeler vücuda getirmişlerdir. Buna dair söylenenlerin en güzeli, İbn Reşîk'e ait olduğunu zannettiğim (bu şiir aslında Nâşi Abbas diye bilinen Ali b. Abdullah b. Vasıf'ındır aşağıdaki) manzumesidir:

Allah şiir sanatına lanet etsin, zira bu sahada
Ne de çok çeşit çeşit kara cahillerle karşılaşıyoruz.
Bunlar garib şiir nevini (ve muğlak tabirleri)
Dinleyiciye aşikâr ve kolay gelene tercih etmektedirler.
Saçma şeyleri sahih bir mâna olarak görmedeler,
Berbat sözleri de değerli bir şey saymaktalar,
Doğru olan şiir nevini bilmemekteler ve
Kara cahil olduklarından bunu bilmediklerini de bilmemekteler
Bizim dışımızdakiler böylelerini kınamaktadırlar ama
Doğrusu biz onları (şair saymadığımızdan) mazur görmekteyiz.

bir söyleyiş ve deyiş güzelliği ve ifade mükemmelliğiyle dile getirip dehasını ortaya koyabilir ve bütün mesele de budur. Konunun malum, lafızların mütedavil ve fikirlerin mükerrer olması şiirde o kadar fazla önemli değildir. Yunus'ta hiçbir fikir ve konu yeni değildir. Yunus'ta bulunup da daha evvel defalarca tekrarlanmamış hiçbir şey yoktur. Mevlanâ için de durum aynıdır. Şu halde bunların büyük şair oluşları herkesçe bilinegelmekte olan şeyleri onlara inanarak, onları tadarak, duyarak, yeni baştan ama herkesten daha samimi bir şekilde yaşayarak herkesi hayrette bırakan bir deyiş ve söyleyiş güzelliğiyle bedîî bir tarzda ifade etme kudretini ve kabiliyetini göstermiş olmalarıdır.

Aslında şiirin ve edebiyatın hiçbir konusu yeni değildir. Tabiat, insan aşk ve Allah her milletten olan şairlerin ve ediplerin ortak konularıdır. Şair ve ediplerin yarıştıkları saha ilim ve fikir meydanı değil deyiş ve söyleyiş sahasıdır, duyma ve duyurabilme alanıdır. Bu bakımdan konu, kelime ve fikirlerin malum, mükerrer ve mütedavil olması tabiat, insan ve aşk üzerine söylenen şiirler için kusur olmadığı gibi Allah ve din konusu üzerine söylenen şiirler için de kusur değildir. Yeter ki şiiri şiir yapan unsurlar bulunsun. Ancak şu da bir gerçektir ki umumiyetle kelam, fıkıh, hadis ve tefsir gibi zahir ilimler, şair ve edipleri bir takım dinî kayıtların ve hükümlerin altına aldığından bu durum bu sahada at oynatmak isteyen şair ve ediplerin hareket serbestliklerini ve hür olarak düşünme ve duyma imkânlarını mecburi olarak kısıtlar, ifade haklarına dar sınırlamalar getirir. Günah ve mahzur teşkil eden şeyleri düşünme ve ifade etme endişesi, edebî kabiliyetlerini rahat ve tam olarak ortaya koymalarına engel olur. Bu yüzden İbn Haldun'un çok haklı olarak belirttiği gibi edebiyat diye ortaya kuru ve yavan bir söz yığını çıkar ve bu hiç bir kimsenin de işine yaramaz. Ancak zahirî hükümlerden haricî kayıtlardan ve kitabî tesirlerden azâd olarak dilediği gibi mutlak bir serbesti içinde coşan ve taşan mutasavvıf şairler gerçekten şiirin en güzel örneklerini ortaya koyabilme gücünü göstermişlerdir. Yalnız sonraki tasavvuf şiiri de geniş ölçüde zahirî hükümlerin ve kitabî bilgilerin tesir sahasına girdiğinden edebî değerini yitirerek fukaha şiiri gibi mübtezel bir hal almıştır.

Şiir ancak nazım ve ahenk itibariyle münasip düşen şey (ve ibare)dir,
Her ne kadar sıfatları itibariyle türlü türlü olsa da
Şiirin her cüzü diğerleriyle mütenasip olarak aynı şekilde ortaya çıkar.
Göğüs ve sırt kısımları (sadr-ı manzume ve metn-i manzume bir dilberin endamı gibi) muntazam bir biçimde meydana gelir.
Şiirdeki her mâna o tarzda vücuda gelir ki
Şayet o tarzda düşmeseydi öyle olması temenni edilirdi
Şiir beyan ve belagatın öyle bir mertebesinde olmalıdır ki
Kendisini (tıpkı bir gelin gibi) temaşa edenlere, güzelliği bizzat beyan edeyazmalı
Şiirin kelimeleri tıpkı yüzlere benzemeli
Mânalar ise bu (güzel) yüzlere yerleştirilen (ahu) gözler mesabesinde olmalı
Şiir, arzulara göre meram makamında kaim olmalı (dileklerin dili olmalı)
İnşâd edenler onun güzelliğiyle süslenmeli, (veya tecelli etmeli)
Hür ve asil bir kişiyi şiirle meth ettiğinde
İtnab üslubuna yönelirsin
Manzumenin nesib kısmını kolay ve anlaşılır olarak vaz' edersin
Medhiyeyi dosdoğru ve apaçık nitelikte tutarsın
Kulağı rahatsız eden sözlerden titizlikle kaçarsın
Bu sözler lafzen mevzun olsalar bile
Şayet onu şiirle hicvedecek olursan
Bu hususdaki şiirinde, hicivde kabasaba dil kullananların tuttukları yolları ayıpla
Hicivde (maksadı) tasrih etmeyi deva say
Tariz ve kinayeli sözleri de gömülü bir hastalık addet
Şiirinde göz yaşı dökeceğin zaman
Günün birinde sabahın erken saatlarında ayrılan (dost)lara, ve hevdecler içinde sefer yapan hanımlara
Üzerine bir hüzün çöker (o vakit) zaptetmelisin
Gözlerde masun kalmış olan göz yaşlarını
Şayet (bir dostuna) sitem edeceksen
Vaadi tehdidle ve yumuşaklığı sertlikle karıştırmalısın
Böylece sitem ettiğin şahsı bırakmış olursun
Endişe ile itminan ve izzetle zillet arasında
En sıhhatli şiir inci gibi dizilenidir ve
Ayan beyan olmak şartıyla
Bu şiir okunduğunda halk benzerini söyleme sevdasına düşer
Mislini söylemeye kasdettiklerinde (şiir vadisinde) muktedir olanları bile aciz bırakır. (Zira sehl-i mümtenidir.)

Aynı konuda Nâşi (Ebu Abbas Abdullah b. Muhammed, öl. 293/ 906) aşağıdaki manzumeyi söylemiştir:

Şiir o şeydir ki onun göğsünde olan inhirafları düzene sokarsın
Metninin esasını bir tertibe bağlarsın
Çatlaklarını itnabla tamir edersin
Kör olan gözünü icaz (mili) ile açarsın
(Şiirin zihne) yakın olanı ile uzak olanını birleştirirsin bir araya getirirsin
(Bir su gibi) biriken kısmı ile akan kısmını birleştirirsin

Asil ve kerem sahibi birini meth u sena edip
Hakkı olan teşekkür borcunu ödemek istediğin zaman
Ona sözün en nefîsini ve metinini armağan ve
En önemlisini ve değerlisini tahsis edersin
Bu manzume parçalarındaki nizam itibariyle akıcı olur.
Kısımlarındaki uyum cihetinden kolay bulunur
Şayet bir yer ve sakinleri için ağlayacaksan
Mahzuna göz yaşı döktüreceksin
Eğer bir töhmetten kinaye yoluyla bahsetmek istiyorsan
Sözün zahiri ile bâtınını birbirine muhalif hale getir
Bu sözü dinleyen bir şahıs sübût ile şüphe
Zan ile yakîn arasında bocalasın dursun
Bir dostuna bir hatasından dolayı sitem ettiğin zaman
Ona olan hitapta şiddetle mülayemeti bir arada bulundur
Onu tatlılıkla ünsiyet eder,
Hüzün ve elemden kurtulup emniyete kavuşmuş bir halde bırak
Gönlünü kaptırdığın bir dilbere laf attığın zaman
Fettan gamzeleriyle seni vurduğundan ötürü
Onu hoş ve nükteli sözlerle kendine bendet
Sözlerdeki saklı rumuz ve gizli esrar onu tutuştur
Senden sadır olan bir hata için özür dilediğinde
Ne açık ne kapalı belki ikisi arası şüpheli bir ifade ile halini arzet
O vakit kabahatin, manzumene itibar eden kimsenin nezdinde dönüşecektir.
Ona serzeniş etme haline ve
Yemin ettirecektir (yaptığın şey hata değil, diye).

(bk. Bursa yazması, vr., 226 b).

LV. Nazım ve nesir sanatı, mânalarda değil ancak lafızlardadır

Bilmek lazımdır ki gerek nazım gerek nesir olsun kelâm sanatı, mânalarda olmayıp ancak lafızlarda (kelimelerde, söyleyişte ve deyişte)dır. Bu hususta lafızlar asl olup mânalar sadece ve sadece ona tâbi durumdadır[58].

Nazım ve nesirde söz (ustalığı) melekesini kazanmak için çabalayan sanatkâr sırf lafızlarla mümarese suretiyle o melekeyi kazanır. Bu maksatla Arap kelâmından emsal teşkil eden ifadeleri, bunları çokça kullanmak ve diline yatkın bir hale getirmek için ezberler. Böylelikle kendisi için Mudar lisanında istikrarlı bir meleke hasıl olur. Kavmi arasında, üzerinde yetiştiği ucmelikten âzâd olur. Kendisini Arap kavmi arasında doğma–büyüme bir çocuk gibi farz ederek, tıpkı bir sabinin lisan öğrenmesi gibi onların lugatlarını öğrenir. Nihayet lisanları itibariyle onlardan biri imiş gibi bir duruma gelir.

Bunun sebebi evvelce de belirtmiş olduğumuz gibi (Bölüm 6, Fasıl 43) şudur: Lisan telaffuzla ilgili sair melekeler gibi bir melekedir. Dille tekrar edile edile o (li-

58 Bu bölüm önemine binaen E.G. Browne tarafından (bk. *A Literarly history of Persia*, London, 1902-24, II, 86) iktibas edilmiştir.

sanî melekenin) tahsil edilmesi için gayret sarf edilir ve nihayet meleke vücuda gelir. Nitekim sair melekelerde de durum budur.

Lisanda ve telaffuzda vücuda gelmiş olan şey sadece lafızlardan ibaret olup mânalar zamirde ve zihindedir. Ayrıca herkesin zihninde mânalar mevcut olup bu mânalarla ilgili olmak üzere zihne gelen her fikri herkes istediği gibi ve hoşuna giden biçimde tasavvur etme gücüne sahiptir. O yüzden de mânaların telifi (söz ustalığına ve) sanat külfetine ihtiyaç göstermez. Fakat sanata muhtaç olan, belirtmiş olduğumuz gibi bu mânaları ifade etmek için telif edilen, kelâm (ve terkip olunan lafızlar)dır. Bu (telif edilen kelâm ve terkip olunan lafızlar) mânaların kalıpları mesabesindedir. Nasıl ki denizden su almak için kullanılan kapların kimi altından kimi gümüşten kimi sadeften kimi camdan ve kimi de sırçadan yapılmıştır ve içlerindeki su haddizatında bir olup, su ile dolu olan kapların iyi vasıfta olmaları sudaki farklılıktan değil, sadece bu kapların cinslerindeki farklılıktan ileri gelmektedir. Aynen bunun gibi lisandaki iyi vasıf (cevdet, *quality*) ve onun kullanılmasındaki belagat da (icab-ı hal olan) maksatlara tatbik edilmesi itibariyle ifadenin farklı seviyede olmasına bağlı olarak farklılık göstermektedir. Yoksa mânalar haddizatında (her çeşit ifadede) birdir.

Kelâmın terkibi ve lisan melekesinin icabına göre onun muhtelif üslupları hakkında bilgi sahibi olmayan bir kimse maksadını ifade etmeye teşebbüs eder de bunu beceremezse, ancak ve ancak ayağa kalkmaya teşebbüs edip de gerekli güce sahip olmadığı için bu işe kadir olamayan bir kötürüm mesabesinde kalır.

Ve Allah, "Size bilmediğinizi öğretmektedir" (Bakara, 2/151).

LVI. Lisan melekesi çok miktardaki ezber ile hasıl olup bu melekenin iyi vasıfta olması ezberlenen (metinler)in iyi vasıfta olması sayesinde olur

Daha evvel demiştik ki (Bölüm 6, Fasıl 54) meramı Arap lisanını öğrenmek olan bir kimsenin mutlaka çok ezbere ihtiyacı vardır. (Edebî metinler ve şiirleri) ezberleyen şahısta hasıl olan melekenin iyi vasıfta olması, ezberlenen metinlerin (*mahfuzât, memorize material*) iyi vasıfta olmasına, cinsindeki seviyesine ve miktarca çok oluşuna göre olur. İmdi kim ki Müslüman Arapların veya Habîb'in (Ebu Temmam), Atabî'nin, İbn Mu'tez'ın, İbn Hânî'nin veya Şerif Radî'nin şiirlerini veya (nesir olmak üzere) İbn Mukaffa'nın veya Sehl b. Harun'un (Muhammed b. Abdulmelik) veya İbn Zeyyat'ın veyahutda Bedî' (uzzeman Hemedanî)'nin veyahut da Sâbiî'nin (İbrahim b. Hilâl, öl. 384/994) risalelerini ezberlerse, belagattaki mertebe ve derece itibariyle sahip olacağı meleke müteahhirînden İbn Sehl'in (öl. 658/1260) veya İbn Nebîh'in (Ali b. Muhammed, öl. 619/1222) şiirlerini veyahut Beysânî'nin veyahut da İmâd İsfehânî'nin nesirlerini ezberlemiş olan kimselerden daha iyi ve daha yüksek seviyede bulunur. Zira sonuncuların (edebiyat ve şiir itibariyle) seviyeleri evvelkilerin seviyelerinden aşağıdır. Bu husus (edebî) zevk sahibi basiretli bir münekkit için aşikârdır.

Mahfuzâtın veya mesmûatın iyi olması nisbetinde, sonradan onları iyi olarak kullanmak mümkün olur. Melekenin iyi oluşu da her ikisinden sonra (yani hıfza ve

istimale bağlı olarak ve bunların iyi vasıfta olmaları ölçüsünde) vücuda gelir. İmdi ifade itibariyle mahfuzâtın yüksek bir seviyede olması nisbetinde (ondan) hasıl olan meleke de yüksek seviyede bulunur. Zira tabiat (imal ve istihsal ettiği edebî ürünleri) ancak mahfuzât (tan vücuda gelen meleke) tezgâhında dokur ve melekeye ait kuvvetler onun beslemesiyle neşvünema bulur. Şöyle ki: Her ne kadar nefs cibilliyeti itibariyle nev'an bir tane (cevherden ibaret) ise de o idrâklerdeki kuvvet ve zaaf itibariyle beşerde farklılıklar göstermektedir. Bu farklılığın yegâne sebebi ona hariçten gelip kendisinin keyfiyeti biçimine giren idrâkler, melekeler ve renklerdir. İşte bu sayede nefsin varlığı tamamiyet kazanarak, sureti kuvveden fiile çıkar.

Evvelce de belirttiğimiz gibi nefs için (muhtelif) melekeler hasıl olmasının yegâne yolu tedricîliktir. İmdi şiir melekesi çok miktarda (iyi vasıfta örnek) şiir ezberlemekle, ilim melekesi ilimler (ve bunlara ait muhtelif) idrâkler, mübaheseler ve nazariyelerle haşir neşir olmakla, fıkıh melekesi fıkıhla mümarese peyda edip meseleleri mukayese etmek, teferruatlandırmak ve usûle göre furuu (nun hükmünü) tesbit etmekle vücuda gelir. Rabbanî tasarruf melekesi insanın bâtınî hissine ve ruhuna rucu etme melekesini kazanıp Rabbanî bir hale inkılap edene kadar ibadetlere, zikirlere, gücü yettiğince halktan ayrılıp halvete çekilmek suretiyle zahirî hissini muattal etme haline devam etmesiyle hasıl olur. Diğer melekelerin hepsi için durum aynıdır. Bunlardan her birinde, nefsin kendisiyle keyfiyetlendiği bir renk vardır.

Bir melekenin bizzat kendisi o melekenin neşvünemasına esas teşkil eden şeyin (hal ve şartların) iyi veya kötü nitelikte oluşuna bağlıdır. İmdi cinsi itibariyle yüksek seviyede olan bir belagat melekesi ancak o cinsten yüksek seviyedeki ifadelerin ezberlenmesiyle kazanılır. İşte bundan dolayıdır ki fakihler ve tümüyle ilim sahipleri belagatçe geri durumda bulunurlar. Bunun yegâne sebebi belagat üslubu ve bunun seviyesi haricinde kalan bir takım ilmî kaideleri ve fıkhî tabirleri daha evvel ezberlemiş ve bu gibi şeylerle zihinlerini doldurmuş olmalarıdır. Halbuki ilimlere ve kaidelere ait ibarelerin belagattan aldıkları bir pay yoktur. İmdi ilk önce, burada işaret edilen çeşitten ezberler zihne gelip orada yer eder ve bunların miktarı da çok olup nefs onunla boyanırsa, ondan neşet eden meleke gayet noksanı olarak vücuda gelir. Bu çeşit mahfuzatın neticesi olan ibareler, Arapların ifadelerine has olan üsluplardan inhiraf eder. Araplara has temiz ve asil ifadeleri ezberleyip bunlarla dolmayan fakihlerin, nahivcilerin, kelâmcıların, ehl-i nazarın (hukemanın) ve bunların emsali olan zevatın şiirlerini bu nitelikte bulmaktayız.

Merinîler Hanedanlığı'nda alâmet kâtibi (tevkiî) olan dostum Fazıl Ebu Kasım b. Rıdvan (Abdullah b. Yusuf) bana şunu anlatmıştı. Bir gün Sultan Ebu Hasan'ın kâtibi meslektaşım Ebu Abbas b. Şuayb (Ahmed b. Şuayb, öl. 750/1349) ile fikir teatisinde bulunuyordum. Bu zat, çağında Arap dili sahasında maharet sahibi olanların önde geleni idi. Kendisine İbn Nahvî'nin (Yusuf b. Muhammed, öl. 513/1119) kasidesinin matlaını okudum ve okuduğum şiirin ona ait olduğunu da söylemedim. Şiir şudur:

Sevgiliden hatıra kalan harabelerde durduğum zaman bilemedim
Yenisi ile eskisi arasındaki farkın ne olduğunu

Bu beyti okur okumaz derhal: Bu bir fakih şiiridir, deyiverdi. Nereden bildin, diye sordum. Şiirde geçen "fark nedir" (me'l-fark) ibaresinden dedi. Ve ekledi: "Çünkü tabir Arap kelâmına has üsluplardan olmayıp fakihlerin ibarelerindendir". Ben de ceddine rahmet, bu beyt İbn Nahvî'ye aittir dedim.

Halbuki kâtipler (muharrirler) ve şairler hiç de öyle değillerdir. Zira onlar ezberlerini (edebî metinler arasından) seçmişler, düz sözlerde Araplara has ifade ve üsluplarla haşir–neşir olmuşlar ve (nesir ve nazımlar için) Araplara ait kelâmın iyi vasıfta olanlarını süzerek almışlardır.

Bir gün Endülüs'teki Benû Ahmer (Hafsîler) hanedanlığının hükümdarlarına vezirlik yapanlardan (dostum) Ebu Abdullah İbn Hatib ile sohbet yapıyorduk. Bu zat şiirde de, kitabet (tahrir) de de baş ve birinci idi. Kendisine dedim ki: Ne zaman şiir söylemeye meram etsem, bu işin bana güç geldiğini hissediyorum. Halbuki ezberim az olmakla beraber Kur'an'dan, hadisten ve Arap kelâmına ait fenlerden, (ifade türlerinden) olmak üzere iyi vasıftaki ifadeleri de ezberlemişimdir. Doğrusunu Allah bilir ama bana bu güçlük ancak hafızamda yer etmiş bulunan ilmî şiirler ve telifatla alâkalı kaideler cihetinden gelmiş olabilir. Çünkü ben Şâtıbî'nin kıraata ve kurraya dair olan biri büyük diğeri küçük iki kasidesini ezberlemiş ve sema yoluyla öğrenmiş, İbn Hâcib'in biri fıkha, diğeri usûl-i fıkha dair olan iki eserini dersler alarak bellemiş, Hunacî'nin mantıka dair olan Cemel'ini, *Kitabu't-teshil*'in bir kısmını ve ders meclislerindeki talim kaidelerinin bir çoğunu okumuş bulunuyorum. Netice itibariyle bu gibi şeyler zihnimi doldurmuş ve Kur'an, hadis ve Arap kelâmından müteşekkil olan iyi vasıftaki mahfuzatla müstaid olduğum melekenin yüzünü tahriş etmiş, bu durum da karihayı (gelişerek nihaî maksadına) ulaşmaktan alakoymuştur. Bunun üzerine İbn Hatib bir süre beni hayran hayran seyrettikten sonra; Bravo! böyle bir sözü ancak senin gibi birisi söyleyebilir, demişti.

Bu bölümden ve oradaki tesbitlerden, diğer bir sır daha senin için aşikâr olur. O da gerek nazımları, gerekse nesirleri itibariyle Müslüman Araplara ait ifadenin cahiliye dönemi Araplarına ait ifadenin belagat ve edebî zevk cihetinden daha yüksek seviyede olmasının (hakiki) sebebini ortaya koymaktır. Zira biz görmekteyiz ki Hassan b. Sâbit'in, Ömer b. Ebu Rebia'nın, Hutaye'nin, Cerîr'in, Ferazdak'ın, Nusayb'ın, Geylan Zu Rumma'nın, Ahvas'ın ve Beşşar'ın şiirleri daha sonra hitabeleri, nesir şeklindeki muhabereleri ve hükümdarlarla aralarında geçen konuşmaları itibariyle Emevî hanedanlığında ve Abbasî hanedanlığının da başında (yaşamış) ilk Araplara ait olan ifadeler belagattaki seviye itibariyle Nâbiğa'nın, Antare'nin, İbn Külsüm'ün, Züheyr'in, Alkame b. Abede'nin, Tarafa b. Abd'ın şiirlerinden ve gerek nesirleri gerekse muhavereleri itibariyle cahiliye dönemine ait ifadelerden daha yüksektir. Belagat mevzuunda basiretli olan bir münekkit için tab'-ı selim ve zevk-ı sahih bu hususa şehadet ederler.

Bunun sebebi şudur: (İslâm döneminde yaşamış olan), sözü edilen zevat, mislini ortaya koymaktan beşerin âciz kaldığı Kur'an ve hadisteki yüksek seviyeli ifadeleri dinlemişler, bu ifadeler onların gönüllerinde yer tutmuş ve onların nefsleri bu ifadelerdeki üsluplar üzerine yetişmiştir. Bunun sonucu olarak onların (edebî) tabiatı yükselmiş ve belagattaki melekeleri, cahiliye döneminde yaşamış olup ne bu seviye-

de bir şey işiten ne de bunun gibi bir şey üzerine yetişen öncekilerin melekelerinden daha üstün bir hal almıştır. Bundan dolayı gerek nazm gerekse nesir itibariyle onların ifadeleri berikilere nazaran daha güzel bir örgüye ve daha saf bir revnaklığa sahip olmuştur. Yüksek seviyedeki ifadelerden istifade etmiş olmaları sebebiyle çok daha muhkem bir temele ve gayet düzgün bir zemine istinat etmiştir. Bu hususu düşün taşın, şayet (edebî bir) zevk sahibi olup belagata da hakkıyla vakıf isen (edebî) zevkin bu bahiste sana şahitlik edecektir.

Bir gün üstadımız Şerif Ebu Kasım'a (Muhammed b. Ahmed Sebtî, öl. 760/1359) bu hususta sual sormuştum. Çağımızda Gırnata kadısı olan bu zat bu sanatın da üstadı idi. Şalûbîn (in Ömer b. Muhammed, öl. 545/1245) talebelerinden olup da Sebte'nin üstadları olan müteaddit cemaatlardan (belagat sanatını) öğrenmiş, lisan ilminde derinleşmiş ve bu konuda fevkalâde yüksek bir seviyeye ulaşmıştı. Bir gün kendisine; Acaba İslâm döneminin Arapları niçin cahiliye döneminin Araplarından belagatça daha yüksek seviyede bulunmaktadırlar, şeklinde bir soru yöneltmiştim. Bu durumu inkâr da edemezdi. Zira (edebî ve lisanî yönden) zevk sahibi idi. Uzun uzadıya sustuktan sonra, bilmiyorum vallahi, dedi. Bunun üzerine, bu meselede içime doğan bir hususu sana arz edeyim, belki de onun sebebi bu hususdur, dedim ve burada kaydettiğim hususu kendisine anlattım. Bunun üzerine taaccüp ederek ve hayrette kalarak sükut etti. Daha sonra da bana hitaben; Ey Fakih! bu sözün altınla yazılması hakkıdır, dedi. Bundan sonra bana daima hürmetle muamele eder, ders meclislerinde sözüme kulak verir, ilimlerdeki şan ve şerefime şehadette bulunurdu.

Ve "Allah insanı yaratarak ona beyanı talim etti" (Rahman, 55/3-4).

LVII. Tabiî ve sun'î ifade ve sun'î ifadenin iyi veya kusurlu oluşunun beyanı hakkında

Bilinmelidir ki ibare ve hitaptan ibaret olan kelâmın (ifade, *speech*) sırrı ve ruhu ancak belli bir mâna ifade etmesindedir. Muhmel kelâm hiç nazar-ı itibara alınmayan "ölü arazi" (*mevât, dead land*) gibidir[59].

Beyancıların belagatı tarif etmelerinden anlaşıldığına göre ifadede kemâl, belagattan ibarettir. Zira onlar belagatı "kelâmın, halin icabına mutabık olmasıdır" diye tarif ederler. Belagat fenni lafzî terkiplerin, halin icabına mutabık düşmesine esas teşkil eden şartların ve hükümlerin bilinmesinden ibarettir. Mutabakat itibariyle terkiplere has olan sözü edilen şartlar ve hükümler istikra yolu ile Arap lisanından çıkarılmış ve adeta kaideler halini almıştır.

İmdi bir takım şartlar ve hükümler dahilinde ve vaz'ları itibariyle müsned ile müsnedun ileyh arasındaki isnadı ifade eden terkipler Arabça kavaidin, (nahvin) önemli bir kısmını meydana getirir. Aynı şekilde takdim-tehir, tarif-tenkir, izmar-iz-

59 Bu bölüm *Mukaddime*'nin eski Mısır ve Beyrut baskılarında ve Z. K. Ugan tercümesinde yoktur. Yeni cami nüshasında bu bölümün başlığı şöyledir: "Tabiî ifade temel itibariyle daha muhkem olup belagatçe daha yüksek seviyede bulunur".

har, takyid-itlak vesaire gibi bahiskonusu terkiplere has olan ahval, isnadı ve hitap halinde muhatapları hariçten (ve cümlenin vaz'ının dışından) kuşatan bir takım hükümler (ve yan mânalar) da ifade eder. Bu ahvalin bu hususu ifade etmesi için belli bir takım şartları ve hükümleri vardır ki, bunlar da belagat fenlerinden olup da "meâni ilmi" ismi verilen bir fennin kaidelerinden ibarettir. İmdi bahsedilen sebepten dolayı Arapçaya (ve nahiv ilmine) has kaideler, meâni ilmine has olan kaidelerin şümulüne dahil olur. Çünkü meâni ilminin isnad ifade (ve müsned ile müsnedun ileyh arasındaki nisbete delâlet) etmesi, ifade etmekte olduğu isnadı kuşatan ahvalden bir cüzdür. İrab kaidelerinde veya meâni esaslarında görülen bir aksaklıktan dolayı halin icabını (tam olarak) ifade etmekten, sözü edilen terkipleri geri bırakan şey, o terkipleri halin icabına mutabık olmaktan da geri bırakır ve böylece (terkibi) mevât sayıları mühmele (ve bir şey ifade etmeyen lafızlar arasına) sokar.

Sonra bahiskonusu edilen mukteza-yı hali ifade etme hususuna, zihnin muhtelif biçimlerde türlü türlü delâletler vasıtasıyla bir mânadan öbürüne intikal etmesi kabilinden olan vaziyetler tâbi olur. Çünkü belli bir terkib vaz' itibariyle her hangi bir mâna üzerine delâlet eder. Sonra zihin, bu mânanın lazımına veya melzumuna veyahut da benzerine intikal eder. Bu suretle vaz'ının dışında kullanılan terkip ya mecaz veya istiare veyahut da kinaye olur. Nitekim mahallinde izah edilmişti, (Bölüm 6, Fasıl 44). Böylece sözkonusu intikal sayesinde fikir için tıpkı ifadede olduğu gibi hatta ondan daha tesirli bir lezzet hasıl olur. Çünkü bunların tümünde de deliline dayanarak medlulü ele geçirme (ve ona karşı zafer kazanma) hususu mevcuttur ve malum olduğu üzere zafer, lezzetin sebeplerinden bulunmaktadır.

Sonra sözkonusu intikallerin, kaideler hükmünde olan bir takım şartları ve hükümleri daha vardır ki (edebiyatçılar) onları bir sanat haline sokarak beyan (*style*) ismini vermişlerdir. İş bu beyan ilmi, ifadenin mukteza-yı hale mutabık, olmasını temin eden meâni (*idea expression*) ilminin öz kardeşidir. Zira beyan, terkiplerin mânalarına ve medlullerine râcidir. Halbuki meâni ilminin kaideleri delâlet itibariyle bizzat terkiplerin ahvaline râci bulunmaktadır. Diğer taraftan malum olduğu gibi lafızla mâna birbirini gerektirir, (aralarında telazum vardır) ve yekdiğeriyle mütekabildir. Şu halde beyan ilmi ile meâni ilmi belagat ilminin iki cüzünü teşkil etmektedir. İfadedeki kemal ve mukteza-yı hale mutabakat bu ikisi sayesinde mümkün olmaktadır. İmdi bir şey ki, (icab-ı hale) mutabakat ve ifadedeki kemal itibariyle sözkonusu terkipler için kusur teşkil eder, yine o şey belagat itibariyle de aynı terkipler için kusur teşkil eder. Belagattan anlayan zevata göre böyle terkipler yabani hayvanların çıkardıkları sesler hükmünde olacağından onlara belagat dememek daha münasip olur. Zira Arapça ifadesi itibariyle mukteza-yı hale mutabık olan şeydir. İmdi buna göre belagat Arapça ifadenin aslını, seciyesini, ruhunu ve tabiatını teşkil etmektedir[60].

60 İbn Haldun daha evvel (Bölüm 6, Fasıl 44) beyan ilmini esas alarak meanî ilmini onun bir bölümü olarak izah etmiş, fakat Mısır'a geldikten sonra oradaki geleneğe uyarak meseleyi burada olduğu gibi tasvir etmiş bir bakıma tashih ve ikmal etmiş, lakin aradaki uyumsuzluğu giderici bir beyanda bulunmamıştır. Yukarda kendi kanaatına, burada ise umumi kanaata işaret etmiştir de denebilir.

Bilinmelidir ki, lisancılar tabiî ifade (*kelâm-ı matbû*) dedikleri zaman bu tabir ile, kendisiyle kasdolunan medlulünü ifade itibariyle tabiat ve seciyesi (*genius*) mükemmel olan kelâmı kasdederler. Çünkü matbu kelâm (*natural speech*) kendisiyle sadece telaffuz kasdolunan bir ibare ve hitap değildir. Daha açıkçası mutekellim onunla zamirinde olanı dinleyicisine tam olarak ifade eder. Bu sözü zihnindeki mânanın mevsuk bir delili haline getirir.

İfadedeki mükemmellikten sonra çeşit çeşit güzelleştirme ve süslemeler (tahsinat ve tezyinat), sözkonusu seciyeye asaleten sahip olan, kelâmdaki terkipleri takip eder. Adeta bu gibi şeyler (ve bedîî sanatlar), terkiplere parlak bir fesahat bahşeder. (Bedîî sanatlar), süslü seci'ler, kelâmın fasıl ve fıkraları arasında muvazene, hükümleri muhtelif olan kısımlara göre ifadeleri takdim, müşterek bir lafızla bu lafzın kapalı olan mânasını îhâm (tevriye)[61] lafızlarla mânalar arasında cinas düşmesi için zıd lafızlar arasında mutabakat (tıbak) kabilinden şeylerdir. Böylece ifade için bir parlaklık, kulak için de bir lezzet, bir halavet ve güzellik hasıl olur ki bütün bunlar ifade üzerine zaid olan şeylerdir.

Bu sanat mu'ciz bir kelâm olan Kur'an'ın müteaddit yerlerinde mevcuttur.

"Kararan geceye ve aydınlanan gündüze and olsun ki..." (Leyl, 92/1, 2), "O ki, ihsanda bulunur, takva üzere olur, en güzel olanı tasdik eder..." (Leyl, 92/5, 10), "O ki, azar ve dünya hayatını tercih eder..." (Naziat, 79/37, 41), keza "Onlar iyi iş yaptıklarını sanarlar" (Kehf, 18/104) âyetleri de böyledir.

(Kur'an'da) bunların benzeri bir çok örnekleri vardır. Lâkin bu ibarelerde, sözü edilen bedîî sanatların vukuundan evvel bu terkiplerin asıllarında ifade, kemal mertebesine vardıktan sonra bu çeşit sanatlar vâki olmuştur.

Keza bu çeşit (bedîî) sanatlar cahiliye dönemindeki ifadelerde de geçer. Ancak bu ifadelerde bu sanatlar kasd ve taammüd yoluyla olmayıp tesadüfîdir. Bu türlü şeylerin Züheyr'in şiirinde geçtiğinden bahsedilir.

İslâm döneminin (ilk) şairleri bu çeşit sanatları hem tesadüfen hem de kasden kullanmışlar ve bu hususta acaip şeyler ortaya koymuşlardır. Bu yola düşüp bu tür sanatların usûlünü ilk defa muhkem bir hale getirmiş olan Habib b. Evs (Ebu Temmam), Buhturî ve Müslim b. Velid'dir. Bunlar (edebî ve bedîî) sanatlara düşkünlük göstermişlerdir.

Bu sanatlarla ilk defa uğraşan Beşşar b. Hurd ve İbn Herme'dir, diyenler de vardır. Bu ikisi Arap lisanında şiirleri şahit ve delil olarak kullanılanların sonuncuları idiler. Sonra Külsüm b. Amr, Attabî, Mansur Nümeyrî, Müslim b. Velid ve Ebu Nüvas onlara tâbi olmuşlardı. Bunların ardından da Habib (Ebu Temmam) ve Buhturî gelmişlerdi. Daha sonra İbn Mu'tez zuhur edip bedîî ve edebî sanatların tümünü (kemale erdirerek) mühürledi.

Ne olduğunu anlayasınız diye (bedîî ve edebî) sanattan hali olan (kelâm-ı) matbua bir kaç örnek verelim. Meselâ Kays b. Zerîh'in şu beytini ele alalım:

61 Buradan itibaren *Mukaddime*'nin Bursa yazması (vr., 228 b-229 a) ile Yeni cami nüshası farklılık gösterdiğinden Yeni cami nüshasındaki şekli, bölümün sonunda ayrıca verilecektir.

Çadırların arasından çıkıp gidiyorum, belki ben
Issız yerlerde gizlice nefsime senden bahsederim diye

Veya Küseyyir'in şu beyitlerine bakalım:

O benden ben ondan ilgiyi kestikten sonra
Benim Azze hanıma olan tutkunluğum
Bulutun gölgesini ümit edip duran kimse gibidir ki
Ne vakit bulutun gölgesinin müsait bir yerinde
Uyumak istese bulut onu terk edip gider

İçinde herhangi bir sanat bulunmayan bu matbu kelâmın ve tabiî ifadenin telifindeki sağlamlığa ve terkibindeki metanete dikkat ediniz. Şayet bu esastan onda bir (bedîî ve edebî) sanat bulunmuş olsaydı elbetteki güzelliği daha da artardı.

Masnû (*contrived*, sanatlı) ifade, Beşşar'dan, sonra Habib'ten (Ebu Temmam) ve bu ikisinin tabakasından daha sonra bu sanatın piri olan İbn Mu'tez'den itibaren çok görülür. Bunlardan sonra gelen müteahhirîn, bunların meydanında hüner göstermişler ve (edebî kumaşlarını) bunların tezgâhlarında dokumuşlardır. Artık sözkonusu (edebî ve bedîî) sanatın ehli olanların katında bu sanatın müteaddit sınıfları ortaya çıkmıştır. Onlar bu sanat şekillerinin lakapları ve isimleri olarak birbirinden farklı ıstılahlar kullanmışlardır. Bunlardan bir çokları, bu sanatı (kelâmın asıl manasıyla ilgili olan) ifadeye dahil olmaması, sadece ona güzellik ve revnak bahşetmesi şartıyla belagata dahil etmektedir. Bediiyat ehlinin mütekaddimîn olanlarına göre ise bu sanat belagattan hariçtir. Bundan dolayı onlar bu sanatı belli bir mevzuu bulunmayan edebi fenlerden addetmektedirler. *El-Umde* isimli eserinde İbn Reşîk'in ve Endülüs ediplerinin benimsedikleri görüş de budur. Bu sanatın kullanılması için (edipler) bir takım şartlar koşmuşlardır. Bunlardan biri bu sanatın tekellüfsüz (ve özentisiz) vâki olması ve bunların kullanılmasına (sanat yapma) endişesi olmaksızın girişilmesidir.

Şayet (bir ifadede rastgele ve) kendiliğinden (edebî sanatlar) vâki olursa, onda söz yoktur. Çünkü bir sanat tekellüften beri olursa, ifade çirkin olmaktan salim olur. Zira sanat hususundaki tekellüf ve çaba ifadedeki esas terkiplerden gâfil olma neticesini doğurur. Böylece ifade kökünden aksamış ve belagat büsbütün ortadan kaybolmuş olur. Bu durumda ifadede sözkonusu güzellemelerden (tahsinat) başka bir şey kalmaz. Bugün çağımızdaki (edip)lere galip olan hal budur. Belagatta (edebî ve lisanî) zevk sahibi olanlar, onların sözkonusu fenlere düşkünlüklerini alay konusu haline getirmekte ve bu durumu bunun dışında bir şey yapmakta acz olarak kabul etmektedirler.

Çağında lisan konusunda mahir ve tabiî bir zevk sahibi olanlardan biri bulunan hocamız üstad Ebu Berekât Bellefikî'nin; "Nefsim için en çok arzu ettiğim şeylerden biri, günün birinde nazımında ve nesrinde şu bedîî fertlerle uğraşmayı bir meslek haline getirdiği için en ağır şekilde cezalandırılan ve azarlanan birini görmektir", dediğini işitmişimdir. O bu sözüyle, bahiskonusu sanatları icra edeceğiz, derken bu gibi şeylere düşkünlük gösterip belagatı unutmasınlar diye talebelerini uyarmak istiyordu.

Ehline göre edebî sanatları kullanmanın şartlarından bir diğeri de mümkün mertebe bu gibi şeyleri azaltmaktır. Bir kasidenin iki üç beytinde bu çeşit sanatların bu-

lunması şiire zinet ve revnak vermesi bakımından kâfidir. Bu sanatların çok olması ise kusurdur. İbn Reşîk'in ve daha başkalarının dedikleri de budur.

Zamanında Endülüs'te Arap lisanın revaçta olmasını temin etmiş olan hocamız Kadı Ebu Kasım Şerif Sebtî şöyle derdi: "Şayet şu bedîî fenler (ve edebî sanatlar) bir şairin şiirinde veya yazarın nesrinde vâki olursa, onların bunu çokça kullanmaları çirkin bir şey olur. Çünkü bu gibi şeyler ifadeye güzellik katar, onu süsler. Şu halde bunlar yüzdeki ben mesabesindedir. Bir ikisi hoş, çok miktarda olması ise çirkindir".

Gerek cahiliye gerekse İslâm döneminde mensur ifadeler, manzum ifadelerin nisbeti ve ölçüsü üzere olup başlangıçta serbest idi. İbaredeki cümle ve terkipler arasında muvazeneye itibar edilir ve ibaredeki muvazene ondaki fasılalara şahitlik ederdi. Seci' iltizam etmek ve sanat yapmak kaygısı da bahiskonusu olmazdı. Büveyhîlerin sekreteri olan İbrahim b. Hilal Sabî zamanına kadar bu hal devam etti. Sanat yapma ve kafiye tutturma işiyle uğraşan İbrahim bu hususta tuhaf şeyler ortaya koydu. Resmî yazışmalarda böyle hususlara düşkünlük gösterdiği için halk kendisini ayıplamıştı. Onu böyle bir yol tutmaya sevk eden yegâne âmil, hizmetinde bulunduğu hükümdarların gayr-ı Arap olmaları ve belagat pazarına revaç veren hilafet savletinden uzak bulunmalarıdır. Ondan sonra müteahhirînin nesrinde (edebî ve bedîî) sanat yayıldı. Serbest ve düz ifade dönemi unutuldu. Resmî yazışmalar (sultaniyât), dostane (ihvaniyât) yazılara (halis) Arapça olan ifadeler sokaktaki avamî ifadelere benzer bir hal aldı. Makbul ibareler düşük ibarelere karışıp gitti.

Bütün bunlar göstermektedir ki, özenmeye ve zorlamaya dayanan masnû' kelâm ve sanatlı ifade, matbû kelâmdan ve tabiî ifadeden geridir. Çünkü ilkinde belagatın aslına bağlı kalma kaygısı azdır. Bu hususta hâkim (edebî) zevktir.

"Ve sizi Allah yarattı ve size bilmediğinizi öğretti" (Bakara, 2/ 240)[62].

*
* *

Ve iki zıd arasında mutabakat (tıbak) ve benzeri olan diğer bedîî şekiller gibi lakaplara (ve ıstılahlara) ki bu hususun ehli olanlar bu gibi şeyleri tasnif ve tesbit etmişler, bunlara ait olmak üzere bir takım şartlar ve kaideler ortaya koyarak buna bedîî fenni ismini vermişlerdir.

Bu fennin ehli olan mütekaddimîn ve müteahhirîn ile bunların şarklı ve Mağripli olanları bedîî fennin sınıf ve kısımlarının adedi hakkında ihtilaf etmişlerdir. Nitekim bu ilmin belagattan addedilmesi veya edilmemesi konusunda da ihtilaf etmişlerdir. Mağriplilere göre bedîî ilmi, belagata dahil değildir. Gerçi Meşrıklılar bedîî ilmini belagattan bir cüz olarak görmüşlerdir, lâkin onlara göre bu ilim kelâmda asli (bir unsur) değildir, ancak kelâmı mukteza-yı hale tatbik etme hususuna riayet ettikten sonra bu ilim nazar-ı itibara alınır. Zira bu fen söze revnak ve zinet verir, halavet ve güzellik kazandırır. Çünkü evvelce de söylemiş olduğumuz veçhile sözkonusu mutabakattan hali olan bir ifade Arapça değildir. Güzelleştirme ve süs bir ifadeyi mutabakat unsurundan müstağni kılmaz. Bununla beraber bu mutabakat Arap dilinin kulla-

62 Buradan itibaren başlayan kısım Yeni cami nüshasından tercüme edilmiştir.

nılması ve terkiplerinin istikrası suretiyle elde edilmiştir. Bunlardan bir kısmı semaî olup şahidi ve delili de mevcuttur. Diğer kısmı kıyasî olup bu fennin ehli olanların eserlerinde tesbit etmiş oldukları malum esaslara göre iktisab ve iktibas edilmiştir.

(Beyancılar) "masnû kelâm" dedikleri zaman içinde bedîî fenler, lakaplar ve sınıflar (ve türlü türlü edebî sanatlar) bulunan terkipleri kasdetmektedirler. Buna mukabil olmak üzere "matbu kelâm" dedikleri zaman ifadesi mükemmel olan sözü kasdederler. Bu ikisi yekdiğerine mukabildir. Bu da gösterir ki bedîî ve edebî sanatlar belagatın mukabilidir.

Eskiden edipler bedîî sanatları edebî fenlerden addederler ve onu bu çeşit kitaplarda (kütübü'l-âdâb) derc ederlerdi. Zira bedîî fennin belli bir konusu yoktur. Bu yüzden de ilimlerden addedilmez. İbn Reşîk *Kitabu'l-umde*'de böyle yapmıştır. O bu eserde daha evvel kimsenin yapmadığı biçimde şiir sanatından ve onu vücuda getirmenin keyfiyetinden bahsetmiş, sonra bunun ardından bedîî sanatlardan bahsetmiş (bu suretle bedîî fennini edebî fenler arasında zikretmiş)tir. Diğer Endülüslü edipler de aynı şekilde hareket etmişlerdir.

Derler ki kendini ilk defa bu sanata veren Ebu Temmam Habib b. Evs Taî'dir. Onun şiirleri bedîî sanatlarla doludur. Daha sonra diğer şairler (ve edipler) bu hususta onu takip ve taklit etmişlerdir. Halbuki daha evvel şiirde bu çeşit edebî sanatlar mevcut değildi. Gerek cahiliye şairleri gerekse İslâmiyet döneminin önde gelen şairleri şiirlerinde bu gibi şeylerle uğraşmamışlar veya üzerinde fazla durmamışlardır. Şayet onların şiirlerinde bu çeşit şeyler vâki olmuşsa, bunlar kasıtsız ve tesadüfî olarak vâki olmuş, bir mümarese ve tekellüf olmaksızın karihalarından tabiî olarak zuhur etmiş, o yüzden de zevk-i selim sahipleri tarafından hoş bulunmuştur. Onların şiirlerinde görülen bedîî sanatlar ancak (mukteza-yı hale) mutabakattaki mükemmelliğin, belagatın hukukuna tam olarak riayet etmenin, bu çeşit sanatlarda tekellüf gösterme kusurundan ve onları vücuda getirmek için uğraşıp didinme ayıbından uzak kalmanın neticesi olarak vâki olmuştur. Bu yüzden de onlardaki güzellik ilk fıtrata ve tabiî hale yakın bulunmuştur.

Mensur kelama gelince gerek cahiliye dönemindeki ediplerin gerekse İslâm döneminde önde gelen ediplerin, makta'ları tafsil edilmiş ve durakları ayrılmış serbest bir nesirleri vardı. Seci' ve vezin diye de bir şey yoktu. Büveyhîlerin kâtibi İbrahim b. Hilal Sâbi zuhur edene kadar bu durum bu biçimde devam etti. O zuhur edince kelâmda (ve düz yazılarda) seci' kullanmaya başladı. Tıpkı şiirde riayet edilen kafiye ölçüsünde nesirde o secileri gözönünde bulundurdu. Onu böyle hareket etmeye sevk eden âmil, hizmetinde bulunduğu hükümdarların gayr-ı Arap olmaları idi. Bizzat kendisi de hükümdarlık temayüllerinden ve merasimlerinden uzak kalmış olan avamın tabiatına sahipti. Belagattaki savleti ortaya çıkaran hilafet savletine yakın bulunmuyordu. O yüzden sanatla yaldızlanmış aşağı seviyede bir üslubu (ve usûlü) vardı. Buna rağmen o gün bu gün adı yaygınlaştı, ünü yükseldi, kendisinden sonra sanatı sonrakiler arasında tutuldu. Serbest ve düz ifadenin kullanıldığı dönem ve bu çeşit ibarelerdeki belagatta bulunan savlet ve müessiriyet unutuldu. Resmî yazılar dostâne (ve âşıkane) yazılara, fasih Arapça avamî lisana benzer bir hal aldı. Güdülen ve bakılan mal-

ların, başı boş ve bakımsız hayvanlara karışması gibi iyi ifadelerle kötüleri birbirine karışıp gitti. Artık (söz ustalarının himmetleri ve) tabiatları kelâmdaki aslî belagatın gerisinde kaldı. Zira bu gibi ibarelerle fazla mümareseleri kalmamıştı. Geriye sadece bedîî sanatlarda ve fenlerde tekellüf gösterme, nazım ve nesirde bu fenlerin çeşitleriyle uğraşma ve bunlardan herbir nevi kullanmak için didinme kalmıştır. Belagat ilminin büyük üstatları her asırda bu çeşit hareketleri maskaralık saymışlar ve bu gibi şeylerle uğraşmayı başkaca bir şey yapmaktan acz olarak görmüşler ve reddetmişlerdir.

İdrâk etmiş olduğum hocalarım (Allah onlara rahmet etsin) bu gibi şeylerle uğraşan edebiyatçıları (ehl-i fünûn-ı kelâmı) ayıplıyor ve onları aşağı bir seviyede görüyorlardı.

Lisanda mahir ve lisan zevkinde kariha sahibi olan hocamız üstad Ebu Berekât Bellefikî'nin şunu söylediğini işitmişimdir: "Canımın en çok arzu ettiği hoş şeylerden biri, günün birinde nazmında ve nesrinde bedîî sanatlar yapmak için uğraşan ve bu yüzden de şiddetli bir cezaya çarptırılan ve böylece rezil edilen birini müşahede etmektir". O bu sözü ile talebelerini bu çeşit (sun'î ve külfetli) sanatlardan men etmek istiyordu. Çünkü bu çeşit şeylerle uğraşmayı aded edinir de belagatın ne olduğunu bilemez bir hale düşer ve ondan gafil olurlar, diye endişe ediyordu.

Arap dilinin revaç ve rağbet bulmasını temin eden ve bunun bayraktarlığını yapan hocamız Kadı Ebu Kasım Şerif Sebtî, "Bedîî fenler bir şairin şiirinde ve yazarın nesrinde kendiliğinden tabiî olarak vaki olursa ne âlâ, fakat bundan sonra onları bilerek tekrarlamak çirkin bir şey olur. Çünkü ifadeye güzellik veren ve onu süsleyen bedîî sanatlar yüzdeki ben mesabesindedir, bir ikisi güzel olursa da bundan maadası yakışık almaz," demiştir.

Sözü edilen fazilet sahiplerinin bütün bu beyanları, onların bu sanatı ve ondaki edebî sanatları çirkin bulduklarını ve sözü belagat derecesinden düşüren bir unsur olarak değerlendirdiklerini göstermektedir. Bunların "masnû kelâm derece itibariyle matbu kelâmdan aşağıdır" demiş olmaları da bunun delilidir. Nitekim biz bunun sırrını ve hakikatini size göstermiş bulunuyoruz. Bu hususta hüküm verme yetkisi ise (lisanî ve edebî) zevke aittir. Bunun tefsiri ve izahı da yukarda geçmiştir.

En iyi bilen Allah'tır. "Size bilmediğinizi O öğretmiştir" (Bakara, 2/240).

LVIII. Mevki sahipleri şiirle uğraşmaya tenezzül etmezler

Bilinmelidir ki şiir, Arapların divanı olup bu divan onların bütün ilimlerini, tarihlerini ve hikmetlerini ihtiva eder. Arap (ve kabile) reisleri şiirde yekdiğeriyle rekabet ederlerdi. Şiirlerini inşad etmek için Ukaz Panayırı'na gelir, burada durur, maharetlerinin miktarını temyiz ve tayin etsin, diye vücuda getirdikleri yeni şiirleri burada bu işin üstatlarına ve vukuf ehline arz ederlerdi. Hatta şiirlerini, hac yaptıkları bir mahal olan ve İbrahim'in evi bulunan Beytu'l-haram'ın köşelerine asma hususunda münazaa, yapma noktasına kadar bu işi ileri götürmüşlerdi. Nitekim İmriu'l-Kays b. Hucr, Nâbiğa Zübyanî, Zeheyr b. Ebu Sülmâ, Antare b. Şeddad, Tarafe b. Abd, Alkame b. Abede, A'şâ ve *muallakat-ı seb'a*nın diğer sahipleri böyle yapmış-

lardı. Şüphesiz ki şiirlerini Kabe'ye asabilenler, ancak kavmine, asabiyetine ve Mudar kabilesindeki yerine istinaden bunu yapmaya kadir olanlardı. Nitekim Kabe'ye asılan şiirlere "muallakat" isminin verilmesinin sebebi hakkında söylenen sözler bunun böyle olduğunu göstermektedir.

Sonra İslâmın başlangıç döneminde Araplar bu hususta n (şiirde yarışmaktan) vazgeçti. Çünkü din, nübüvvet ve vahiy gibi hususlar onları bu gibi şeylerle meşgul olmaktan alıkoymuş, Kur'an'ın üslubu ve nazmı kendilerini dehşete düşürmüştü. Bu yüzden, bu durum karşısında dilsiz kaldılar. Bir müddet sükut edip nazma ve nesre dalmaktan uzak durdular. Daha sonra bu (fevkalâde) husus istikrar kazandı. İslâmın rüşd çağına ulaştığı hususunda bir kanaat hasıl oldu. Diğer taraftan şiiri haram kılan ve mahzurlu sayan bir vahiy gelmiş de değildi. Hz. Peygamber (s.a.) şiir dinlemiş ve şairleri mükafatlandırmıştı. İşte bundan dolayı Araplar şiir hususundaki eski âdetlerine ve ananelerine avdet ettiler. O çağda Kureyşin önde gelenlerinden sayılan Ömer b. Ebu Rabîa, şiir sahasında yüksek bir derecede ve yüce bir seviyede bulunuyordu. Bu zat ekseriya şiirlerini İbn Abbas'a arz eder, o da durup şiirini hayran hayran dinlerdi.

Bundan sonra muazzam bir mülk ve izzetli bir hanedanlık zuhur etti. Araplar şiirleriyle mülk sahiplerine yaklaşmaya ve bununla onları meth u sena etmeye başladılar. (Hanedanlıkların başında bulunan hükümdarlar ve) halifeler de iyi şiir söylemeleri ve kavimleri arasındaki mevkileri nisbetinde şairlere ihsanda bulunuyor, en büyük mükâfatları onlara veriyor, vekayie, tarihe, lugata ve lisanın şerefine vakıf olmanın vasıtası olduğu için şairlerin kendilerine şiir takdim etmelerini düşkünlük derecesinde arzuluyorlardı. Araplar (da bu) şiirleri ezberlemelerini çocuklarından istiyorlardı. Bu durum Emevî Hanedanlığı zamanında ve Abbasîlerin de başlangıç dönemi boyunca bu minval üzere sürüp gitti. İkd müellifinin şiir ve şairler konusunda Harun Reşid'in Esmâ'î ile vâki olan müsamere ve sohbet konuşmasına dikkat ediniz; Harun Reşid'in şiir konusunda ne kadar çok bilgi sahibi olduğunu, bu konuda ne derece derinlere gittiğini, onu öğrenme işine ne kadar ehemmiyet verdiğini, şiirin iyisini kötüsünden ayırmada nasıl bir maharete sahip olduğunu, ne kadar fazla şiir ezberlediğini göreceksiniz.

Sonra onları takiben muahhar şairler (ahlaf) zuhur etti. (Arabî) lisan onların (ana) dili değildi. Çünkü kendileri gayr-ı Araptı. Bu durum onları (Arabî) lisanı (tam olarak kavramaktan ve kullanmaktan) geri bırakıyordu. Zira Arap lisanını sadece sınaat yoluyla bellemişlerdi. Sonra bunlar başka bir maksat için değil, sırf ihsanlarına nail olmak için Arap lisanına vakıf olamayan gayr-ı Arap emirleri (Arapça inşad ettikleri) şiirleriyle meth u sena etmişlerdi. Nitekim Habib (Ebu Temmam), Buhturî, Mütenebbi, İbn Hânî ve onlardan sonra gelip de bunları takip eden diğer şairler böyle hareket etmişlerdir. Böylece şiirin maksadı yalan dolan ve (müdahene ve temellükle) bahşiş dilenme haline geldi. Çünkü az evvel belirtmiş olduğumuz gibi eskilere ait olmak üzere şiirde mevcut olan faydalar yok olup gitmişti. Bundan dolayı da sonraki makam ve himmet sahipleri şiire tenezzül etmez olmuşlardı. Artık vaziyet değişmiş, şiirle uğraşmak riyaset sahipleri için bir leke, büyük mansıp sahipleri için de bir kusur haline gelmişti.

"Geceyi ve gündüzü evirip çeviren Allah'tır" (Nur, 24/44).

LIX. Bedevîlerde ve şehirlilerde çağdaş Arap şiiri

Bilmek gerekir ki şiir yalnız Arap lisanına mahsus değildir. Daha açıkçası ister Arapça olsun, ister Acemce olsun her lisanda şiir mevcuttur. İranlıların, keza Yunanlıların şairleri vardı. Yunan şairlerinden Homeros'dan, Aristo *Kitabu'l-mantık*'ta bahsetmiş ve kendisini övmüştür. Himyerliler arasında eski şairler vardı.

Esasları ve irab kaideleri tedvin edilmiş olan Mudar lisanı ve lugati bozulup daha sonra Arap lisanı ile gayr-i Arap lisanlarının birbirine girmeleri ve karışmaları nisbetinde lugatlar da fesada uğrayınca, bizzat bedevî Arap nesli ayrı bir lugata sahip oldu. Bu lugat selefleri olan Mudar'ın lugatına irab itibariyle tamamıyla, lugavî mevzuat ve kelimelerin binaları cihetinden ise büyük ölçüde muhalif idi. Aynı şekilde şehirli olan hadarîler arasında neşet eden diğer bir lugat bir taraftan irab, vaz'lar ve tasrifler itibariyle Mudar lisanına muhalifti; öbür taraftan da o çağdaki bedevî Arap cemaatının lugatına muhalifti. Haddizatında hadarîlerin lisanları da çeşitli bölgelerde yaşayanların kullandıkları ıstılahlara göre farklı şekiller gösteriyordu. Meselâ Meşrık'teki halkın ve oradaki şehirlerde oturanların lugatları, Mağrip halkının ve oradaki şehirlerde oturanların lugatlarından başka idi. Aynı şekilde Meşrık ve Mağrib'teki ahalinin lugatı da Endülüs halkının ve oradaki şehirlerde oturanların lugatına muhalifti.

Tabiî olarak şiir her lisanda var olagelmiştir. Çünkü ölçüler (ve şiire has vezinler), sakin ve harekelilerin adedleri itibariyle bir tek nisbet üzerine bulunur ve bunların yekdiğerine tekabül etmeleri beşerin tabiatında mevcuttur. O yüzden belli bir lugatin yok olmasıyla şiirin metruk hale gelmeyeceği aşikârdır. Sözünü ettiğimiz lugat Mudar lisanıdır. Mudar lugatini konuşanlar bütün halk arasında meşhur olduğuna göre (şiirin) önde gelenleri ve bu meydanın silahşörleriydi. Daha açıkçası her ceyl, (halis bedevîler), müsta'cem (Acemleşmiş, melez hale gelmiş bedevî) Araplardan lugati olan herkes ve şehirli olan hadarîler, şiir inşad edegelmişler, meşgul olabildikleri ve konuşma tarîkleri üzerine şiirin temelini sağlamca istinat ettirdikleri miktarda bu işle uğraşmışlar (ve muvaffak olmuşlar)dır.

Gayr-ı Arapların tesiriyle selefleri Mudar lugatından uzaklaşmış bulunan çağdaş müsta'cem Arap bedevîleri, çağımızda selefleri olan müsta'ribe Araplar tarzında sair vezinlerde şiir söylemekte, gazel, mıethiye, mersiye ve hiciv kabilinden olmak üzere şiirin muhtelif şekillerini ve maksatlarını ihtiva eden uzun manzumeler vücuda getirmekte, ifadedeki bir fenden ve konudan diğerine geçmek için istitrat (ve girizgâh) yapmakta, çoğu kere de sözlerinin başında hemen maksada girivermektedirler. Ekseriya şairler kasidelerine kendi isimlerinden bahsederek başlar ve bundan sonra nesib ve tagazzül bölümüne geçerler. O yüzden Mağrib'teki şehirlerin Arap halkı Arap şiirlerini nakletmiş olan (büyük râvi) Esmâ'î'ye nisbetle bu tür şiirlere *Esmâîyât* adını vermektedirler. Doğulu Araplar ise bu şiir türüne *Beddevî* (bedevî), *havrânî* ve *kubeysî* gibi isimler verirler. Umumiyetle mûsikî sanatı tarzında olmayarak basitçe beste yapar, sonra terennüm ederler. Bu çeşit terennüme Irak ve Suriye'nin (kuzey cihetinde) ve noktalarında yer alan Havrân'a nisbetle "Havranî" ismini verirler. Burası çağımıza dek bedevî Arapların konakladıkları ve yaşadıkları yerlerden biri olagelmiştir.

Arapların aralarında geniş çapta kullandıkları diğer bir fenleri ve şiir türleri daha vardır. Şöyle ki şiiri dörder cüz ve mısra üzere tertip ederler. Sonuncu mısra, revi itibariyle ilk üç mısraa muhalif olur. Her dörtlüğün sadece sonuncu mısraında kafiye iltizam ederler. Kasidenin sonuna kadar böyle gider. Bu müvelledûndan ve melezlerden olan sonraki şairlerin ihdas etmiş oldukları murabba ve muhammese benzer. Sözü edilen Araplar bu çeşit şiirde fevkalâde güzel bir belagat gösterirler. Bunların arasında ulular ve bunların gerisinde kalan şairler mevcuttur.

Çağımızda ilimlerle meşgul olmayı meslek edinenlerin çoğu, bilhassa lisan âlimleri onlara ait olmak üzere var olan sözkonusu fenleri (ve belagatı) işittikleri vakit, inkâr etmekte, inşad olunan bu çeşit şiirlerden hoşlanmayıp reddetmekte, (edebî ve lisanî) zevklerinin bu türlü şiirden hoşlanmaması, o şiirlerin biçimsiz ve irabtan yoksun oluşundandır, diye itikat etmektedirler. Halbuki bunların böyle bir inanca varmış olmalarının yegâne sebebi, onların lugatları hakkında meleke sahibi olmamalarından ileri gelmektedir. Şayet bu türlü şiirlere dair olmak üzere onlarda mevcut olan meleke (ve itiyat) bunlar için de husule gelecek olsa, sözü edilen fenlerde (ve şiirlerde gerçekten) bir belagatın var olduğuna tabiatları, (hisleri) ve (edebî) zevkleri şahitlik ederdi. Eğer bu zevk fıtratı ve bakış açısı itibariyle âfetlerden salim kalmış bir zevk-i selim (ve hiss-i müstakim) ise, yoksa irabın belagatta herhangi bir tesiri yoktur. Belagat sadece ifadenin maksada ve içinde vücuda geldiği halin icabına mutabık düşmesinden ibarettir. (Bu şart yerini bulduktan sonra) ister ref faile, nasb mefule delâlet etsin, ister bunun tersi olsun fark etmez. Bu hususa, yani hangi kelimenin fail, hangi kelimenin meful olduğuna delâlet eden şey ancak kelâmdaki karinelerdir. Nitekim çağımızdaki Arapların şu lugatlarında durum budur. İmdi delâlet, meleke sahiplerinin vücuda getirdikleri ıstılahlara göre olur. O yüzden bir melekedeki (lisanî) ıstılah maruf ve meşhur olursa (ona bağlı olmak üzere) delâlet sahih olur. Bu delâlet, maksada ve halin gereğine mutabık düşünce, belagat da sahih olur. Artık nahivcilerin bu hususiaki gramer kaidelerine itibar edilmez.

İşbu Arapların şiirlerinde, şiirdeki üsluplar ve fenler mevcut olup onlarda bulunmayan sadece kelimelerin sonlarındaki irab harekeleridir. Zira onlar tarafından kullanılan kelimeler umumiyetle mevkuf ve sonları sakindir. Bu sebeple onlarca fail mefulden ve mübteda haberden irab harekeleriyle değil ancak karinelerle ayırd edilir[63].

63 İbn Haldun'un avamî şiir ve edebiyat konusunda verdiği bilgiler, umumiyetle beğenilmiş, ama bazıları tarafından da hatalı ve mahzurlu bulunmuştur. İbn Haldun, halk deyişleri, edebiyatı ve bunun çeşitleri hakkında müsbet bir tavır takınmış, bu tür edebiyatı âdet olduğu üzere hafife almamış, reddetmemiş; tersine akl-ı selime istinaden bu edebiyatı ciddi surette tetkik ederek önem ve değerini ortaya koymuştur.

Ona göre şiir ve edebiyat belli bir kavme, millete ve lisana has değildir, beşerin tabiatında var olan bir fıtrat ve istidattır. Belagatda irabın tesiri yoktur, çünkü belagat, sözün maksada mutabık olmasından ibarettir. Şu halde belagat kudreti ile olan ilgisi itibariyle avamî lehçe, (fasih) Mudar lehçesine denktir. Avamî bir lisan kullananlar, şayet bu lisanda meleke sahibi iseler, bu lehçe ile beliğ bir şiir ve güzel bir edebiyat meydana getirebilirler. Ona göre, avamın ve halkın deyişleri, söyleyişleri, şiir ve edebiyatları havassınkinden aşağı değildir. Onun için edebiyatta, halk edebiyatından yana bir tavır takınmıştır.

Aşağıdaki manzume bedevî tarzda olup Şerif b. Hâşim'in dili üzere söylenmiştir. Sarhân'ın kızı Câziye için ağlayan ve onun kabilesiyle Mağrib'e göç ettiğinden bahs eden Şerif diyor ki:

Savaş kahramanı Şerif b. Hâşim, bedbahtlığından şikâyetçi olduğu yüreğinin (ve Câziye'nin) acısını bize ilan etmektedir. Gönlünün gittiğini ve elemli gönlünün peşinden bir bedevî gencini gönderdiğini, kendisine ârız olan cevr u cefadan, ruhunun nasıl şikâyetçi olduğunu anlatmakta; el-Vedâ denilen günün sabahında, ki Allah ondan haberdar olanı kahr etsin.

Onun ruhu hissetmektedir acısını, derisi yüzülmüş ve dilim dilim doğranmış bir kimsenin,
Hâlis Hind çeliğinden yapılmış bir bıçakla, ve yine o,
Bir yıkayıcının elinde meleyen bir koyun haline dönmüş,
(Bu koyun) Akasya dikenine benzeyen bir kemendle götürülmekte
Bir çift (bağla) ayakları ve başı bağlanmakta,
Ve yıkayan da ipin ucunu tutup onu oğmakta.
Onun haline bakıp göz yaşlarım pınar gibi aktı,
Tıpkı bir döndürücü tarafından çevrilen su dolabının gözlerinden oluk oluk akan sular gibi.
Yetişip göz yaşlarına daha çok akıttı,
Yağmur yüklü bulutlardan boşanan yağmur gibi,
Ki safa tarafındaki kayalıklardan sağanak halinde yağmakta.
Aynı şekilde bol bol şimşekler çakmakta.
Benim bu şarkım bir gaza hazırlığıdır ki,
Bağdat'ın yoksullarını bile uyandırmıştır.
Münadi sefer için ilan yaptı.
Ve halk eşyalarını derleyip topladı.
Kabilenin borç (deve) verenleri, borçlularını sıkıştırdı,
Ey Ziyab b. Gânim, şimdi yola çıkmalarına mâni ol,
Mazî b. Mukarreb onları denetlemekte.
Hasan b. Serhan onlara dedi ki: Batıya doğru gidiniz,
Sürünüzü önden sevk ediniz, onların bekçisi benim.
O, meleşen sürüyü sürmekte ve göndermekte,
Zeyyan b. Abis beni bırak,
O, Himyerin zinetine ve servetine razı olmaz,
Dostum ve arkadaşım olduğunu iddia ede ede bana gadr etti.
Halbuki ben onun etrafında bulunup kendisine siper olmayı hiç terk etmemiştim.
Geri dönüp onlara: Ey İbn Hâşim beldesi,

Gerçi Safiyyuddin Hîlî, *el-Atilu'l-hâli*'de, İbn Sema Melik *Dâru't-tıraz*'da ve İbn Said *el-Muktataf min ezhari't-taraf*'da mu'reb şiirle avamî şiir arasında orta bir yerde bulunan muvaşşahatdan, fennu't-tevşihten bahsetmişlerse de İbn Haldun'un kanaatlarına varamamışlardır. Kaldı ki İbn Haldun'dan önceki birçok tarihçi *ezcal* bir yana muvaşşahatı bile eserlerine almamışlardır. Onlara göre bu tür manzumeler şiir sayılmaya layık değildir. İbn Bessam *ez-Zâhir*'de ve Merakeşli, Abdulvâhid *el-Mûcib*'de böyle yapmışlardır. Makkarî *Ezharu'r-riyaz*'da ve Muhibbî *Hulasâtu'l-eser*'de halk şiiri konusunda İbn Haldun'u takip etmişlerdir.

İbn Haldun'un da muvaşşahat ve ezcalin büyük bir kısmını, Ebu Hasan Ali b. Said Mağribî'nin *el-Muktatafat*'ından naklettiği de gözden ırak tutulmamalıdır. (Bk. *A'mâlu mehrecani İbn Haldun*, s. 477).

Biz bu beldeleri koruyabiliriz ama eğer susuzluktan çatlamamışsa,
Bağdat'ın kapısı ve toprakları bize haramdır,
Biz oraya ne girer ne oradan geçebiliriz.
Bineklerimiz ürkütülerek uzaklaştırılmıştır oradan.
Ruhum İbn Hâşim'in beldesinden uzaklaşıyor.
Güneşi kavurucu olduğu için, aksi halde öğlenin sıcağında emr-i Hak vaki olabilir.
Genç kızların ateşleri, bütün gece kıvılcım saçtı,
Bir yandan sığınak ararken diğer yandan esirlerini bağlıyorlar.

(Çağdaş bedevî şairlerin) İfrikiye ve Zâb mıntıkasında kendilerinin hasmı olan Zenâte emiri Ebu Su'dâ Yefrenî hakkında istihza yollu söyledikleri şu manzume de bu kabil şiirlerdendir:

Alyanaklı Su'dâ (hatun), hüzünlü bir şekilde sefere çıkan kervanda feryadı basarak dedi ki:
Ey Zenatalı halifenin kabrini soran!
Onun vasfını benden al, şaşkınlık etme!
Ben onu Rân nehrinin yamaçlarında görmekteyim.
Onun üst tarafında inşa edilmiş ulu bir Hıristiyan manastırı vardır,
Ben onu kum tepelerdeki yoldan kıvrılıp uzaklaşan çukurda görmekteyim.
Doğusunda bir nehir var, sazlık da bunun delili.
Ah! Zenatalı halifenin yüzünden ciğerlerim nasıl parçalanmakta!
Çünkü o, ataları asil olan bir neslin zürriyetinden gelmekte, (ama ne çare ki kendisi adam değil).
O, harp kahramanı Ziyad b. Gânim tarafından katl olunmuş,
Ki onun açtığı yaralar, ağzı açılan su tulumları gibi kan fışkırmakta.
Ey Câziye! Zenatalı halife artık ölmüştür,
Şimdi gönlünün istediği yerde ikamet et.
Git, iftiracı, biz seni otuz kere uzaklara gönderdik. (Dokuz köyden kovduk.)
Bir gündüz zarfında onaltı (kovuluş senin için) azdır.

Şairlerin bu çeşitten olan şiirlerinden biri de Şerif b. Hâşim tarafından söylenmiştir. O, bu manzumesinde Mâzî b. Mukarreb ile aralarında geçen sert tartışmaları bahiskonusu etmektedir:

Bir asilzade olan Mâzî, karşıma çıkıp bana dedi ki:
Ey Şükrî! Biz senden memnun değiliz.
Ey Şükrî! Necd'e geri dön ve daha fazla laf etme,
Ancak memleketini imar eden (hoşça) yaşar.
Ey Şükrî! Bizden uzaklaşıp başkalarına yaklaşmış bulunuyorsun (aramızda ahbaplık kalmamıştır).
Biz, isabet etmesi mukadder olan kaza oklarına hedef olmaktayız.
Aynen polata çakılan çakmak taşı gibi.
Ey Şükrî! Selamet bulmak için Biskra'dan ayrılıp Necd'e gider olduk.
Eğer topraklarınızda develer yedi ayda bir gebe kalırsa,
Biz Araplar bundan daha münbit topraklara mâlik olamayız. (Gerçi beylerinin kızı ülkelerindedir ama o Araptır ve biz Arap kızlarının hafiflik ettiklerini bilmiyoruz).

(Hilâlîlerin) Mağrib'e göç edip Zenatayı mağlup ederek buraları onlardan almalarından bahseden şu manzume de bu nevidendir:

İbn Hişam'a yapmış olduğum nice iyilikler boşa gitti.
Benden önce de nice kişilerin iyilikleri boşa gitmiştir.
Ben ve o, aramızda mevcut kibir (mücadelesi) içinde idik.
Bir hüccetle beni mağlup etti, (şaşa) kaldım,
Sanki (bu hüccet) halis ve kuvvetli bir şaraptır da yudumlayanları
güçsüz bırakmaktadır.
Veya (yakındım) saçları ağarmış bir kadın gibi ki, ciğerparesi ölmüş.
Gurbette ve kendisi de kabilesinden uzak düşmüş, kara gün gelip
çatınca perişan olmuş.
Misafirlerini ağırlamaktan gafil Araplar arasında bulunurken.
Onun gibi ben de uğradığım hakaretlerin neticesi olarak.
Can sıkıntısından kahr olmuş yürekten yakmıyorum.
Kavmime göç etmelerini emrettim, onlar da erkenden,
Yüklerini bineklere sıkıca sardılar.
Yedi gün çadırımız mahpus kaldı, (kurulmadan)
Ve bedevîler çadır kurmak için çadır direği dikmediler.
Bütün zaman boyunca, sıra sıra tepelerden geçirerek,
Artık develer üzerinde hararet onları kavurarak (kaldılar).

Aşağıdaki manzume Riyah kabilesinin boylarından biri olan *ed-Devâvide*'den olup onların içinde reis durumunda bulunan sultan Muzaffer b. Yahya'ya ait olup İfrikiye'de Muvahhidîlerin ilk hükümdarı olan Emir Ebu Zekeriya b. Ebu Hafs'ın zindanında ayağına bukağı vurulmuş bir halde iken söylemiştir.

(Şair) acz ve zaaf haline düştükten sonra gecenin karanlığı içinde feryad ederek der ki:

Gözlerime uyku haramdır,
Elem ve ızdırapla ittifak kuran kalbime,
Uzayıp giden dertler içinde kıvranan sevdalı ruhuma kim çare bulsun?
(Sevdiğim kadın) Hicazlı bedevî bir Araptır,
Genceciktir, meramı (ve sevdası) elde edilmekten de uzaktır.
Kırlarda yaşamaya düşkündür, kasabalardaki hayatla ülfet etmez,
Fakat çadırının kurulduğu yumuşak kumlu yerlere
Yağar yağmur, O, burada geçirir her kışı
Çünkü vurgundur buraya, sevmiştir, sahiden buranın hayatını
Geçirir baharını yağmurların yeşillendirdiği çimenlerde
Bu yağmurlar yağdıran bulutlar, başı dumanlı dağlardan gelir.
(Çimenlikler) büyüler gözleri, aldıktan sonra
Yağmuru geçen bulutlardan.
(Bulutlar) nice kere dökcr göz yaşı, nice kere
Bulut göllerindeki çeşmelerden akar çeşmeler şırıl şırıl
(Çimenlikler) tıpkı pırıl pırıl elbiseler içindeki bakire gelinler gibidir.
Ve kemeri de papatya çiçeklerinden.
(Onlar) bir çöl, bir ova, engin bir genişlik, ve bir sahra (seyahat etmek için)

Bir mera, meradaki davarların merasından başka
Meşrubatları Bint-i hamuz develerin halis sütü,
Akşamleyin sağılmış, yiyecekleri de koyun etinden,
O müstağnidir, kapıdan da sahradan da
O (savaş) sahasındaki izdihamı göğüslemek gençlerin saçlarını ağartır.
Allah, Müseycid mıntakasının kıvrım kıvrım vadilerini sulasın,
Kurumuş otlarına, yeniden hayat versin,
Benim mükâfatım sevgi iledir. Keşke ben onların
Kumluklarında geçen günleri elime geçirebilsem!
O zamanlar ki gençlik kemanı bileklerimde idi,
Kalkıp da attığım oklar hedefinden hiç şaşmazdı.
Atım, eğerimin altında hazırdı daima,
Gençlik zamanın kısrağı eğerli ve dizgini de elimde idi.
Nice tombul güzeller beni uykusuz bıraktı, görmemiştim
Alemde gülümsedikleri zaman görünen dişlerinden daha cazip dizilmiş inci.
Bundan başka nice iri göğüslüler ve tombul kalçalılar,
Ve sürmelenmiş gözler, parlak dövmeler (ve benler).
Onlara olan tutkum ağır bir darbe oldu bana,
Kendi elimle, kalbim onların hakkımdaki taleblerini hiç unutmaz.
Derd odunlarıyla ciğerlerimde tutuşan ateş,
Tutuşurda tutuşur, söndüremez alevini sular (ve göz yaşı)
Ey bana vaadde bulunan! Bu vaad ne zamana kadar?
Karanlıkları, gözlerimi kör eden zindanda tükendi ömür!
Lakin gördüm ki güneş tutulmuş bir süre,
Sonra kaplamış üzerini bulutlar, sonra da kaybolmuş üzerini örten bulutlar.
Saadet bayrakları ve sancakları teveccüh etmiştir bize,
Allah'ın inayetiyle alâmetleri dalgalana dalgalana.
Ah ne olur! Bir görsem gözümle gazadan dönen muharipleri,
Mızrak omuzumda ve önlerine düşmüş olduğum halde,
Şâmis'in üst tarafından Gıyasu'l-fark denilen kumluklarda
Bana göre Allah'ın beldelerinin en sevimlisi burarın fundalıklarıdır
Ca'feriye denilen yerdeki menzile, kumluğa yakın olarak
İkamet etmek benim için en hoş şeydir.
Burada Hilal b. Amir'in eli açık reisleriyle görüşürüm
Onlarla selamlaşmak (yüreğimdeki) pası siler, (hapiste kalmanın) izlerini yok eder.
Onlar, doğuya ve batıya nam salmışlardır,
Muharebeye tutuştukları bir kavmi derhal hezimete uğratırlar.
Onlara ve onların çadır (ve himayelerinde) olanlara selâm olsun
Felekten, Gîna'nın kumruları öttükçe.
Başa gelenleri bırak bir yana, esef etme olup bitenlere.
Görüyorsun ki şu dünya hiçbir kimse için daim değil.

Aşağıdaki manzume de, bahiskonusu Arapların sonraki şairlerinden, Evlad-ı Ebu Leyl'den Ku'ûb Şeyhi *Halid b. Hamza b. Ömer*'e ait olup bu mısralarla hasımları olan Evlad-ı Mühelhil'e itab etmekte ve bunların şairleri olan Şibl b. Miskîyane'nin kavmi ile onlara karşı iftihar eden beyitlerine cevap vermektedir.

(Şair öyle) diyor ve bu söz bir felaketzedenin sözüdür,
Musibetlerin en çetin olanlarıyla yüzyüze gelmenin kokusunu alan kâiflerin (ve kılavuzların) sözü.
Bu felaketler ona bataklıkların pis kokularını koklatmakta,
İnşad etmek üzere hoş kafiyeler seçtiğinde
Neşidelerimizden olan seçilmiş ve bezenmiş parçalar,
Dedikoducular uyuduklarında, beni onlarla eğlenir ve alay eder bulursun.
Mısraları, münekkidin eleğinden geçmiş beyitler,
Benim de onların da (şiir) tarzını muhkem hale getirmiştir kâifler (ve münekkitler)
Ey meşveret ehli olanlar burada onlardan bahsetmemden maksat, kendilerini kırıp geçirmektir.
Genç aslandan (Şibl'den) kuzu melemesi gibi cevaplar!
Ey Şibl! bize pek çok hoş develer gelmiştir.
Onlara mâlik olmak, sahipleri için bir derd!
Onların hepsini aldınız, bir kısmıyla yetinmediniz, muhtaç da olmadığınız halde.
Diğer taraftan sahiplerine, onların kusurlu olduğunu söylüyorsunuz.
Ümm-i Mî'tâmin b. Hamza hakkındaki sözünüz,
O toprakların hamisi ve harap yerleri tekrar inşa edin (demeniz yanlıştır).
Bilmiyor musun ki, buluştuktan sonra onu ayağa o kaldırdı.
Benu Yahya'nın reisi ve dâbbesinin allakı,
Ey sahtekâr Şibl, yakıp yıkan yetkili birisisin, sen.
Cehennem ateşine gelip onunla ısınan birini hiç gördün mü?
Ortada cehennemî bir ateş var, onu o söndürüyor ama söndürür söndürmez tekrar tutuşuyor.
İkinci defa cüretle ve tehlikeyi göze alarak söndürüyor.
İki söndürüşten sonra tekrar tutuşan ateş,
Gel artık ölüm evine ve ona uy,
Kahramanlığı için övülmesini istiyor,
Sakınılması gereken Benu Ka'b'ın adamları ise bundan kaçınıyorlar.
Açıkça anlaşılıyor ki onlar ellerini, varabileceği yere kadar uzatıyorlar.
Gördü ki onlar, korkulması gereken en büyük şeyler içinde bulunuyorlar.

Aynı manzumeden, azarla ilgili mısralar:

İşte o yüzden zenginlik iddiasında bulundunuz, ama ben daha zenginim, zira
Sağlam bir irtibat ve şeref bağıyla zengin oldum,
Öyle bir itibarım var ki, o sayede her türlü kimseyi defederim.
Kılıçla enselerine vurarak düşmanları uzaklaştırırım.
Gelinlik kızlar başlık isterlerse,
Biz mızraklarımızın uçlarını (kana) boyarız.
Onların nakdi ancak yakışıklı ve narin olmaktır
Ve engerek yılanının ağzındaki dil gibi çevik kıratlardır,
Ey amcazadelerimiz, zillete razı olmaz yiğitler,
Bir çok esir bineklere binip yürürken,
Bilirler ki yakalayacaktır kader onları aniden
Şüphesiz, zira dünya dönektir.

Aynı manzumenin Hevdec'teki kadınları tavsif eden mısraları:

Hevdec'teki kadınlar, korkmadan çölleri kat ederler,
Çevrelerine korku saçarak geçitleri aşarlar,
De ki, Şibl'e, göz görür Hevdec'lerdeki halden anlayanları,
Yabani sığırı (güzel kadından kinayedir) ancak kendi emsali bağrına basar.
Görürsün, sahiplerinin bunları sabah erken naklettiklerini.

Şu da (Mağribli şairlerin) vecizelerindendir:

Verilmesi imkânsız olana talip olman aptallığındandır.
Sana yan çizene yan çizmen doğru bir harekettir.
Kapıları yüzlerine kapatan kimseleri gördüğünde,
Atlayıver bineklerin sırtına (ve oradan savuş) ki Allah sana başka kapılar açsın.

Aşağıdaki mısralarda Şibl, Tercem'in soy şeceresine Ku'ubun intisap etmesi hâdisesinden bahs etmektedir. Tercem soyundan gelen ihtiyarların ve gençlerin gaddarlığından herkes şikâyet etmede.

Aşağıdaki manzume de Halid (b. Hamza)'nın olup kefaletini üstlendiği Tunus Sultanı Ebu İshak b. Sultan Ebu Yahya üzerinde Tunus'ta hâciplik yoluyla istibdat kurmuş olan Muvahhidlerin şeyhi *Ebu Muhammed b. Tafrâgîn* ile dostâne münasebetler içinde bulundukları için kabilesi mensuplarını kınamaktadır. Bu hâdise çağımıza yakın zamanlarda vâki olmuştur. Şiir şudur:

Civanmert bir kişi olan Halid bilerek söyler
Değerli bir söz. Dediği de doğrudur hep.
Bu söz hakîm ve makûl bir zatın sözü olup değildir
Saçma. Dediğini kimse oraya buraya çekemez.
Bir mâna tasavvur ettim, herhangi bir ihtiyacın zoruyla değil.
Bir ayıplanmanın neticesi olan hezeyan da değil,
Onu bir hazine olarak muhafaza ettim. O ne güzel bir yoldaştı!
Bir fikir hazinesi idi ve hazine (er veya geç) keşf edilir.
Şimdi ben onu açıklayarak söze başlıyorum ve bazı şeylerden bahs ediyorum.
(Bizimle) kabiledeki adamlar arasında akrabalık vardır,
Bunlar, en yakın akrabamız olan kandaşlarımız Benu Ka'ab olup
Amcazâdelerimizdir, yaşlıları da gençleri de.
Memleket feth edilince, (bura sakinlerinden) bazıları bize ziyafet olarak verdi:
Halis bir dostluğu ve komşuyu bağrına basan konukseverliği.
Bazıları bize dayanarak düşmanlarına karşı kendini savundu.
Bilirsiniz ki sözüm gerçektir kesinlikle.
Bazılarına hibe etmişizdir servetimizin bir kısmını,
Mükâfat olarak. Bu da kayd olunmuştur resmî evraka bir hüküm olarak.
Bazıları gelmiştir bize ihtiyaç içinde ve yüksek himmet sahibi oluşumuz,
Bizi onlara karşı âlicenap ve lütufkâr kılmıştır.
Bazıları hücum etmişlerdir bize garazkârlıkla,
Azarladık onları, aramızda bir alâka kalmayacak kadar.
Çirkin bularak rezil ettiğimizden, vazgeçmeye başladık

Defalarca, bazı kereler de tehdit etmiş olduk
Bazıları şikâyetçidir muktedir avanelerden ki,
Kapatırlar onlara çatıların kapısını.
Evvelkine karşı sonrakini himaye ettik. Talep etmişti onlardan müsade etmeyi onlara,
Mevla Vâlifî (Bâlikî, Yâlikî) ve Rebâb'ın arzularına rağmen.
Biz bu minval üzere uzun müddet onların yücelmelerini istedik.
Biz (onlarla aramıza) ihanet perdesi çekmedik.
Biz Terşiş topraklarını himayemiz altına aldık, halbuki daha evvel
Koşan atlar ve gerdenlikler feda etmiştik orası için.
Dişli bir zat olan Veli-i emrin hükmünden
Hariçte kalan emlâki emre âmâde kıldık.
Kabilemizdeki ulların azimleri sayesinde
Benu Ka'abla her toplantıda birleştik,
Hasmâne ittifaka karşı bizi desteklediler
Her nahoş hâdisenin kaydından bizi âzâd ettiler.
Nihayet onların içinde bir oğlağa sahib olmayan kişi bile döndü,
Refah (bir hayata), malları da ulaştığı halde nisaba.
Pahası yüksek cariyeleri sahiplerinden alarak istihdam ettiler.
Ve türlü türlü ipekli elbiseler giydiler
(... iki mısra yok)
Çeşit çeşit çiftlik hayvanlarını kazandılar bol bol,
Vaktinin göze çarpan topluluğu oldular.
Benzer hale geldiler evvelki Bermekîlere
Veya Ziyâb zamanındaki Hilalîlere.
Her önemli ve tehlikeli hâdisede bize kalkan oldular.
Böyle idiler, düşmanın (harp) ateşi zahir olup parlayana kadar,
(Ve o zaman) karanlık basınca, beldeyi boş bıraktılar ama korkmadılar
Kınanmaktan ve kerem sahibi olanların beldelerinin kötüleneceğinden
Geceyi siper alıp kavm ve kabilelerine karanlık elbisesi giydirdiler
Fakat ne fena cübbeler giydiklerini bilemediler.
Aralarında (hakikat-ı halden) haberdar olmayan bir hafîye var.
Onun unutkanlığı hakkındaki hükmüm şu: O aklını kayb etmiştir.
Hakkımızda, bizimle ilgisi bulunmayan bir takım zanlara sahip.
Temenni ederiz ki semahatta onun için bir takım yollar bulunsun.
O da, onun suizannına iştirak edenler de hata ettiler.
Nitekim bu husus sabit olmuştur ve suizanda bulunan ayıplanır.
Vah vah, kahraman Ebu Muhammed (b. Tafrâgîn öldü diye bilmem ki) nasıl
taziyette bulunuyorlar,
Binlerce ve hesapsız lütuflar onun cihetinden eserdi diyerek.
Avanesi üzülmüştür, onun kaybına, sanıyorlar ki,
Yaşadığı müddetçe o, bulut görünür gibi (cömertçe) zahir olurdu.
Şimdi bulut altında sulu yer aramak için koşuşturuyorlar.
Fakat ümit ettikleri her şeyi bir serap olarak buluyorlar.
İhsanda bulunduğunda, neyi (ve ne kadar) vereceğini bilir,
Lakin az verince, onun hakkında doğru olan bu olur.
Biz ondan bir hayır ummuyoruz,
Zaten o, ölüm okunun hedefi olup gitmiştir.

Terşiş'e (Tunus'a) ayak basarsa, burası başına dar gelir.
Ve batıverir güneş hafif bulutlarla,
Kaplar şehri akşamleyin hafif bulutlar
O, yakında burayı terkedip gidecektir, bulutların ayrılışı gibi
Bırakıp şehri azamet ve yüceliği içinde
Yine o, ayrılıp haremde ve perde arkasında yetiştirilen
Ahu gözlü, nazenin ve işveli cariyelerden,
Onlar naz ettikçe o da naz eder, onlar neşelenince o da neşelenir.
Kanunun güzel terennümü ve rebabın hoş nağmesinin tesiriyle.
Gaflete düşürüp onu yoldan azdırırlar, nice kere de
Sanki bir gençmiş gibi onlarla gevezelik eder,
Onlarla (hoş) zaman geçirdi, emirlerine hep itaat edildi,
Vardı orada lezzetli yemekler ve nefis içkiler.
Geçmişteki dostluklar İbn Tafrâgîn'e haram olsun.
Onun yerine, eline ancak harabelikler geçsin.
Eğer akl-ı selim sahibi zeki biri olsaydı, böyle derin bir denize dalmaya hiç cüret eder miydi?
Vukuu zaruri (muazzam) hadiseler faal kişiler ister,
Büyükleri, halkı yekdiğerine kaynaştırır.
Metaı bize ait olan pazar bununla kızdırılır,
Oklar ve mızraklar kırmızı (kan) ile kaplanır.
Mülkümüzün kârına talip olan Gülâm
Pişman olur, bir dişi bile sağlam kalmadan yürür durur.
Ey ekmeği yerken katıklık arayanlar,
Siz karıştırdınız, zehirle katıklık yaptınız iyi maddeleri.

Aşağıdaki manzume, Suriye'nin Havran mıntakasındaki sahrada yaşayan bedevî Araplara ait olup maktul düşen kocasının müttefikleri olan Kays kabilesine, onları öç almaya tahrik etmek üzere gönderilmiş bir kadın tarafından söylenmiştir:

Kabilenin yiğit kadını Ümmü Selâme söylüyor:
Muhterem bir zat hakkında ki, onu teselli etmeyeni Allah kahr etsin.
Bu kadın, uzun geceleri uykuya hasret kalmış olarak geçirmiş.
Dolaştığı her yerde kederli ve elemlidir.
Evinin ve ailesinin başına gelenlerden ötürü.
Bir lahza (maktul kocasından) ayrı düşmesi, halini perişan etmiş.

Aşağıdaki şiir Benu Zu'ba kabilesinin boylarından biri olan Benu Amir'in çağımızdaki reislerinden olan Ali b. Ömer b. İbrahim'e ait olup bu manzumesinde elinde bulundurduğu reisliğe göz diken amcazadelerini eleştirmektedir.

İfadesi düzgün manzumenin tatlı mısraları
İşlenmiş ustanın elindeki inci gibi,
İpek ipliğe güzelce dizildikleri zaman.
Onları buraya getiriyorum, vâkıatın sebeplerini göstermek için.
Ayrılık esnasında develer yavrularıyla göç için ortaya çıktıklarında.
İki kabileden ana kabilenin uzaklaşması neticesinde ortaya çıkan ayrılık ve maiyeti de keza

Uzaklaşmakta.
Bunun için bizi muhakeme edecek kimseleri Allah bize göstermesin.
Fakat o gün onları (kötü) niyetleri de kendileriyle birlikte uzaklaşınca
İçim cız etti, deve dikeni batmış gibi,
Ya da demircinin çıkarttığı alevli kıvılcımlarda yanmış gibi
Gergin maşalar arasında tutuşturulmuş
Veya kalbim bir (odun kıran tarafından) tutulmuş,
Ki onlara bir testere getirtmiştir, biçmek için aptalın biri.
Ayrılığın zorluğundan vazgeçelim dediğim zaman, beni ziyaret etti,
Hicranı ilân eden vahim bir adam.
Ey yaylalar! Daha düne kadar mamur idiniz,
Büyük kabile ve cemaatlarla, çok miktardaki kölelerle.
Cirit oyununa çıkacak biniciler için atları sıkıca bağlayan uşaklarla.
Gecenin karanlığında bunlara bazıları uyanık, bazıları da uykuda.
Davarları otlatanlar, onları seyredenlerin hoşuna gitmekte,
Her ne zaman davarlar vadide, ya da yayla yolunda görünse
Ve genç kargalar fena halde korkmuşlar, hatta anaları da,
Sürü üstüne gelen sürüden, sığırdan ve deve kuşlarından
Çevresindeki baykuşlar hariç, bugün orada hiç bir şey yok.
Harabelerde ve civardaki tepelerde ötmede baykuşlar.
Orada uzun müddet durduk, onu sorduk,
Bitap bir gözle, gözden yağmur gibi yaş boşandığı halde,
Ondan, kalbinde duyduğum burukluktan başka bir şey kalmadı,
Bildiğim sebeplerden dolayı dert sahibi oldum, kalbim de rahatsız bir halde.
Bundan sonra Mansur Ebu Ali'ye selâm götürün,
Selâmdan sonra yine selâm olsun.
Ona söyle: Ey görüşlerinde şer olan Ebu Vefa,
Karanlıklara ve derin sulara girdiniz.
Arşınla ölçülmeyecek karışık bir şey, ancak onlar
Düzlüklerden ve tepelerden akıp gitmedeler.
Size rehber olacak bir ölçüyü onlarda bulamazsınız.
Coşan ve taşan ummanlarda yüzülmez.
Orada bazı serserilere yardım edildi,
Onları aranıza sokup sizleri bozmak için.
Ey gaziler! Onlar yollarını şaşırdılar, onlar için
Bir karar yoktur, dünyaları için de devam yoktur.
Nasıl bir zahmet içindeler, bir düşüncelerini bilseniz,
Ve temizlemez paçavralara dönmüş, kullanışsız ve arzu edilmez bir hale dönmüş
Elleri boşa çıktı, yüksek mevkilerin hasreti içinde kaldılar,
Bu mevkiler, onlara ait olmayan bir takım makamlardır.
Peygambere, Kabe'ye, Kabe'nin erkânına, onu her zaman ve her sene
ziyaret edenlere and olsun ki,
Eğer geceleri (çölde dolaşmak) için Allah ömür verirse,
Sizler keskin ve taze bir bade tadacaksınız,
Bizse çöllerde dolaşıp duracağız,
Herbirimizin elinde bir mızrak, bir de kılıç,
Bir de rüzgâr gibi giden atlar üzerinde olduğumuz halde

Koşar bu atlar, üzerindeki asilzade bir gençle.
Kısa kuyruklu, yeleli ve dişlerini gıcırdatan doru atlar,
Binildikleri vakit devamlı gemleri geven atlar.
Uzun müddetten beri kısır olan yer, bizler sayesinde gebe kalacak,
Sonra dağdaki bütün patikalardan bize doğumlar verecek.
Kahramanlarla, iriyarı develerle ve mızraklarla gelirler muazzam bir kalabalık olarak,
Düşmanlar apar - topar bir araya geldikleri esnada.
Sevk ve idare eden bir komutan olarak,
Onları geride muhafaza ettim.
Mızrağımın sivri ucuyla bir harp işareti verdim.
Aç gözlü şahinler gibi otlaklarınızdan sonraları gideriz,
Zira bize olan borcunuzu ancak böyle ödersiniz.
Ey emir Ebu Ali: Vadinin baykuşları,
Aç olarak karşılaşırlar, et için dolaşan avcılarla.
Keza Ebu Hammu tökezleyen bir at satın aldı,
Ve çok sayıda cins atları da salıverdi.
Çok miktarda adamları da salıverdi ki, komşuları
Bunların ufak bir hata yaptıklarını dahi görmüş değildi.
Bu adamlar korkudan düşmana teslim olmazlar, mütevazidirler.
Onları elde tutmak istemez misiniz? Yerlerinde muhafaza etmediniz mi?
Onlar istedikleri yere gidebilirlerdi.
Zu'ba kabilesinin ilk ve son şerefi onlardır.
Umumiyetle deve sürücüsünün, çöle doğru giden
Deve yavrularına sokulan kadınları heyecanlandırıp korkutması gibi.
Düzlüklerle tepecikler arasında
Çöldeki yüksek tepeleri, ondan sonra kim aşacak,
Yavrularıyla birlikte develer hareket edince.
Onlar, onun peşinden acaba ne kadar ganimet getirecek?
Bütün şeref, hepsinin en iyisi olan bağ bozumu.
Hükümdarlar gelip ona zulüm ve gadr edince,
Sabahleyin erkenden yola çıkar, sabahın
Köründe yolculuk yapar.
Söz ustası ve anlayışlı bir şairden sizlere selâm,
Güvercinler ötüşüp kumrular şakıdıkça.
Ey Kays kabilesi! (maktul) Şihabuddin'i tümünüz kayb ettiniz.
İntikam almayı ihmal ettiniz, ona olan vefanız bu mu?
Beni sevindirip yüreğimdeki ateşi söndürmek üzere
Mektup gönderdiklerinde dedim ki:
Ne ayıp, saçları ve sakalları taramak
Ve beyaz tenli bakire kızların güzelliğini (ve namusunu) korumamak.

Aşağıdaki mısralar, Mısır'daki Hulubbâ (Hulbâ) kabilesi bedevîlerinden Cüzamlı birine aittir:

Diyor ki, er-Rudeynî, doğru söyler el-Hudaynî (kılıç) hoş ve tumturaklı ifadelerle:

Ey bir devenin üstünde gelen,
Kuvvetli biri olarak, zarif eğerin üzerinde kurularak,
O bineğin üzerinde, uykuyu ganimet olarak görmeyen biri var.
Yüksek vasıflı, zeki, olup bitene vâkıf,
Eğer Hullabâ kabilesinden geliyorsanız,
Görürsünüz ki mübarezeye tutuşan biri çıkarsa, savaşta üstün gelmeye
Daima hazır bir cemaat var onlarda.
Kavmim Manzûr oğullarından –ki Allah onların yokluğunu göstermesin–
Bir topluluk var ki, zayıf ve korkakların tümüne bedel.
Ben şahsen Benû Reddâd'ın bütün tecrübesine sahibim. Allah onları ciddi
engellerden korusun,
(Müsaade ediniz anlatayım) kervanla iken gelmişti bana karmakarışık haberler ve
Dağınık niyetler, yekdiğerine zıd görüşler.
Tek başıma zulme nasıl karşı durabilirim, siz ise bir cemaat
Şahlanan ve kişneyen uzun yeleli atlar üzerinde
(Ümit ve dua ederim ki) hepiniz bir kararda ittifak edersiniz.
Mal ve can telef etmek pahasına bile olsa,
Eşraftan olan Ubeyd b. Mâlik benim mesnedimdir.
Onun halka nezaret eden büyük bir şerefi var,
Al-i müslim eşrafından sâdık dostlarım var iken
Ben kendi halkımdan gördüğüm bir çok nahoş şey sebebiyle muzdaribim.

Mezkûr şiirlerin emsali bedevîlerde çoktur. Bunların bir kısmı aralarında dolaşmaktadır. O kabilelere mensup olanlardan bazıları bu tarzı meslek edinmekte, diğer bazıları bundan kaçınmaktadır. Nitekim şiir faslında zikr etmiştik. Riyâh, Zu'be ve Süleym kabilelerinin önde gelenleri çağımızda bundan kaçınmaktadırlar.

Endülüslülerin muvaşşahaları ve zecelleri

Endülüs diyarında şiir fazla gelişip ve bir takım tarzları ve çeşitleri düzenli bir hal alıp sanat (ve zerafet) itibariyle son haddine ulaşınca, sonraki Endülüs şairleri yeni bir şiir türü icad ederek ona muvaşşaha (bir çeşit müstezat) ismini verdiler.

Muvaşşahayı dal dal ve mısra mısra (dizi dizi, *gusn* ve *simt*ler halinde) tanzim edip çokça bu çeşitten manzume ve onun muhtelif kalıplarını vücuda getirdiler. Belli adedteki (*ağsân* ve *esmat*a) bir beyit (*stanza*) adını verdiler. Bahiskonusu ilk beyitten itibaren kıtanın nihayetine gelinceye kadar aralıksız olarak sözü edilen dallarda ve onların vezinlerinde bulunan kafiyelerin adedini iltizam etmektedirler. Onlarca, beyitlerin sayısı en çok yedi olabilir. Benimsenen (arza ve güdülen maksada göre bir beytin ihtiva ettiği dallar müteaddit olur. Kasidede olduğu gibi muvaşşahanın konusu gazel (*tagazzül*) ve medhiye olur.

Bu tarz şiir, güzelliğin son sınırlarına kadar götürülmüşlerdir. Kavranması ve anlaşılması kolay olması sebebiyle herkes, halkı da aydını da bundan hoşlanmıştır. Muvaşşahalar, İspanya yarımadasında ilk defa Emir Abdullah b. Muhammed Mervanî'nin şairlerinden Mukaddem b. Muafa Kabrî tarafından icad edilmişti. *İkd* (*ü'l-fe-*

rid) müellifi Ebu Abdullah Ahmed b. Abdurabbih bu tarz şiiri ondan bellemişti. Bu ikisinin muvaşşahaları, sonrakilerin (muvaşşahaları) karşısında yaygınlık kazanmadığından bu tarz manzumeleri kesada uğradı, rağbetten düştü. Bu ikisinden sonra sözü edilen sanatla ilk defa fevkalâde eserler veren Merinîlerin sahibi Mu'tasım b. Sumâdih'in şairi Ubâdetü'l-Kazzaz idi. A'lam Betalyevsî, Ebu Bekir b. Zühr'de şunu işittiğini kayd eder: "Bütün muvaşşaha şairleri(veşşahlar), aşağıdaki deyişlerin şairi olan Ubâde Kazzaz'a bağlıdırlar:

> Tam ayın ondördü-sabah güneşi-taze fidan-ınısk kokulu!
> Ne mükemmel-ne parlak-ne yeşil-ne hoş serpilmiş!
> Mutlaka-gözü ilişen-âşık olur-ona, mahrum kalır ama!

İddia ederler ki tavaif-i mülûk döneminde Ubâde'nin çağdaşı olan muvaşşaha yazarlarından hiçbiri onu geçememişti.

Tuleytule sahibi Me'mun b. Zunnun'un şairi İbn Erfa' Re'seh, Ubâde'yi takip etti. Derler ki o, meşhur muvaşşahasına gayet hoş bir şekilde şöyle başlamıştı: (Matla')

> "Ûd terennüm etti –En güzel nağıneyle– Arklar suladı– Bahçedeki çemenzarı".

Şöyle bitiriyor: (Matla')

> "Cesursun –Teslim olmuyorsun– Belki de sen el Me'ınun'sun– Düşınan askerlerini dehşete düşüren– Yahya b. Zunnun".

Sonra Mülessemîn (Murabitîn) hanedanlığı sırasında (muvaşşahada) mütehassıs olanlar zuhur etti. Bunlar fevkalâde nefis eserler vücuda getirdiler. Â'ma Tûtilî ile Yahya b. Bakî bu meydanda müsabaka edenler içinde başta geliyorlardı. Yaldızlı muvaşşahalarından biri şudur:

> "Sahranın ortasındaki kervan - iffetli ve nazik (bakirelerle) geçip gitınede".

Endülüs'te bu işin ehli olan müteaddit üstatlar bahs etmişlerdir ki, muvaşşaha yazarlarından bir cemaat İşbiliye'de bir mecliste bir araya gelmişler, bunlardan her biri sanatkarâne bir manzume vücuda getirerek burada maharetini gösterıniş, A'ma Tûtilî, manzumesini okumak üzere ileri atılmış ve aşağıdaki meşhur mavaşşahasını okumaya başlamış:

> "Gülünce inciler gösterınekte – Peçeyi açınca ayın ondördünü ortaya çıkarmakta –(O güzelliği içine almaya) zaman dar gelmekte– Ama o benim sineme sığmakta".

O, bunu inşad edince, İbn Bakî kendi muvaşsahasını yırtmış, diğerleri de bu hususta onu takip etmişti.

A'lam Betalyevsî, İbn Zübeyr'in, "Hiç bir deyişinden dolayı hiç bir zaman muvaşşaha yazarına hased etmedim, sadece aşağıdaki deyişi söyleyiveren İbn Bakî müstesna", dediğini işitmiştim diyor, İbn Bakî'nin muvaşşahası:

> "Görmez misin Ahmed'i –Şerefin zirvesinde bulunmakta– Kimse ona erişmemekte –Garb ona muttali oldu– Ey şark sen bize onun bir misillini göster!"

(Tûlilî ile İbn Bakî'nin yaşadıkları) o çağda yaşamış bulunan mahir muvaşşahacılardan biri de Ebu Bekir Ebyaz'dır. Meşhur bestelerin sahibi Filozof Ebu Bekr b. Bacce de onların muasırı idi. Meşhur hikayelerdendir ki, İbn Bacce, hizmetinde bulunduğu Saragossa sahibi İbn Tifalvit'in meclisinde hazır bulunduğu sırada onun bir uşağı (veya bir muganniye cariyesi) için muvaşşahasını söyleyivermişti. Muvaşşahanın başı şöyle:

"Naz ile eteğini çekebildiğince çek - Ve bir mestliği diğer mestliğe ekle!"

Medhiyeye konu olan kişi bundan son derece hoşlanmıştı. Bunun üzerine İbn Bacce manzumesini:

"Allah zafer sancağını açsın - Mefahirin emiri Ebu Bekir için",

diyerek bitirmişti. Bu beste İbn Tîfalvît'in kulağına çalınca, keyfinden nara atarak; "Ne hoş" demiş ve (kendinden geçerek) elbisesini yırtmış ve "Bu ne güzel bir başlangıç ve hatime" demişti. Sonra tekidli bir şekilde: "İbn Bacce evine mutlaka altınlar üzerinde yürüyerek gidecektir," diye yemin etmişti. Ancak akıbetinin iyi olmayacağından korkan filozof, nalinine altın koyarak üzerine basa basa evine gitmek gibi bir (şer'î) hile düşünmüş (böyle Tîfalvît'in mugallaz yemininin yerine gelmesini temin etmiş) idi. Ebu'l-Hattab b. Zühr şunu zikr etmiştir: Ebu Bekr b. Zühr'ün meclisinde yukarıda kendisinden söz edilen muvaşşaha şairi Ebu Bekr Ebyaz bahiskonusu edilince, mecliste bulunanlardan biri dudak bükmüş, bunun üzerine Ebu Bekir b. Zühr; şu manzumeyi söylemiş olan bir kimseye nasıl dudak bükersiniz, deyip onun şu muvaşşahasını irad etmişti:

"Bana haz vermiyor mey içmek - Papatya bahçelerinde - Olmasa eğer o ince bellinin sabahları salına salına yürümesi - Veya akşamları - Niçin şu akşam badesi - Yanağıma tokat atmada - Neden şu poyraz - Esti de o yüzden eğildi - Dümdüz dal - Ekledi onu elbiseme".
"Kalpleri mahv eden şeylerdendir - Bizim için cilve ile yürümesi - Ey gamzeli bakış günaha günah kat - Ey onun kırmızı dudağı ve zarif dişleri! - Serinlendir teşneyi - Sevda hastasını - O hiç caymaz - O hususiaki ahdinden - Daimi surette - Her halükârda - Umar vuslat - Halbuki o, yaklaşılmaz bir haldedir".

Bunlardan sonra, Muvahhidler hanedanlığının başlangıç döneminde Muhammed b. Ebu'l-Fazl b. Şeref şöhret bulmuştu. Alms (Hasan) b. Düveyride, Hatim b. Said'i, (İbn Ebu'ş-Şeref'e ait bir manzumenin) şu matla' beyitlerini okurken dinlemiştim, diyor:

"Güneşle aynı kıranda olan bir ay - (Sanki) bir bade ile bir nedimdir".

(Muvahhidler dönemindeki vaşşahlardan) biri de aşağıdaki mısraların şairi olan İbn Hardûs'dur:

"Ey vuslat ve saadet gecesi - Ne olur Allah için avdet et".

Diğer biri de şu mısraların şairi olan İbn Müehhildir:

"Bayram, zarif elbise ve atkı giymek ve hoş kokularla olmaz -Bayram ancak kavuşmaktır - Sevgiliye".

Bir de Ebu İshak Düveynî vardı. İbn Said anlatıyor: Ebu Hasan Sehl b. Mâlik'i şunu anlatırken dinlemiştim: Ebu İshak o sırada yaşlanmış bulunan İbn Zühr'ü ziyarete gelmişti, bedevîlere has bir kıyafet içinde idi. Çünkü Hısn-ı Esetbe'de ikamet ediyordu. İbn Zühr onu tanımadığından meclisin en aşağısında bulduğu bir yerde oturuverdi. Edebî sohbet kızışınca İbn İshak kendi muvaşşahasını inşad etti. Bu muvaşşahada şu mısralar yer alıyordu:

"Gece karanlığının sürmesi akmakta - Fecrin göz bebeğinden - Sabahın üzerine.
Nehrin kolları - Yemyeşil hülleler içinde - Geniş vadilerden akıp gitmede".

Bunun üzerine kendini derleyip toparlayan İbn Zühr "Bu mısraları sen mi söyledin" diye sorunca, Ebu İshak, "İstersen tecrübe et" diye karşılık verdi. Bunun üzerine İbn Zühr, "Sende kim oluyorsun", diye çıkışınca, Ebu İshak kendini tanıttı. O vakit İbn Zühr, "Kalk, meclisin baş köşesine geç. Vallahi seni tanıyamamıştım", dedi.

İbn Said sözüne devamla; bu sahada müsabaka edip de şahsen kendilerine yetiştiğim şu zevatın önde gelenlerinden biri Ebu Bekir b. Zühr'dür. Müvaşşahaları şarka ve garba yayılmıştır, diyor ve ekliyor: Ebu Hasan Sehl b. Mâlik'den dinlemiştim. Halk, İbn Zühr'e: "Söylemiş olduğun muvaşşahaların en güzeli ve en yüksek değerde olanı hangisidir" diye sorulsa ne derdin demişler. O da cevaben şu mısraları okurdum demişti:

"Ne oldu şaşkın âşıka - Mestliğinden ifakat bulamamakta - Ne hoş mestliktir bu - Şarabsız olarak - Niçin hasret çeken muzdarip -Vatanı için göz yaşı dökmekte - Acaba avdet eder mi - Hariçteki günlerimiz - Ve gecelerimiz. Temin edince - Hoş kokulu saba rüzgârından - Dârîn'in misk kokusunu - Olayazınca - Hoş yerin güzel manzarası - Bize hayatbahş - Bir nehir ki gölgelemiştir onun üzerini muazzam ve pırıl pırıl olan ağaçlar - Yapraklı, dallarıyla. Ve su da akar (taşıyarak) yüzen ve batan - Kokulu otlardan düşen (çiçekleri)".

Ondan sonra İbn Hayyûn meşhur olmuştur. Meşhur zeceli şudur:

"Onun oku, ölümden de tehlikelidir - İster elle atsın ister gözle".

Aşağıdaki manzumede diyor ki:

"Güzel olarak yaratıldım ve mahir bir okçu gibi talim ettirildim.
Onun için bir an bile vuruşmaktan geri durmuyorum.
Şu iki gözümle yapmaktayım,
Ok atarak elimin yaptığı şeyi".

O sıralarda İbn Zühr ve İbn Hayyûn'la beraber Kurtuba'da Mühr b. Feres de meşhur olmuştu, İbn Said'in ifadesine göre İbn Zühr, onun:

"Allah için söyle o ne hoş bir gündü - Hıms (Sevilla) nehrinin o çayırları üzerinde - Sonra Halicin ağzı üzerinde kıvrıldık - Misk kapakları kırarak - Bade dolu altın kadehlerin - Akşamın elbisesi gecenin eliyle dürüldüğü sıralarda", deyişini işitin-

ce, acaba dürülüş sırasında biz nerede idik dedi.

Mutarrif de, Mühr b. Feres'le aynı beldede bulunuyordu. İbn Said, babasından naklen demiştir ki: Mezkûr Mutarrif, İbn Feres'in yanına gelince, Ona hürmeten ayağa kalkmış, O da zahmet ediyorsun, deyince, İbn Feres için kalkdım demişti.

"Musibet içinde kalan kalpler - isabet eden gamzeli bakışlar sebebiyle - Söyle şimdi nasıl hissiz kalabiliriz!" diyen bir kimse için nasıl olur da ayağa kalkmam demişti.

Bunlardan sonra Mürsiye'deki İbn Hazmûn gelir. İbn Râis'in bahs ettiğine göre Yahya Hazrecî onun meclisine gelerek kendisine ait bir muvaşşaha inşad etmiş, bunun üzerine İbn Hazmûn ona; Külfetten halî olmadıkça bir muvaşşa muvaşşaha olmaz, demiş. O da ne gibi diye sorunca, benim şu deyişim gibi demişti:

> "Ey beni hicranda koyan - Cana vuslat için - Bana var mıdır bir yol - Veya zannederdir misin ki unutacak sevdanı şu hasta gönül!"

(Muvaşşahacılardan) biri de Gırnata'daki Ebu Hasan Sehl b. Mâlik'tir. İbn Said demiştir ki: Babam, onun şu deyişini hoş bulur:

> "Şarktaki sabah seli - Her tarafı tutan bir denize döndü - Yapraklı dallardaki güvercinler çağrıştı - Galiba batmaktan korktular -Da yeşil dallar üzerinde dertli dertli ağlaştılar".

Yine o çağda Ebu Hasan b. Fazl İşbiliye'de şöhret kazanmıştı. İbn Said, pederinin şu ifadesini nakl eder: Sehl b. Mâlik'in, İbn Fazl'a hitaben şunu söylediğini işitmiştim: Ey İbn Fazl, şu deyişinle senin muvaşşahacılar üzerinde bir üstünlüğün var:

> "Yazık, geçip giden zamana - Akşamleyin biten ve son bulan sevdaya. İsteyerek değil, istemeye istemeye yalnız bırakıldım - Meşe odunun korları üzerinde geceler oldum - Fikren o hatıralarla sarmaş dolaş oluyor - Hayalen o intibaları öpüyorum".

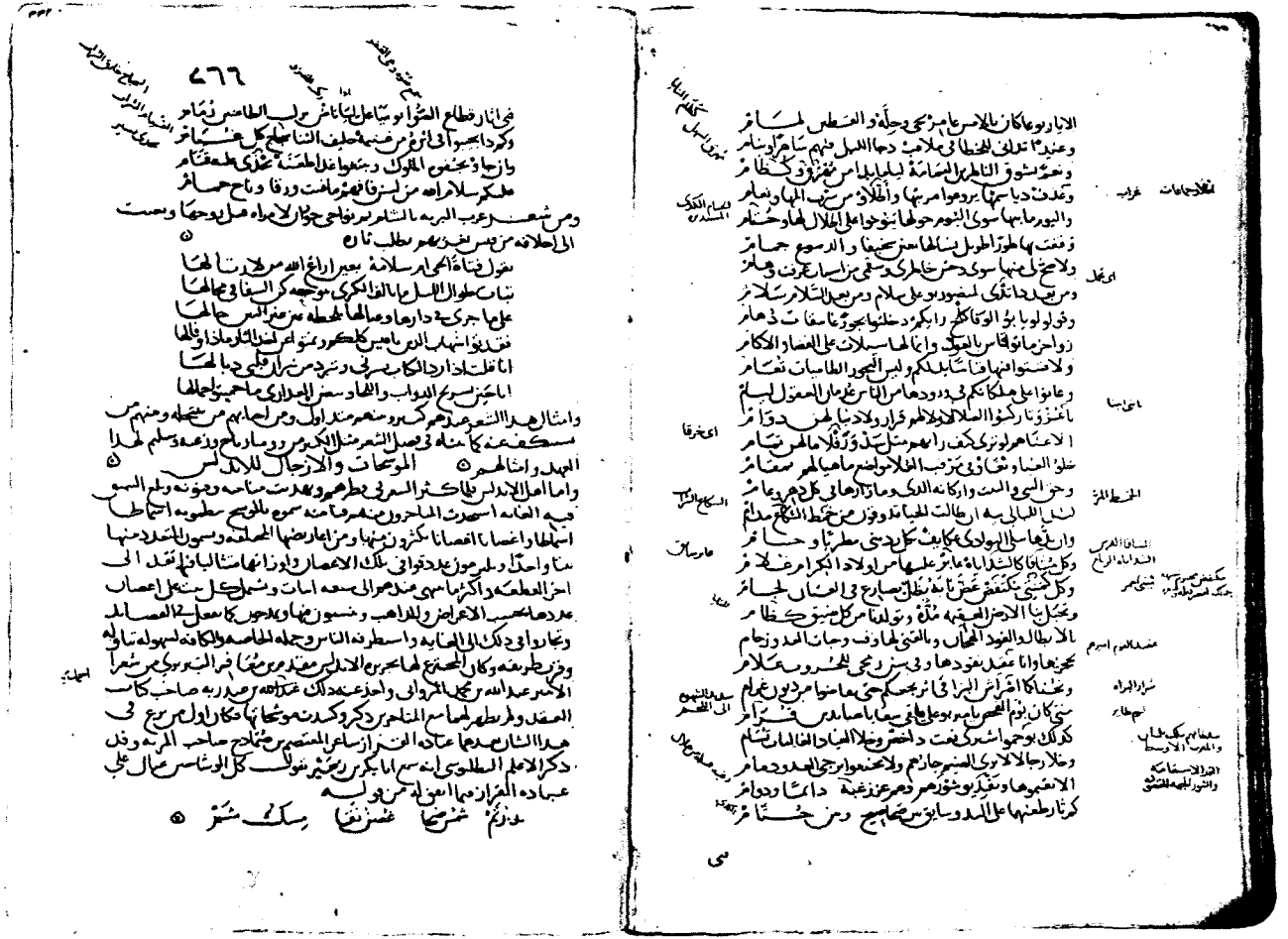
İbn Said diyor ki: Ebu Bekir Sabûnî'yi, muvaşşahasını üstad Ebu Hasan Debbac'a okurken defalarca dinlemiştim. Fakat aşağıdaki deyişi müstesna, ona, "Aferin, çok hoş" dediğini duymadım:

> "Beni kendisinden uzak tutan sevdasına and olsun ki özlem veren şu gecenin fecri yok - Sabah dona kaldı, kovulmuyor da - Zannederim gecenin yarını yok Ey gece anlaşıldı ki sen ebedisin - Veya kanatları kesilmiş olan kartallar (gibi) semadaki yıldızlar yürümemektedir".

Şu deyişi de Sabûnî'nin güzel muvaşşahalarındandır:

> "Dertli ve elemli aşıkın haline ne oldu - Vah vah onu tabibi hasta etmiş - Sevgilisi kaçmak biçiminde ona muamele etmekte - Sonra uykuda bu hususta sevgiliye uyup - O da gitmekte - Uyku, göz kapaklarıma cefa etmekte - Lakin ben ona değil, ancak (rüyada görmekte olduğum) hayalini kayb ettiğime ağlarım - Şu vuslat (ümidi) beni hayal kırıklığına uğrattı - Tam onun istediği gibi bu ne fena vuslat (ümidi): - Fakat ister hak ister bâtıl yoldan olsun - Beni vuslattan men ettiği için onu kınamam".

Öbür geçedeki (Afrikalı)lar arasında da meşhur muvaşşaha sahibi İbn Halef Ce-



Yeni Cami nüshasının Tevşih ve Zecel bölümüne konulan notlar.

zairî ün kazanmıştır:

"Sabahın eli - Çakmıştır - Çakmak ateşini - Çiçek mangalında".

İbn Hazar Bâcîde Afrikalı muvaşşahacılardan olup şu deyiş onundur;

"Zamanın dişleri, bir tebessümle seni selâmlayarak (saadetine) ayak uydurmaktadır."

Sonraki şairlerin güzel muvaşşahalarından biri de önce İşbiliyeli, sonra Sebteli olan şair İbn Sehl'in manzumesidir. Bir kısmı şöyle:

"O Hima yöresinin ceylanı biliyor mu ki yakmıştır - içinde ikamet ettiği âşığının kalbini. Şimdi o bir ateş içinde ve çırpıntı halinde bulunmakta tıpkı - Korla oynayan saba rüzgarı gibi".

Evvelce bahsi geçen ve çağında Endülüs ve Mağrib'in şairi bulunan arkadaşımız vezir Ebu Abdullah b. Hatîb de manzumelerini İbn Sehl'in tezgahında dokumuş ve şöyle demiştir:

Bol bol akan yağmur sana ihsanda bulunmuştur,
Ey Endülüsteki vuslat zamanı!
Sana vuslat ancak bir rüyadır,
Uykumda veya çalınan bir dem.
Zira zaman muhtelif arzuları sevk etmede.
Tarif olunan biçimde adımlarını atan (arzuları)
Birer birer veya ikişer ikişer.
Tıpkı mevsim gereği (Mekke'ye) akın eden ziyaretçiler gibi.
Cömertçe yağan yağmur çayırları parlatmakta,
Ondaki ışıl ışıl çiçekler gülümseyip durmakta.
Numan, Mâu's-semadan rivayet etmede, (laleler, sema yağmurunu nakl etmede)
Mâlik, Enes'ten nasıl rivayet ediyorsa aynen öyle,
Güzellik ona nakış işlenmiş elbiseler giydirmede,
En güzel elbiseleri onu şımartmada,
Geceleyin aşk sırrını gizledim
Karanlıkla, keşke olmasaydı güneşin pırıltıları.
Oradaki kadeh yıldızı kaydı ve düştü.
Dümdüz bir seyr ile bahtiyarlık sonucunu vererek.
Bir şevk hiçbir kusuru da yok sadece
Göz açıp kapama müddeti kadar sürmesinden gayri,
Tam ünsiyet (ve uyku) bize haz verince, veya
Bekçilik yapan yıldızlara sabahın aniden hücuma geçmesi gibi,
Gök taşları, bize baskın yaptı veya nice kereler
Bize tesir ederek gözlerimizi nergis biçimine sokar.
(Kederden) kurtulmuş bir kimsede başka ne vardır?
Bu suretle içi bir çimenlik haline döner.
Çiçekler yakalamışlardır ondaki bu fırsatları.
Hilesinden ve tehdidinden de emin olarak
Sularla çakıllar, fısıldaştıkca,

Dost dostu ile başbaşa kalınca,
Görürsün ki gülü, kıskanç ve âciz bir halde,
Giyinir öfkesinden giyinmekte olduğu (kırmızı rengi)
Görürsün mersin (ağacını) akıllı ve anlayışlı olarak,
Atın işitme hissine taş çıkartan bir hassasiyette,
Ey Vâdi-i Gadâ'daki kabileden teşekkül eden küçük cemaat!
Kalbimde bir mesken var ve siz orada ikamet etmektesiniz,
Size olan coşkum sebebiyle geniş feza bana dar gelmekte,
O yüzden bu fezanın şarkında mıyım, garbında mı, aldırmam,
Geçip giden neşeli vakitleri (bana) iade ediniz ki,
Sizin için derd çeken bendenizi elemden kurtarmış olasınız,
Allah'tan korkun ve sevgiden mest olan âşıkı ihya edin,
Zira o, her alıp verdiği nefesi sizin için sarf etmekte,
Kalb(im) kerem göstermiş ve sizi içine haps etmiş,
Şimdi siz bu hapishanenin harap olmasına razı olacak mısınız?
Kalbimle size yakınım, arzu laflarıyla ama hakikate uzak kalmaktayım.
Garbta doğan bir ay,
Ona tutkun olan bedbaht, halbuki kendisi bahtiyar,
Faziletli ve günahkâr eşit olmuştur.
Onun sevgisinde, vaad ile vaid arasında,
Göz bebeği ile büyülemekte, kırmızı dudağı ile bal sürmekte,
Can içinde can gibi dolaşmakta,
Okunu doğrulttu, bismillah dedi ve attı,
Böylece vahşi bir canavar kalbimi kapmış oldu.
Gerçi o *zalim, kalbim* de *ümidini* kayb etmiş bir halde ise de,
Yine de âşıkın kalbi özlemle erimektedir.
Hâla da ruhumun baş sevgilisi odur,
Çünkü sevgide sevgilinin hiç günahı olmaz,
Emir ifa edilir, buyruğuna tâbi olunur,
Yaralamış olduğu sine ve kalp ile (fermanı tutulur).
Gamzeli bakışları onlara hakem tayin etti, o da hükmünü verdi
Ama zavallı ruhların zaafını dikkata almadı,
Haksızlığı, mazlum ile zâlim arasında eşit olarak paylaştırdı,
İyilik edene de kötülük yapana da aynı karşılığı verdi.
Şu kalbime ne oluyor ki saba rüzgarı estikçe,
Yeni bir şevk bayramı onu ziyaret etmekte.
Levh-i mahfuzda kalbim için yazılmış
Allah'ın şu sözü: "Şüphe yok ki azabım çok şiddetlidir" (İbrahim, 14/7)
Dert ve ızdırap hep onun için celb olunmuş,
O ise, ızdıraplarla dayanılmaz elemler içinde kıvranmakta.
Aynen kuru otları yakan ateş gibi,
Sineme atılan bir kor, tutuşup
Bu sevda kalbimde ancak bir kan bırakmıştır.
Gece karanlığından sonra ufukta kalan sabah aydınlığı gibi
Ey nefsim, kazanın hükmüne teslim ol,
Ey ömrüm, geri kalan vaktini Allah'a dönme ve yönelmekle geçir.

Geçen zamanı artık hatırlama,
Teveccühle tekdir arasında geçip giden vakitleri,
Sözü, lütufkâr Mevlâ'ya tevcih et,
Ümmü'l-kitab (olan Kur'an) da tevfik ilham eden Rabb'a,
Bidayette de nihayette de kerim O'dur.
Sürünün aslanı, meclisin dolunayı,
Zafer, onun üzerine nazil olur.
Ruhu'l-Kudüs'e vahiy nazil olduğu gibi.

Şarklıların, vücuda getirmek için çabaladıkları muvaşşahalarda zâhir olan, bunların külfetli oluşudur. Bu hususta onlar arasında görülen müvvaşşahaların en güzeli, İbn Sena Meliku'l-Mısrî'nin manzumesi olup şarkta ve garbta meşhur olmuştur, Şöyle başlar:

Sevgilim, şu nur peçeni kaldır. Al yanağından
Ki seyr edelim kâfur üzerindeki miski, gülnarda.
Ey bulutlar, yaylaları (çiçek ve) taçlarla süsleyin,
Kıvrım kıvrım vadileri de onlara bilezik yapın!

Zecel

Zamanla tevşîh fenni Endülüslüler arasında şayi olmuş, halk çoğunluğu ibaresinin selis, ifadesinin zarif ve cüzlerinin sanatkârâne olması sebebiyle bunu benimsemiş, neticede şehir sakinleri o minval üzere (muvaşşaha biçiminde) manzumeler vücuda getirmiş, irab kaidelerini iltizam etmeksizin bu tarzda şiirler nazın etmiş ve bu suretle ortaya attıkları yeni fenne "*zecel*" (bir çeşit mani, terane) ismini vermişlerdi. Çağımıza gelinceye kadar o yolda kendi mesleklerine göre bir nazım tarzını iltizam etmişler ve bu sahada garip manzumeler vücuda getirmişlerdi. Bu suretle acemleşmiş (hadarî) lehçelerinin imkân verdiği nisbette belagat için geniş bir cevelangâh meydana çıkmış oldu.

Bahs edilen zecel tarzında bedîî eser veren ilk zat, Ebu Bekir b. Kuzman (Muhammed b. Abdülmelik, öl. 555/1160) olmuştur. Gerçi ondan evvel de Endülüs'de zecel söylenmiştir ama bu tarz manzumelerdeki güzelliğin açığa çıkması, mânalarının sanatkârâne bir şekil alması ve meşhur bir zerafet kazanması ancak onun zamanında olmuştu. O Murabıtlar çağında yaşamış olup bu dönemde mutlak olarak zecelcilerin (zeccâlîn) imamı idi. İbn Said, "onun zecellerinin, Mağrib'teki kasabalardan çok Bağdat'da nakl ve rivayet edildiğini görmüştüm", demiştir. Yine İbn Said çağında zecelcilerin imamı olan Ebu Hasan Cahdar İşbilî'nin şu sözleri söylediğini işitmiştim, diyor: "Bu sahanın üstatlarından hiçbiri bu sanatın şeyhi olan İbn Kuzman gibi zecel söylemiş değildir". Bir kere bir arkadaşıyla bir mesireye gitmişler. Kameryenin altına oturmuşlar, önlerinde bulunan mermerden yapılmış arslan heykelinin ağzından akan sular; basamak basamak olan taşların satıhları üzerine dökülüyormuş, bu manzara karşısında şu zeceli söylemiş;

Sekiler üzerinde duran bir kamerye - Revak gibi.
Bir ejderi yutmuş olan bir arslan-iri bacağından.
İnsan gibi ağzını açmış-Boğazında hıçkırık,
Taşların satıhlarına dökülü vermekte-Gürül gürül.

İbn Kuzman Kurtuba'da otururdu. Lakin sık sık İşbiliye'ye gider ve vaktinin büyük bir kısmını buradaki nehrin üzerinde geçirirdi. Tesadüfen bir gün bu fennin önde gelenlerinden bir cemaat bir araya gelmiş, gezinti için kayıklara binmişler, yanlarında da o beldenin hane sahiplerinden ve zenginlerinden olan yakışıklı ve güzel bir oğlan varmış, balık avlamak için hepsi de bir kayıkta toplanmış, bu vaziyet karşısında içinde bulundukları hali tavsif etmek için her biri bir manzume nazm etmiştir. İsa Belîd önce inşada başlamış:

Gönlüm kurtuluşa tamah etmekte. Ama bunu da elden kaçırmış bulunmakta,
Çünkü aşkın okları ona saplanmış bulunmakta.
Görüyorsun ki (kalbim) tamamıyla miskinleşmiştir,
Ve rahatsızdır, başa gelen büyük hal böyle olur.
O sürmeli gözlerin yabaniliğinden gaip olmuştur, lakin
Bu sürmeli gözlere mübtela olmuştur.

Sonra Ebu Hasan Mukrî Dânî dedi ki:

Saplandı zaten sevda kimin derununa dahil olursa, ona saplanır.
Muazzeb ve bedbaht olmasına onu sevk eden şeyin ne olduğunu görüyorsun.
Kalkıp aşkla türlü biçimlerde oynamaya kalkıştı.
Bu oyundan bir çok kimseler ölmüşlerdir.

Sonra Ebu Hasan Mukrî Dânî dedi ki:

Hoş bir gün, vasıfları hoşuma gidiyor - Şarab ve çevremde tavaf etmekte olan güzel oğlanlar.
Uyuyanlar söğüdün altında uyumadalar.
Ud çalan da terennümde bulunmakta.

Sonra Ebu Bekir Martin dedi ki:

Elhak, "Buraya dönmek boynuma borç- demek istersin - Nezih vadide balık ve avcı.
Avlanan şu balıklar uyandılar, avlanmak istemezler,
İnsanların kalbleri ise onun ağındadır.

Sonra Ebu Bekir Kuzman dedi ki:

Ağını atmak için kollarını sıvayınca.
Bakarsın ki, balık kendini onun cihetine atar.
Maksadı o ağa düşmek değil,
Sadece küçücük elini öpmek.

Bunların zamanında Doğu Endülüs'te Yalef b. Esved vardı. Bu zatın güzel zecelleri vardı. Şu mısralar buna örnektir:

Ben vurulmuştum. Esasen vurulmaktan da korkardım,
Şu aşk, beni güç şeylere katlanmaya mecbur etti.

Daha sonra (şu manzumesi hakkında) diyor ki:

Al ve parlak yanağa baktığımızda.
Kırmızılığın son haddine ulaştığını görürüz.
Ey kimya ilmini öğrenmek isteyen, kimya benim gözümdedir.
Bu gözle gümüşe bakınca, o altına dönüşmektedir.

Bunlardan sonra bu vadide yarışan bir cemaat zuhur etti ki, Medgallîs bunların en önde gelenidir. Bu tarzda acaip manzumeler söylemiş olup meşhur zecellerinden biri şudur:

İnce ince yağmur yağmada.
Güneşin şuaları (yere ve yağmura) vurmada,
Biri gümüş şeklinde görünmede.
Diğeri altının rengini almada.
Bitkiler içip mest olmada.
Dallar coşup raks etmede.
Onlar bize gelmeyi dilemekte,
Sonra da utanıp geri kaçmada

Şu da onun güzel zecellerindendir.

Gün ışıdı, yıldızlar şaşkınlaştı,
Hadi gidelim de tenbelliği söküp atalım
Meze olmuş badeyi kadehten içelim,
Bence baldan daha nefistir o
Ey davranışım sebebiyle beni tenkit eden
Allah sana karşı dediğin gibi davransın,
İçki, günah doğurmakta, vebal üretmekte,
Akılları ifsad etmekte, diyorsun,
Senin gibisi Hicaz'a gitse daha iyi olur.
Seni, benimle lüzumsuz tartışmaya sevk eden acaba nedir?
Git (Mekke'de) haccını, (Medine'de) ziyaretini yap,
Fakat bırak da beni kana kana içeyim,
Eğer bir kimse (böyle davranma) kudret ve kuvvetine sahip değilse,
(Böyle olmaya niyet etsin, zira) niyet amelden daha tesirlidir.

Bahis konusu zevattan sonra, Mayarka'nın (Majoca) fethi sırasında, diğer zecelcilerden daha üstün olduğunu kabul ettirmiş olan İbn Cahder İşbiliye'de yetişti. Zecelinin başı şöyle:

Allah'ın birliğini inkârda inat eden kılıçla katl edilir.
Ben ise Hakk'a karşı inatlaşanlardan beriyim,

İbn Said diyor ki: Ben hem İbn Cahder hem de onun talebesi Ya'ya (Ma'ma) ile görüştüm. Ya'ya'nın meşhur zeceli şöyle başlıyor:

Ne olur, sevgilimi görseydim de
Kulağına küçük bir haber fısıldasaydım:
Niçin ceylanın boynunu aldı, kekliğin (kınalı) ağzını çaldı?

Bunlardan sonra, edebiyatta imam olan Ebu Hasan Sehl b. Mâlik geldi. Daha sonra günümüze kadar olan müddet içinde İslâm milletinde bir dengi daha bulunmayan nesir ve nazmın imamı Abdullah İbn Hatîb yetişti. Ona ait bu tarz zarif manzumelerden biri (nin matlaı) şudur:

Kadehleri mezc et ve benim için doldur, böylece tazeleyelim,
Dünyanın malı ancak yenmek için yaratılmıştır.

Şüşterî'nin (Ali b. Abdullah, öl. 665/1269) üslubunu takip ettiği sûfiyane tarzdaki şu mısralar da onundur:

Tulû' ile nüzul arasında, Muhtelif gazeller terkip edildi.
(Yaratılmadan evvel) olmayan (hadis eşya) yok olup gitti.
Ezelî ve kadim olan baki kaldı.

Yine onun bu manadaki hoş manzumelerinden biri de şudur:

Yavrucuğum senden uzak olmam.
Benim için en büyük musibet
Sana yakın olduğumda,
Sandalımı unuturum.

Vezir İbn Hatib'in çağında, Endülüs'te Aş vadisi (Guadix) ahalisinden Muhammed b. Abdülazim vardı ki, bu da zecel tarzı şiirde imam bulunuyordu. Bir zeceli vardır ki o bununla Madgallîsin: "Sabah ışıdı - Yıldızlar şaşkınlaştı" mısralarına muarazada bulunmuştu. Bu zecel şudur:

Ey kalenderler, safahat ve keyf zamanı gelmiştir,
Güneş hamel burcuna gireliden beri, (nevruzdan itibaren)
Her gün yeni bir safahat ve keyf içinde olunuz,
Bunların arasına mahmurluğu sokmayınız,
Bundan sonra Genil (nehrin)e gidelim,
Oradaki yeşil çayırlar üzerinde zevk u safa edelim.
Bırak şimdi Bağdad'ı, Nil'in hikâyesini de anlatma.
Bence şu cihetler çok daha hoş,
Burada kırk milden daha geniş bir ova var,
Üzerinden rüzgâr uğrayıp gelecek olsa,
Bu rüzgârda tozdan bir eser göremezsin,
Sürme için kullanılacak miktarda bile,
Nasıl böyle olmaz, orada hiçbir düz yer yoktur ki,
Arıların yayıldıkları (çiçekli saha) olmasın.

Sözü edilen zecel tarzı manzumeler, bu çağda Endülüs'te umumun, şiir olarak benimsemiş oldukları bir fen olup nazımları bu vadidedir. Hatta onlar onbeş bahrin hepsinde de bu tarzda manzumeler vücuda getirmekte, lakin kendi avamî lehçeleriy-

le nazm edip buna da *zecelî şiir* adını vermektedirler. Bir misâl, olarak, Endülüslü bir şaire ait şu manzumeyi gösterebiliriz;

Yıllardan ve uzun zamandan beri gözlerine âşık olmuşumdur.
Fakat sende ne şefkatten bir eser var, ne de kalbinde bir yumuşama,
Görüyorsun senin yüzünden benim kalbim nasıl dönmüş.
Demircilerin çekiçleriyle dövdükleri örse,
Göz yaşları dökülmede, ateş alev alev yanmada,
Sağdan soldan (başıma) tokmaklar inmede
Allah, Hıristiyanları harp için yaratmıştır,
Sen ise aşıkların (ın) kalbiyle savaşıyorsun.

Bu yüzyılın başında bu tarz şiirde mahir olanlardan biri edip Ebu Abdullah Lûşî'dir. Sultan İbn Ahmer'i meth etmeyi konu alan kasidesi şudur:

Sabah olmuştur, nedimim; kalk içelim ve
Gülüşelim cünbüşten sonra.
Fecir altını bürünmüş kızıllığa,
Gecenin süratinde kalk ve döndür (bade).
Görüyorsun ki, ayan halis, tam beyaz ve tertemiz,
Bir gümüş lakin şafak, çevirmiş onu altına,
(Bâde) sikkesi beşer nezdinde revaç bulmakta,
Göz nuru, bunu onun nurundan kazanmakta.
Ey arkadaş, yaşanacak gündür bugün,
Bir yiğidin bugündeki hayatı billahi hoştur.
Gece ise keza öpüşüp kucaklaşmak içindir.
Vuslat sediri üzerinde döne döne.
Zaman cömertleşti, önceleri cimriyken.
Niçin şu güzel talihi elinden kaçırıyor?
Geçmişte onun acılarını yudumladığı gibi,
Şimdi de nefis (badesini) içip hoş yeneceklerini yiyor.
Rakip sordu: Ey edipler niçin biz,
Sizleri aşk ve bade konusunda eli açık olarak görüyoruz?
Beni kınayanlar buna taaccüp ettiler.
Fakat onlara dedim ki: Ey cemaat buna niçin taaccüp ediyorsunuz?
Güzel oğlana, ancak hassas ruhlu âşık olur,
Allah'ın da böyle dediğine ve yazdığına şahit oluyoruz.
Güzellik (duygusunu) ancak edip şair kazanır,
O, bekâreti izale eder, dul olanı da terk eder.
Kadeh, haramdır, haram sadece
Onun nasıl içileceğini bilmeyenler üzerine.
Akıl, baht ve keyf ehli olanların,
Bu çeşit günahları affedilir, onu işlediklerinde.
Şu ki, güzelliğiyle beni kendine bend etmiştir.
Ben onu, güzel kelimelerle kendime bend etmeye kadir olamıyorum.
Şu tombul ceylan yavrusu, söndürmekte iken koru,
Ilgının korunda alev alev yanmada gönlüm.

Güzel bir ceylan, arslanların kalbine bakmada,
Ve bakıştan evvel vehm ve hayal ile onları mahvetmede,
Sonra tebessüm edince, onları ihya etmede,
Üzdükten sonra güldürüp ferahlandırmada.
Yüzüğe benzeyen küçücük bir ağzı ve pırıl pırıl dişleri var,
Cemaatın hatibi, (vaazında) cemaatını öpmeye davet etmekte.
Be adam, dizilmiş mercan incileri,
Dizen güzel dizmiş ve hiç delmeden.
Tüyü yeni bitmiş bir içkici, istemekte ama neyi (öpmeyi) istemekte?
Miske benzetenler onu ayıplamış olurlar.
Siyah zülfünü, kuzgun kanadı gibi sarkıtmakta,
Ondan ayrı kaldığım geceler bunu garipsemekte. (Bu saçlar, düşer)
Süt beyaz beden üzerine ki,
Hiçbir sürünün çobanı sağmamıştır bu derece ak olan bir süt
Ve bir çift memecik görmemiştim daha evvel,
Bundan daha sert olan herhangi bir şey
Göğüslerin altında var ince bir beli.
Hem o kadar ince ki bakınca, zor fark edersin.
Diyebilirim ki o, dinimden de ince,
Gel de bak kölene hanımefendim, ben bu hususta yalan söylemem.
Seninle iken bende ne din ne akıl kalmakta,
Sana tabi olanın aklını da dinini de soyarsın.
O da rakip gibi arkaya ağır yükler vuruyor.
Aşıka nazar edip onu denetlediğin vakit.
(... iki mısraın tercümesi yok)
Sen bir yere gelince, orası köşk olur, fakat
Bulunmadığın yer ise gözümde kabir haline döner.
Senin güzel vasıfların emirin meziyetleri gibidir
Veya kum yığınına benzer, onu kim sayabilir?
O, beldelerin direğidir, fasih Arapça konuşur,
Lafzındaki fesahatından kendisine yaklaşılır.
Sahip olduğu ilim ve amelle temayüz etmiştir.
Şiiri bedîîdir, ne hoş yazmıştır onu!
Ne yavuz vurur kılıcıyla enselere!
Sahip olduğu dört vasfa, semadaki (melek)ler imrenir,
Bu vasıflarını bana kim anlatır ve sayar?
Onun nuru güneş, ay himmeti.
Yağmur keremi, yıldızlar makamı.
Cömertlik atına binince, salıverir dizginlerini,
İnayet ve ciddiyetin, (göstermek için keremini)
Her günün onun lutf ettiği hilatları giymedeyiz, onun
Paha biçilmez hoş kokularını sürünmekteyiz.
Kendisine gelen herkesin üzerinde nimetleri zahir,
Kendisine gelip giden hiç kimseyi eli boş çevirmez.
Perde ötesinde olan hakkı kılmıştır aşikâr,
Şimdi bâtıl onu nasıl perdeleyebilecek?
İyilikle (ve çiçekle) bina etmiştir takva sütununu

Uzun müddetten beri zaman tarafından harabeye çevrili iken
Karşılaştığında sana ümit verdiği gibi seni korkutur da,
Yüzündeki semahat ve şefkatla birlikte ne kadar da heybetlidir!
Savaşa gülerek gider, ama savaşın suratı asık.
O, şu âlemde herkese galip gelir, lakin kimse ona galip gelemez.
Saflar arasında kılıcını çekince,
Vurduğuna ikinci bir defa vurmaz.
(Gırnata Nasrîlerinde Muhammed) Mustafa'nın adaşıdır ve Allah
Onu saltanat için ihtiyar ve intihap etmiştir.
Onu mü'minlerin emîri olan halife olarak görürsün,
Ordusunu sevk ve süvari alaylarını süslemekte,
Bütün başlar eğilir ve itaat eder reise,
Evet, elini öpmeye rağbet ederler.
Onun evi (yani Benu Nasr'ın) zamanın dolunaylarıdır,
Şan ve şöhret sahasında hep doğarlar, hiç batmazlar.
Yükseklik ve şeref cihetinden uzaktırlar ama
Allah onları baki kılsın, felek döndükçe
Ve güneş ışıklı ve yıldızlar parlak oldukça
Ve bu kaside uzun uzun terennüm edildikçe,
Ey hiç batmayan harem güneşi![64]

64 *Tevşih*, süslemek ve bezemek, zecel de şamata yapmak ve eğlenmek mânalarına gelir. Burada muvaşşaha ve zecelden maksat evvela Endülüs'te, sonra Mağrib'te ortaya çıkarak oradan doğu İslâm âlemine doğru yayılan yeni bir edebiyat cereyanı ve hususi bir şiir türüdür. Araplar arasında belli nazım şekilleri, uzun süre hiç değişmeden varlığını devam ettirmişti. Umumiyetle belli zümrelere mahsus olan bu şiir anlayışının yanı sıra, zamanla halk arasında kıtalara ayrılmış basit bir nazım şekli daha gelişmişti. Bizim mani, maval ve terane dediğimiz bu avamî şiir şeklini, uzun yıllar üst tabaka küçümsemiş, bunları şiir ve edebiyat bile saymamıştı, Halk arasında kullanılan tevşih veyahut kıtalardan mürekkep manzume tarzına, sabit bir şekil vermek suretiyle halk dilinden zümre edebiyatına mal eden ilk Valensiya'daki Amirîlerin saray şairi Ubade b. Ma'es-Sema (öl. 422/1031) olmuştur. Tevşihler halk edebiyatından üst tabaka edebiyatına geçerken kıta tarzındaki manzumeler için zaruri olan serbest vezin muhafaza edildiğinden "müstezad" denilen nazım şekline benzeyen yeni bir şiir anlayışı ortaya çıkmış, umumiyetle buna da muvaşşaha denilmiştir. Müstezad denilen nazım şekli, bunun doğudaki bir devamıdır. Başlangıçta aşkı konu alan halk türküleri gibi ortaya çıkan muvaşşahalar, zamanla, dinî duygu ve düşünceler de dahil olmak üzere manzumelerin bütün ananevî konularının terennüm edilmesinde kullanıldı. Şarkta bu geleneği İbn Senaü'lmülk devam ettirdi. Doğudaki *mevâliyâ*, zecelin bir devamıdır.

Ubâde'den bir asır sonra hemşerisi İbn Kuzmân, halk lisanını halka mahsus bir nazım şekli olan zecel (mani) ile üst tabaka edebiyatına sokmaya teşebbüs etti. Fakat fazla takipçisi olmadı. 1687'de Yusuf Şirbinî'nin aynı mahiyetteki teşebbüsü istisna edilirse XIX. asırdan evvel halk dilini ve avamî lehçeyi edebiyata sokmak kabil olmadı (bk. *İslâm ansiklopedisi*, I, 529).

Ahmed Emin'e göre (bk. *Duha'l-İslâm*, III, 187) İbn Kuzmân, bir halk şairidir, halkın hoşuna giden şiirler söylemiş, muvaşşaha ve zecellerle halka hitap etmiştir. Divanı, halk lehçesiyledir. Endülüs lehçesi diğer lehçelere muhalif olduğundan divanının anlaşılması cidden zordur. Üstelik muvaşşahalar zeceller ve halk edebiyatı, umumiyetle klasik şiir gibi de değildir. Mahallî lehçeleri anlama zorluğu olmasa bile bu divan, halk edebiyatı sahasında vücuda gelmiş olan yeni bir mahsuldür. Bu yenilik de onun anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Çünkü mahallî lisan ve lehçeleri ancak oranın halkı anlayabilir. Yine bu divan laubali, müstehcen, oyun, eğlence, keyf ve zevk gibi şeyleri konu aldığından halkın temayüllerine uygun düşmesi sebebiyle onlar tarafından beğenilmişse de kültürlü,

Mağrip'te çağdaş hadarî şiir

Sonra Mağrip'teki şehir sakinleri şiir sahasında muvaşşaha gibi çift vezin (ve kafiye) esasına dayanan yeni bir fen icad ederek kendi hadarî lehçeleriyle o vadide manzumeler meydana getirmişler, buna da **"Aruzu'l-beled"** (mahallî aruz, halk aruzu) ismini vermişlerdi. Onlar içinde ilk defa bu çığırı açan, aslen Endülüslü olup Fas'a gelip yerleşen bir zattır ki, İbn Umeyr diye tanınmıştı. Bu zat muvaşşaha tarzında bir kıta nazmetmiş, çok az bir istisna ile onda irab kaidelerinin dışına çıkmamıştır. Kıtanın matlaı şöyledir:

Ağlattı beni nehrin sahilinde feryat eden güvercin, (kumru)
Sabaha karşı, bahçedeki dala konmuş iken.
Seher, eliyle gecenin mürekkebini silerken
Papatyalar, dişlerinden şebnemler dökülürken,
Erkenden gülistana geldim, dağılmış oradaki şebnemler.
Kızların gerdanında saçılan inci taneleri gibi.
(Nehirdeki) su dolapları oluk oluk göz yaşı akıtmada.
Meyve ağaçlarının dallarını eğen ejderler gibi.
Dallar, bacağı saran halhal gibi kıvrım kıvrım olmada,
Bütün bunlar gülistanı bir bilezik gibi kuşatmada.
Şebnemlerin elleri tomurcukların yakasını yırtmada,
Saba rüzgârı, çiçeklerin misk kokularını taşımada,
(Semadaki) fildişi parlaklık, bulutlara misk sürmekte,
Nesim (-i nevbahar) eteklerini çiçeklere atarak kokularını yaymakta.
Bir güvercin gördüm, yapraklar arasındaki dalda,
Islanmış tüyleri şebnem taneleriyle,

ciddi ve vakar sahibi üst tabaka ona tenezzül etmeyi hafiflik saymıştır. Halk edebiyatı, üst tabakanın klasik edebiyatından daha çok halkın ahval ve temayüllerine delâlet ettiğinden müsteşrikler tarafından tetkik edilmiştir.

Muvaşşaha ve zecellerin okunmasından çok dinlenmesi hoştur. Zira gözden ziyade kulağa hitab ederler. Zira umumiyetle vezin eksikliği ve aksaklığı bir harfin meddi veya kasrı veya girmesiyle telafi edilir. Muvaşşaha ve zeceller beldelerin hususiyetlerine tâbidir. Klasik fasih Arap şiiri bölgeden bölgeye göre çok az değiştiği halde bahsi geçen manzumeler çok değişir. Melez ve mahallî lehçelerle söylenen bu çeşit manzumeleri anlamak oldukça zordur.

Sırf avamî olduğu için halk edebiyatını, zecel ve tevcihleri zeccâl ve veşşahları küçümseyenler hata etmişlerdir. Zira eğlenmek, hoş vakit geçirmek, ciddi işler yapmak üzere dinlenmek ve dinçleşmek için hezeliyata ihtiyaç vardır. Kaldı ki bunlardaki belagat, istiare ve mecazlar fasih lehçelerde olandan daha az ve aşağı da değildir. Muvaşşaha ve zecellerin hepsi hezeliyat da değildir. Bunların vaaz, ahlâk ve din gibi şeyleri konu alan kısımları da vardır.

Muvaşşaha ile zecel arasındaki fark şudur: Muvaşşahalar pek az istisnasıyla fasih lisanladır. Zeceller ise melez ve mahallî lehçelerledir. Endülüs zecelleri Arap, Berber, İspanyol hatta Latince lisanlarının karışımı olan melez bir lehçe ile söylenmiştir. Zeceller, bilhassa İbn Kuzmân'ın zecelleri oldukça müptezel ve laubalidir. Fütursuzca ve gayet serbest bir şekilde söylenmiş olduğundan müstehcendir. Havaî ve hercai kişiler, bilhassa eğlenen ve oynayan gençler tarafından koro halinde ve çalgı âletleri eşliğinde söylenir. Alemlerde, şenliklerde ve şamata meclislerinde tempo ile okunur. Zeceller, aruz tefîlelerine değil, musikî nağmelerine tâbidir. Vezni muhafaza için yâ leyl-yâlel ibaresi de eklenir. Kısaca zecel, müzikli ve raksı bir şiirdir, bir cümbüş şiiridir.

Gurbetteki dertli bir sevdalı gibi figan etmede,
Rida içinde yeni bir elbiseyle üstünü bürümede
Lakin kırmızı gagası ve renkli bacağıyla
İncileri dizip boynuna takmada.
Dertli bir sevdalı gibi dalların arasına konup,
Bir kanadını yastık yapıp diğeriyle üstünü kaplamada.
Kalbindeki sevdadan şikâyet edip durmada,
Gagasını göğsüne çekip feryadı basmakta.
Dedim ki ey güvercin gözüme uykuyu haram ettin.
Niçin durmadan gözünden kanlı yaş akmada?
Dedi ki, göz yaşlarım kuruyana dek ağladım,
Şimdi hayat boyu gözyaşı olmadan feryad edip duracağım.
Uçup giden ve dönme ümidi kalmayan bir yavrumun yüzünden,
Ağlayıp hüzünlenmeye ülfet ettim tâ Nuh çağından.
İşte budur vefa, böyledir sadakat,
Bak gözlerime, nasıl olmuş al-kan!
Sizden biriniz (bir derde) mübtelâ olup tamam olunca bir yıl,
Der ki, bîtâb kaldım şu ağlamaktan ve inlemekten.
Dedim ki, ey güvercin, eğer sen (benim gibi) dalmış olsaydın hasislik (ve derd) deryasına.
Oluk oluk göz yaşı döküp ağlar ve ağıt söylerdin bana,
Olsaydı eğer senin kalbinde, benim kalbimde olan (ateş),
Sabr edemezdi kül olurdu şu altındaki dallar.
Bugüne dek nice yıllar katlanmışımdır hicrana.
Hatta (çok inceldiğimden) bulamaz olmuştur gözler yol, tam manasıyla beni görmeye.
Giydirdiği için bedenime arıklık ve hastalık elbisesini (aşk derdi),
Gizlemiştir arıklığım, seyircilerin gözünden beni.
Gelse ölüm, hemen can verirdim (gönüllü olarak) olduğum yerde,
Ey dostlar! Kim ölürse bu şartlar içinde ermiştir rahata.
Güvercin dedi ki bana, şayet inlemekte ise çayırlardaki çaylar,
Yavrumun üzerine korktuğumdandır ki (ölümden sonra) iade olunmuştur kalbe can!
Değişmiştir rengim, göz yaşlarımla, işte şu beyaz
Kalacaktır tâ kıyamete dek boynumda bir ahid kemendi olarak.
Gagamın ucuna gelince (kırmızılığı) dillere destan.
(Vücudumdan çıkan) alevin ucu gibidir, bedenim ise kül olup gitmiştir.
Güvercinlerin her sınıfı benim için ağlamada ve ağıt yakmada,
Gönlü daralan ve hicrana düşen acaba yas tutmaz da ne yapar.
Ey dünyanın zevk u safası! selâm sana, Allah'a ısmarladık,
Sende bir rahat ve huzur bulamadıktan sonra!

Fas sakinleri bu tarz şiiri hoş bulmuş, üzerine düşmüş, bu vadide manzumeler vücuda getirmiş, kendi hallerine yaraşmayan irabı terk etmiştir. Bu üsluptaki manzumeler aralarında yaygınlaşmış, içlerinden bir çoğu bu sahada maharet kazanmıştı. Bunlar bu tarz manzumelerin *müzevveç, kâzî, mel'abe* ve *gazel* gibi çeşitli şekillerini kullanmışlardır. Şiirlerin izdivacı ve bu hususta onların mülahazaları muhtelif ol-

duğundan, manzumelerin isimleri de muhtelif olmuştur.

Tâzâ ahalisinin önde gelen şairlerinden İbn Şucâ'ın müzevvec tarzındaki manzumesi şöyledir:

Mal dünyanın zineti, nefislerin izzetidir.
Cazip olmayan yüzleri cazip hale getirir o
İşte ondandır ki malı çok olan herkese
Verilir söz ve yüksek makam
Malı çok olan küçük de olsa gözlerde büyür
Cematın azizi de olsa küçülür gözlerde fakir olan.
Bundan dolayı ve ayrıca kıskançlıktan sıkılır canım,
Çatlayacak gibi olurum, teslimiyet göstermesem kadere.
Hatta ilticaya mecbur eder, kavmi arasında büyük olanı,
Asıl ve tesirli olmayana (zenginlere).
Bundan dolayı hüzünleniriz talihi makus olanlara
Ve boyarız elbisemizi siyahlara.
Bundan dolayı görürüz ki kuyruklar başın önüne geçer.
Çaylar su alır olmuş sakideki kadehten!
Acaba bu hal, kişilerin zaafından ını yoksa zamanın bozulmasından mı ileri gelmiştir?
Bilmiyoruz kime etmeliyiz veryansın!
Fülan olan (sade kişi, zengin olduktan sonra) bugün olmuştur "Ebu Fülan"
Ve "Ne buyurursunuz!" (diye saygı ile) hitap olunan.
(Ve bir düşün kısa zaman evvel) kendisine nasıl verilmekte idi cevap!
Vesselam bizzat gözümüzle görecek kadar yaşadık:
Köpeklerin derileri içinde hükümdarların ruhlarını
Cidden büyük olan ruhların, olabilir temelleri zayıf
Kalır onlar bir kenarda, şeref diğer bir kenarda
Halk onları tekeler (ve budalalar) olarak görür, görseler de onlar kendilerini.
Beldenin ileri gelenleri ve muhkem sütunları olarak.

Mağriplilerden biri olan İbn Şucâ'ın aşağıdaki beyitleri, onların meslekleri üzere müzevvec şiir olarak söylenmiştir:

Gönlünü şu zamanın güzellerine kaptıran yorulur durur.
Ey filan ağır ol ki, güzellik seni oyuncak hale getirmesin.
Ahid veren hiçbir güzel yok ki ahdine hiyanet etmiş olmasın.
Çok az kimse vardır, kendini vakf edeceğin ve onun da kendisini sana vakf edecek olan.
Aşıklarına karşı mağrurlar ve onları reddetmedeler.
Ve kişilerin kalplerini parçalamaya kasd etmedeler.
Bir kere münasebet kursalar, diğer seferinde kesmedeler,
Ahd ettiklerinde ise her halükârda ihanet etmedeler.
Bir güzel ki sevdasına tutuldum ve kalbini verdim,
Bassın diye yanağını ayağı için nalin yaptım.
Kalbimin ortasında'ona bir yer hazırladım.
Kalbime dedim ki buraya konaklayana ikramda bulun.
Bu yüzden başına gelecek olan zillete katlan.

Çünkü sevdanın verdiği dehşet mutlaka gelecektir başına.
Onu üzerime hâkim yaptım, emirim olmasına razı oldum.
Ben onu görürken o da içinde bulunduğum hali bir görseydi.
Döneriz, göl yüzündeki bir böcek gibi
Ki üzerinde dönmede ve (meyva gibi) yüzmede.
Derhal bildin, kalbinde olanı
Maksadını, zikr etmeden anlarım.
Ne isterse onu yapmak için didiniriz, bu olsa bile
Baharın bir üzüm usaresi ve kışın taze bir buğday,
Gider de getiririm, olsa bile İsfahan'da,
Ne zaman "Şuna ihtiyacım var" derse, derim ona "Emrine amade", ve sonuna kadar böylece sürüp gitmektedir.

Diğer bir Mağripli şair Tilemsan'daki Ali b. Müezzin idi.

Şu yakın zamanlarda Mağripli şairlerin önde gelenlerinden biri de Meknes yörelerinden olan Zerhûn'da ikamet edip Kefîf (âmâ) diye anılan bir adamdır. Bu tarz manzumelerin en hoş örneklerini o vücuda getirmişti. Ona ait olmak üzere hafızamda kalan manzumelerin en güzeli Sultan Ebu Hasan ve Merinîlerin İfrikiye'ye intikalleri hakkındaki deyişleridir. Bu manzumede onların Kayravan'daki hezimetlerini tasvir etmekte, vâki olan hâdiseden dolayı onlara taziyelerini sunmakta, başkalarının başına gelen bu çeşit vakıaları zikr ederek kendilerini teselli etmekte, fakat bütün bunlardan evvel de İfrikiye'ye yürüdüklerinden dolayı kendilerini tenkit etmeyi ihmal etmemektedir. O bunu şu tarz şiirin bir dalı olan bir mel'abede yapmaktadır. Söze başlarken ifadenin giriş kısmında maksadı ihsas için belagatta takip edilen yolların en güzeli olup beraat-ı istihlâl (fevkalâde güzel başlangıç) ismini alan manzumenin giriş kısmında diyor ki:

Tenzih ederim mâlik olanı, ümeranın gönüllerine,
Nahiyelerinden tutarak, her an ve zaman.
Eğer ona itaat edersek bize şefkat edip yardımını lutf eder.
Eğer isyan edersek, zillete düşürmenin her çeşidiyle bizi cezalandırır.

Şair tahallus (ve girizgâh)tan sonra, Mağrip askerlerinden sual sormaya dair olan aşağıdaki ifadesine sözü getirir:

Sürü ol, çoban olma,
Çünkü çoban sürüden sorumludur.
Salat ile başla (bizi) davet eden
İslama, lutufkâr, yüce ve kamil (Peygamber'e selâm)
Hulefa-yı Râşidin'e ve (ona) tâbi olan (sahabelere) de (selam).
Bundan sonra, arzu edersen zikr ve bahs et:
Ey (memleketlerine gelmek üzere Mekke'den dönen) hacılar, sahrayı geçiniz ve
Tasvir ediniz sakinleriyle birlikte beldeleri.
Pırıl pırıl, ışıl ışıl Fas'ın askerlerini,
Nereye sevk etmiştir, Sultan'ın azmi?
Ey Nebi'yi ziyaret etmiş olan hacılar!

Ve onun hatırı için O uçsuz bucaksız kum çöllerini katedenler,
Garbın askerlerinden sormak üzere size geldim,
Siyah İfrikiye'de telef olan
Ve bir de size azık olsun diye hediyeler lütfeden
Ve böylece Hicaz'ın çöllerinde bollukta olmanızı temin eden (hükümdar)den
Sed gibi bir şey kalkmış, kaplamış bayırı,
Tufandan sonra su fışkıran bir geçit.
(Ordu) Redm (sodom) gibi ezildi ve kırlara dağıldı,
Anlat şimdi bana, Zuğar onların gardiyanı mı oldu?
Şayet Tunus civarından itibaren
Garp beldelerine kadar olan yer İskender seddi olsa.
Doğusundan batısına kadar bina edilse,
Bir katı demirden ve ikincisi bronzdan,
Mutlaka kuşlar bize cevap verecektir.
Veya rüzgâr özel olarak bize haber getirecektir, onlara dair.
Ne şiddetli ve ne şerli şeyler!
Kitaplarda tesbit edilip (tarih olarak) bir okunabilse!
(Vadiler) kan akıtmış ve taşlar çatlamıştır.
Tirendezler düşüp seller tarafından sürüklenmiştir.
Şu cin zekânı bana ver,
Derli toplu hatırında, benim için düşün,
Eğer biliyorsan bir güvercin veya haberci,
Sultandan (gelen ve) malum olan, yedi defa de,
Mahir olan dikkatli kişiler nezdinde zahirdir
Ve minarelerden yayılmış alâmetlerdir ki
Onlar hakikatta çıplak ve örtüsüz kimselerdir,
Meçhul olup mekânları ve imkânları yoktur.
Başarısızlık(ları) nasıl tasvir olunmaktadır, bilmiyorlar.
Veya Kavravan şehrine nasıl girdiklerini.
Ey Ebu Hasan efendimiz, kapıya kadar gelip dayanmışız,
Tunus'a olan seyr ve seferimizi tarif edesin bize, diye,
Biz sana kâfî idik ve sen Cerid'e de Zâb'a da muhtaç değildin
Siyah İfrikiye'nin Araplarıyla senin ne işin vardı?
Ömer b. Hattab'ın haberi sana ulaşmadı mı?
Şehir ve kasabaların fatihi (olup hainlerce katl edilen) Faruk'un haberi,
O, Suriye'ye, Hicaz'a ve Kisra'nın tacına (ve tâkına) mâlik olmuş
Ve Afrika'nın da giriş kısmını feth etmişti. O gayet meşhur bir zat idi.
Ve "Arkadaşlarımız Afrika'ya dağılacaklardır" diye tasrih ettiği hâlâ bilinir.
İşte bu Faruk, ekvanın zümrüdüdür.
Afrika'ya dair bu şekilde tasrihte bulunmuştur.
Osman'ın zamanına kadar sakin kaldı,
Haberin sıhhatini gerçekleştirmek için onu İbn Zübeyr feth etti.
Taşınınca (Afrika'nın) ganimetleri devlet hazinesine,
Osman öldü ve hava aleyhimize döndü, rüzgar ters esti.
Halk üç emirliğe bölündü.
Geriye bir takın (acıklı) hâdiseler kaldı ki, onların karşısında

Sükut etmek, imanın icabıdır.
Faziletli şahıslar çağındaki hal bu olunca,
Ahir zamanda biz ne yaparız?
Cefr mütehassısları, yazdıkları risalelerde,
Ve onların, Merkür ve Saturn'la ilgili tarihlerinde,
Sayfalarında ve beyitlerinde zikr etmişlerdir ki,
Şikk, Satîh ve İbn Mürrânâ (gibi kâhinler)
(Demişler) ki, sancaklarıyla dayandıklarında âl-i merîn
Tunus surlarına, şanları düşer.
Bize bahş etti baş vezir ve
Yüksek makam sahibi olan İsa b. Hasan ve
Dedi ki bana: Bunu bilen kişi ben olmalıydım ama
Kaza gelince göz olur âmâ
Derim sana, Merinîler hak ne atmıştır
Başkent Fas'tan Debbab Araplarına,
Faydalanmıştır, efendimiz Ebu Yahya'nın ölümüyle
Tunus Sultanı ve Unnâb hakimi (olan bu zatın vefatıyla).

Sonra şair, Sultan'ın ve askerlerinin intikallerini ele almakta, Sultan'ın seferinin âhirine ve İfrikiye Araplarıyla olan münasebetlerinin nihayetine kadar olan 'hadiseleri tasvir etmekte ve burada ibda'ın bütün garip şekillerini sergilemektedir.

Tunuslulara gelince onlar da kendi hadarî lehçeleri üzerine bir mel'abe (fen ve çeşidini) vücuda getirmişlerdir. Ancak bunun ekserisi kötüdür. Kötü olduğu için de hafızamda ondan hiçbir şey kalmadı.

Doğuda avamî şiir (halk şiiri)

Bağdat'daki avam, (bir çeşit avamî) şiir fennine sahib olup buna *mevâliyâ* adını vermektedirler. Mevâliyânın şumülüne giren bir çok fen vardır. Bunların da bazılarına *havfî* (Kûmâ), *kâne* ve *kâna* gibi isimler verilmekte olup bir kısmı "*müfred*" bir kısmı *dû-beyt* (rubaî) diye adlandırılmaktadır. Adlandırmada, herbir fen için onlarca muteber olan vezinler esas alınmaktadır. Umumiyetle bunlar birbiriyle kafiyeli olup dört dalın (ve mısraın) çiftleştirilmesiyle meydana getirilmiştir.

Mısır ve Kahire ahalisi bu hususta Bağdatlılara tâbi olup bu tarzda garip manzumeler vücuda getirdiler. Hadarî lehçelerinin icabı olarak belagattaki üsluplar itibariyle o hususta gayet fazla açıldılar ve acaip manzumeler meydana getirdiler.

Safiyyuddin Hillî'nin (öl. 749/1349) divanında, onun ifadesi olmak üzere görmüştüm ki, bir mevâliyâ bahr-i basit'ten olup dört dal (mısra) ve dört kafiye ihtiva eder. *Savt* ve *beyteyn* (çift beyit) ismini alır. Onu Vâsıtlılar icad etmiştir. "Kâne ve kâna"nin bir kafiyesi vardır ve satırları muhtelif vezinler üzeredir. Beyitin ilk satırı (ve yarısı) ikinci satırdan daha uzun olup kafiyesinin ardında mutlaka (redif olarak üç) harf-i illetten biri bulunur. Bu, Bağdatlılar tarafından icad olunmuştur. (Kâne ve kâna olmak üzere) aşağıdaki manzume inşad ve kayd olunmuştur:

Bizim konuşmamız kaşla işınar suretiyledir,
Onun tefsiri de yine ondan ve onunladır,
Lal'ın annesi bilir,
Lal olan (çocuğunun) dilini.
Lenâ bi-gamzi'l-havâcib-Hadis tefsirû minnu (ve bû ve ummu'l-ahras ta'rif-Bi-lugati'l-Hursân)

Safiyyuddin'in ifadesi burada nihayete erdi.

Hafızamda yer edip kalan en acaip ve hoş mevâliyâdan olmak üzere (Mısırlıların) şairlerinin şu (rubaî) manzumeleridir:

Şu benim taze yaram, durmadan kanamada,
Ey kardeşcağazım! katilin ise sahrada elini kolunu sallaya sallaya dolaşmakta,
Öcünü alalım dediler, dedim ki bu daha fena,
Yaralayan zat beni tedavi etse, daha münasip olacak.

Diğer bir şair diyor ki:

Çadırın kapısını çaldığımda, kapıyı çalan kim dedi.
Bir meftun! Ne bir eşkıya ne de bir hırsız dedim.
Tebessüm edince, ağzındaki dişlerinin pırıltısı bana vurdu.
Göz yaşlarımın meydana getirdiği ummana batıp, şaşkın şaşkın geri döndüm.

Diğer bir şair diyor ki:

Onunla geçen (hoş) zamanlarım oldu, bu vakitlerde dahi hicran konusunda bana teminat vermiyordu.
Sevdadan şikâyet edince, sana göz(üm) feda olsun derdi.
Karşısına çıkan yakışıklı bir delikanlıya (gözünü ve gönlünü) kaptırınca, ahdimizi kendisine hatırlattım, o vakit:
Sana da (bir göz) borcum olsun dedi.

Diğer bir şair haşişi tavsif ederken diyor ki:

Saf mey budur ve onunla olan münasebetim bakidir,
O, şaraptan da şarapçıdan da sakiden de (beni) müstağni kılmakta.
Eski bir şeydir, çirkinliği beni yakmakta,
Karnımda gizliyorum ama göz bebeğimden dışarı fırlamakta.

Diğer bir şair diyor ki:

Ey vuslatı mahabbet evladına hoş gelen!
Hicranla ah vah diye kalbe daha ne kadar ızdırap çektireceksin?
Kalbimi (sana) emanet ettim aha, aha, gösterdiğim sabra da oh oh!
Gözümde herkes hiç, şahsın ise hep!

Diğer bir şair diyor ki:

(Bir pamuk gibi) saçlarım ağarıp her tarafımı kapladığı bir çağda,
Ey Leyla (Meyyâh) bana sevdalı bir buse lutf et, diye kendisine seslendim!

Yüreğimin tâ içini dağlaya dağlaya:
Sanınam ki bu pamuk (çehre) hayatta olan bir kimsenin yüzünü bürüsün, dedi,

Diğer bir şair diyor ki:

Beni görüp tebessüm etti. Bulut olmuş gözyaşlarım şimşeği dahi geçti.
(Benim yağmur gibi olan gözyaşlarım, onun şimşek gibi olan tebessümünü bastırdı).
Peçesini sıyırınca doğmakta olan dolunay gibi ortalığı parlattı.
Siyah saçlarını iki tarafa sarkıtınca, (gecenin karanlığında) kalp yolunu şaşırdı.
Sonra geri döndü ve (seher vakti şafakatla hasıl olan) beyaz iplikle
(yani ikiye bölünmüş saçların başta meydana getirdikleri hat ile)
bize yolumuzu gösterdi.

Diğer bir şair diyor ki:

Ey deve sürücüsü! Develeri sıkı sevk et.
Tan yeri ağarmadan evvel ahbaplarımın semtinde dur ve onların kabilesi arasında:
Ey sevap kazanmak isteyenler, kalkınız ve hicranın katl ettiği zatın cenaze namazını
kılınız, diye nida et!

Diğer bir şair diyor ki:

Seni seyr ettiğim gözlerim, yıldızları seyr ederek geceledi ve gıdası da
uykusuzluk oldu.
Hicran okları bana tam isabet kayd etti ve hiç de şaşmadı.
Allah sizlere kat kat ecir versin, (sizlere ömür) tesellim de öldü!

Diğer bir şair diyor ki:

Şahinin sahibi avcıya güvercin dedi ki:
Beni serbest bırak, sana hiçbir zararın dokunmaz.
Daha nice zaman beni tuzak olarak kullanacaksın?
Üzerime salıverdiğin şahin beni pençeleriyle yaralamakta,
Bunca elemlere sabr ettikten sonra da beni boğazlamaktasın!

Diğer bir şair diyor ki:

Ey sitemkar şuh! Beldenizde öyle bir ceylan sevdim ki.
Yırtıcı arslanlara dahi efkarla ızdırap çektirmekte.
Bir dal ki, kıvrıldığı zaman, bakire kızları kendine bend etmekte.
Parladığı vakit de ayın ondördünün adı bile anılmamakta!

Aşağıdaki şiir de dû-beyt (rubaî, dörtlük) adı verilen manzumelerdendir:

Sevgilim yaratana yemin etti, seher vakitleri sana hayalimi gönderirim diye
Ey bendeki özlem ateşi yan ve parla,
Umulur ki (gece karanlığı içinde yola çıkan) hayal,
Bu ateş sayesinde yolunu bulup gelir.

Malumun olsun ki, belagatı bilmekten hasıl olan tüm zevkler ancak belli bir lehçe ile haşir - neşir olup bu lehçeyi çokça kullanan, bununla konuşan nesil ve cema-

atlarla fazlaca içli - dışlı olarak lisan melekesini tahsil eden kimseler için hasıl olur. Nitekim Arap lugatından bahs ederken bu hususu zikr etmiştik. İmdi Endülüslü olan bir kimse, Mağriplilerin şiirinde mevcut olan belagatı hissetmez. Mağripli olan bir kimse de Meşrıklıların ve Endülüslülerin şiirindeki belagatı duymaz. Meşrıklı da ne Endülüslülerin ne de Mağriplilerin şiirindeki belagatı fark edemez. Çünkü hadarî lisan ve ona ait terkipler, bölge sakinlerine göre muhtelif olup bunlardan herbiri kendi lehçesinin belagatını idrak eder. Soy kütüğüne bağlı olanların şiirindeki güzelliklerden zevk alır. "Göklerin ve arzın yaratılışında, lisanlarınızın ve renklerinizin muhtelif oluşunda bilenler için bir takım âyetler vardır" (Rum, 30/22)[65].

65 Cevdet Paşa şöyle diyor: "Müellif İbn Haldun burada evvela zikr olunan Acemleşmiş Arap kabilelerinin, sonra da hadarîlerin bir çok şiirlerini tahrir eylemiştir. Bu lugatlarda nahiv kaidelerine muhalefet olduktan başka hâ zamirini vâv'a kalb ile meselâ kableh ve ba'deh yerine kablo, ba'do denmek, ellezîyi, elliye tebdil etmek gibi tahrifat olduğundan bunlar, ulum-ı Arabiye taallumiyle öğrendiğimiz Mudar lisanına bir çok cihetten muhalif olarak sonradan muhdes lugat-ı müsta'ceme olup bu lugatlar üzere söylenmiş olan şiirlerin bizlere göre zevkine varmak şöyle dursun, sathice mânalarını anlamak bile müşkildir. Kaldı ki elde edebildiğimiz *Mukaddime*'nin yazma, nüshaları birbirine muhalif olduğundan, bahiskonusu şiirlerden birazının ibareleri dahi pek de layıkıyla tashih edilemedi. Bununla beraber bu lugatlara bazı mertebe vukufu olanlardan ahz ve istihsal olunan malumat üzerine, bahsi geçen şiirlerin bazı mertebe hal ve şerhine dahi ibtidar olunur".

Cevdet Paşa'nın bu düşünceleri doğrudur. Bazı yetkili kişilerden aldığı malumata rağmen tercüme edemediği şiirler vardır. Tercüme ettikleri de ya eksik veya kısmen yanlıştır. Zakir Kadiri Ugan'ın tercümeleri ise bütünüyle yanlıştır. Esasen bu şiirler, *Mukaddime*'nin hiçbir tercümesinde tam ve hatasız olarak yer almamıştır. *Mukaddime*'yi Farsçaya tercüme eden Pervin Gonâbâdî de aynı mazeretleri ileri sürerek bu şiirleri tercüme etmemiştir. *Mukaddime*'nin çeşitli yazma ve basma nüshalarında bu şiirlerin, yazılışları arasındaki farka dikkati çeken Gonâbâdî kısaca şöyle diyor: Bundan başka mezkûr şiirler Mağrip lehçesiyledir. İbn Haldun'un ifadesiyle ister irab nokta-ı nazarından ve sarf ve nahiv hususiyetleri cihetinden olsun ister lugat ve ıstılahlar cihetinden olsun o lehçe ile doğudaki Arap lehçesi arasında fark vardır. Bundan daha önemlisi, mezkûr şiirlerdeki bakire mazmunlar ve yüksek mânalar oldukça azdır. Bunları İran şairleriyle mukayese ettiğimiz zaman en aşağı derecedeki İranlı şairler seviyesinde oldukları görülür. Düşünce ve fikir bakımından durum budur. Belagat cihetinden ise gerçi İbn Haldun edebiyat âlimlerinin ve araştırıcılarının görüşlerine muhalif olarak bahiskonusu şiirleri beliğ addetmiştir. Ama esefle söyleyelim ki onun istidlalini doğru kabul etmemiz halinde de tercümede o belagat ortadan kayb olmaktadır, (bk. *Mukaddime*, Farsça tercüme, II. 1250).

İbn Haldun'un bu konudaki orijinal görüşü, mahallî lehçelerle ve halk ağzıyla söylenen irab, nahiv ve sarf kaidelerine riayet edilmeyen bu manzumeleri beliğ sayarak edebî değeri haiz olduklarını kabul etmesidir. Bedevîlere, halka, avama ve onların her türlü ictimaî değerlerine ayrı bir alâka duyan İbn Haldun'un halkçı ve folklorcu bir zihniyetle meseleyi ele alması, hadarîliğin zarif, kibar, külfetli, tasannulu ve tumturaklı ifadelerine vurgun ve tutkun olan bir çok edebiyatçının, lisan âliminin ve araştırıcısının hoşuna gitmemiştir. Biraz da pespaye ve mübtezel bir halde gördükleri bu tarz avamî şiirleri nakl ettiği için İbn Haldun'u ayıplayanlar da az değildir, (bk. Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslâm*, III, 196).

Bedevîlerle hadarîler ayrı ayrı dünyaların insanları olup başka başka alemlerde yaşadıklarından, haliyle düşünüş, duyuş ve inanış üslupları arasında önemli bir takım farklar bulunacak ve bunlar da fikrin, inancın hissin ve hayalin ifade edilmiş şekli olan şiire ve edebiyata aks edecek, netice itibariyle ayrı psikolojiye ve sosyal hayata sahip olan farklı iki cemiyetin farklı edebiyatları bulunacaktır. Bunlardan birini muteber sayıp öbürünü yok farz etmek insanlığı eksik ve yanlış görmek olacaktır. Bedevîler, sadece avamî edebiyat üzerinde durup aristokratik zümrelerin ve üst tabakanın edebiyatını dikkate almaz ve buna önem vermezken, üst tabaka edip, sair ve âlimleri de bunun tersini yaparak avam ve halk edebiyatına herhangi bir edebî değer atf etmemişlerdir. Halkın ve avamın ictimaî hayatına,

*
* *

Az kalsın maksadın dışına çıkacaktık. Halbuki umranın tabiatını ve ona ârız olan şeyleri konu alan bu birinci kitapta daha fazla söz söylememek için azım etmiş bulunmaktayız. Zira umranın meselelerini, kifayet miktarı derleyip toplamış olduğumuza kaniyiz. Umulur ki bizden sonra gelip de Allah'ın sıhhatli bir fikir ve açık bir ilimle teyid ettiği kimseler, umranın meselelerinde bizim yazmış olduklarımızdan daha fazla derinlere dalarlar. Belli bir fennin meselelerini (noksansız olarak tadad ve) tesbit etmek, o fenni (ilk olarak) kuran kimsenin üzerine düşmez. Onun üzerine düşen yegâne şey, ilmin konusunu tayin, bölümlerini tasnif ve bahislerini tesbit etmekten ibarettir. Ondan sonra gelenler, kemâle erinceye kadar peyderpey bu ilme yeni bir takım meseleler ilave ederler.

"Ve Allah bilir, siz bilmezsiniz", (Bakara, 2/216).

(Elinizdeki bu) kitabın müellifi –Allah affına mazhar kılsın– diyor ki: İşbu birinci kısmı, tekrar gözden geçirip yeniden düzenlemeden evvel, beş ay zarfında, H. 779 senesinin ortasında (Kasım 1377'de ilk şekliyle) vaz' ve telif ettim. Sonra onu tenkih ve tehzip ederek, evvelinde zikr ettiğim ve şart kıldığım gibi (muhtelif) milletlerin tarihlerini ona ekledim. İlim ancak Aziz ve Hakim olan Allah'ın katındandır.

inanış, düşünüş ve duyuş tarzına ve bunların ifade edilmeleri için vasıta olan edebiyata ilk defa önem verip üzerinde ciddi olarak duranlardan biri İbn Haldun olmuştur. Onun ortaya attığı çift cemiyet ve ikili ictimaî bünye Cevdet Paşa'nın da dikkatini çekmiş olacak ki bu konuda şöyle diyor:

"Bu şuhûd âleminin şenliği hadariyet ile olduğunda şüphe olmadığı gibi hadariyette derkâr olan efkâr ve infaalât-ı nefsaniye bad-ı hazan gibi insanın saçını sakalını ağartıp ömrünü kütâh eylediğinden medenî olanlar, bedevîleri insanlığın hususiyeti olan hadariyet ziyafetine davet ettikçe onlar dahi bunu gûş-i istihza ile dinleyerek her çeşit gâile ve problemlerin toplandığı bir yer olan hadarî cemiyetteki gönül yorgunluğundan aşırı mertebede ictinab ve ihtirazdan hâlî değillerdir. Bedevîlerin kendileri, hadarîlerdeki tecemmülât ve tekellüfattan azade oldukları gibi şiirleri dahi sade olup zaten müessir ve tabiî, latif ve beliğ olur. Lakin her kavmin şiiri kendi âdâb ve ıstılahâtı üzere keşide-i silk-i intizam olduğundan bir kavmin ıstılahatı gereği bilinmedikçe tabiat onların şiirlerindeki halavet ve letafeti duyamaz" (s. 290).

Görülüyor ki Cevdet Paşa avamî şiirin ve halk edebiyatının güzelliğini ve tesirini kabul ederken İbn Haldun'u takip etmektedir. Halk edebiyatı ve folklor sahasındaki araştırmaları verimli, faydalı ve feyizli kılan işte bu telakkidir. Bizde uzun asırlar horlandıktan sonra son zamanlarda Avrupa'nın tesiriyle halk edebiyatının önem kazanması aslında çok geç kalmış bir harekettir.

İbn Haldun'un burada nakl ettiği halk ağzıyla söylenmiş avamî şiirlerin ehemmiyeti bundan ileri gelmektedir. Ancak halk edebiyatında mahallî bir lehçenin kullanılması, belli yörelere mahsus kelime ve tabirlerin yer alması, bazı kelime ve tabirlerin de aslına nazaran gerek lafız gerekse mâna cihetinden bozularak ve çeşitli tahrifata uğrayarak geçmesi, aslında sade ve basit olan bu tarz şiirin anlaşılmasını son derece güçleştirmiştir. Esasen mânası doğru olarak bilinen bir şiir, en güzel bir şekilde tercüme edilse bile aslındaki güzelliğini, bedîîliğini ve belagatını mutlaka az veya çok kayb etmektedir. Bu bakımdan burada tercümeleri verilen şiirlerin ancak bu gibi hususlarla ilgilenen zevata sınırlı bir fayda temin edebileceğini, diğerlerine lazım olmayacağını ifade etmeliyiz. Okuyucunun bu hususu daima gözönünde bulundurması icab eder. Başka bir ifade ile bu çeşit şiirler üzerinde ancak araştırıcılar ve mütehassıslar durabilir ve onlar için de asl olan tercüme değil metindir. Son zamanlarda evvela batıda, sonra Arap memleketlerinden halkın hissiyatını yansıtıp karakterleri hakkında bilgi verdiği için bu şiirler bir hayli tetkik edilmiştir. Bu şiirler, Türkiye şartları içinde de yeni inceleme ve araştırmaların konusu olmaya müsaittir.

İBN HALDUN VE MUKADDİME KİTÂBİYATI

Not : Rosenthal tercümesinin sonunda yer alan kitâbiyat aynen alındıktan sonra, burada yer almayan Arapça, Türkçe ve Farsça kitap, tez ve makalelere yer verilmiştir.

'ABD AL-WAHHÂB, ḤASAN ḤUSNÎ. *Khulâṣat ta'rîkh Tûnis.* Tunis,1953.
'ABD EL-JALÎL, JEAN M. *Brève Histoire de la littérature arabe.* Paris, 1947. Cf. pp. 215-16, 284-85.
ABDU-R RAHMAN, SHAMS AL-ULEMÂ', tr. *See* ALLÂHÂBÂD.
ADAMS, CHARLES CLARENCE. *Islam and Modernism in Egypt.* London, 1933.
ADIVAR, ABDÜLHAK ADNAN. "Ibn Haldûn" in *Islâm Ansiklopedisi.* Istanbul, 1943. Cf. fasc. 47, pp. 738-43.
AHMAD BÂBÂ B. AHMAD AT-TINBUKTÎ. *Nayl al-ibtihâj bi-tatrîz addîbâj.* Fez, 1903. Cf. pp. 143-45.
AHMED JEVDET, tr. *See* PÎRÎ ZÂDEH.
ALATAS, ḤUSEIN. "Objectivity and the Writing of History: The Conceptions of History by Al-Ghazali, Ibn Khaldun . . . , *"The Islamic Review* (Woking), XLII (1954), no. 1. Cf. pp. 11-14.
'ALÎ PÂSHÂ MUBÂRAK. *al-Khiṭaṭ al-jadîdah at-Tawfîqîyah.* Bulaq, 1305 [1887/88]. Cf. vol. XIV, pp. 5-6.
ALLÂHABÂD, AḤMAD ḤUSAIN, and ABDU-R RAḤMAN, SHAMS AL-ULEMÂ', trs. *Ibn Khaldûn's Muqaddimah.* Lahore, 1924-1932. 3 vols. Urdu translation.
ALTAMİRA Y CREVEA, RAFAEL. "Notas sobre la doctrina histórica de Abenjaldún" in *Homenaje á D. Francisco Codera,* Saragossa, 1904, Cf. pp. 357-74.
AMARI, MICHELE. *Bibliotheca Arabo-Sicula.* Vol. I, Lipsia [Leipzig], 1857 (Arabic texts); *Appendice* (1875); *Seconda Appendice* (1887). Cf. pp. 460-508 and Appendices.
———.——— Vol. II, Turin and Rome, 1880-1881. 2 vols. in I. Cf. pp. 163-243, 719-20.
———. "Altri frammenti arabi relativi alla Storia d'Italia," *Attidella R. Accademia dei Lincei, Classe di scienze morali, storiche e filologiche* (Rome), 4 ser., VI (1889), 5-31.
AMMAR, ABBÂS M. "Ibn Khaldûn's Prolegomena to History. The Views of a Muslim Thinker of the 14th Century on the Development of Human Society." Unpublished Ph. D. dissertation, Dept. of Archaeology and Anthropology, Cambridge University, 1941.

ANAWATI, M. M. *See* GARDET (2).

ANESÎ, ALÎ NÛREDDÎN AL-. "Il pensiero economico di Ibn Khaldûn," *Rivista delle Colonie Italiane* (Rome), VI (1932), 112-27.

ARENDONK, CORNELIS VAN. "Ibn Khaldûn" in *Encyclopaedia of islam (q.v.).* Cf. *Supplement,* p. 91.

ARNOLD, SIR THOMAS WALKER. *Tke Caliphate.* Oxford, 1924.

——— and GUILLAUME, ALFRED, eds. *See* GUILLAUME (3).

ARRI, G. DI ASTI. *Ebn Khaldoun da Tunisi: Storia generale degli Arabi e di alcuni celebri popoli loro contemporanei dalla loro origine fino al Kalifato di Moavİa.* Paris, 1840.

ARSLÂN, SHAKÎB, EMÎR, ed. *Ta'rîkh Ibn Khaldûn al-musammâ bi Kitâb al-'Ibar. See* IBN KHALDÛN (3).

ASTRE, GEORGES ALBERT. "Un Précurseur de la sociologie au XIVe siècle: Ibn Khaldoun" in *L'Islam et l'Occident.* Paris, 1947. Cf. pp. 131-50.

AWA, ADEL. *L'Esprit critique des "frères de la pureté."* Beirut, 1948.

AYÂD, MOHAMMED KÂMIL. "Die Anfänge der muslimischen Geschichtsforschung" in *Geist und Gesellschaft: Kurt Breysig zu seinem 60. Geburtstag.* Breslau, n.d. [1928]. 3 vols. Cf. vol. III, *Vom Denken über Geschichte,* pp. 35-48.

———, *Die Geschichts- und Gesellschaftslehre Ibn Ḫaldûns.* Forschungen zur Geschichts- und Gesellschaftslehre, 2. Stuttgart and Berlin, 1930.

———. "Ibni Haldûn'a Kadar Islâmda Tarih", *İş Mecmuası* (Istanbul), 1938, no. 14, pp. 24-36, 76-79.

——— and ṢALÎBA, JAMÎL. *See* ṢALÎBA.

BABİNGER, FRANZ CARL HEINRICH. *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke.* Leipzig, 1927. Cf. pp. 212, 282, 369, 379.

BACHER, WILHELM. "Bibel und Biblische Geschichte in der muhammedanischen Literatur," *Jeschurun* (Bamberg), IX (1872). 18-47.

BAMMATE, HAÏDAR. *Visages de l'Islam.* Lausanne, 1946. Cf. pp. 175-79,

BARGÈS, JEAN JOSEPH LÉANDRE. "Lettre sur un ouvrage inédit attribué à l'historien arabe Ibn Khaldoun," *Journal asiatique* (Paris), 3 sér., XII (1841), 483-91.

BARNES, HARRY ELMER. "Sociology before Comte," *American Journal of Sociology* (Chicago), XXIII, no. 2 (Sept., 1917), 197-98.

———. *A History of Historical Writing.* Norman [Okla.], 1937 Cf. pp. 94-96.

——— and BECKER, HOWARD. *Social Thought from Lore to Science.* 2d ed. Washington, 1952. 2 vols. Cf. I, 266-79, 7O6-8.

BARTHOLD, VASILİ VLADIMIROVICH. *Turkestan down to the Mongol Invasion.* E. J. W. Gibb Memorial Series, N.S. V. London, 1928. Cf. pp. 3-4.

———. *Mussulman Culture.* Calcutta, 1934. Tr. Shahid Suhrawardy. Cf. pp. 66-68.

———. *La Découverte de l'Asie: histoire de l'orientalisme en Europe et en Russie.* Tr. B. Nikitine. Paris, 1947. Cf. pp. 29-31.

BAUMSTARK, ANTON. "Der Bibelkanon bei Ibn Chaldûn," *Oriens Christianus*

(Rome), IV (1904), 393-98.
BECKER, CARL HEINRICH. "Ältester geschichtlicher Beleg für die afrikanische Schlafkrankheit," *Der islam (*Strassburg), I (1910). Cf. pp. 197-98. (See also *Islamstudien* [Leipzig], II [1932], 149-50.)
BECKER, HOWARD. *See* BARNES (3),
BEL, ALFRED. "Ibn Khaldûn" in *Encyclopaedia of Islam* (q.v). Cf. II, 395-96.
BELIAEV, EVGENII ALEKSANDROVICH. "Istoriko-sotsiologicheskaia teoriia Ibn-Khalduna," *Istorik Marksist* (Moscow), no. 4-5 (1940), 78-84.
BEN CHENEB, MOḤAMMED. "Etude sur les personnages mentionnés dans l'Idjâza du cheikh 'Abd El Qâdir el Fâsy" in *Actes du XIVe Congrès International des Orientalistes.* Algiers, 19O5; Paris, 1908. 3 pts. Cf. pt. III, sect. 335, pp. 512-15.
BERCHER, LÉON. *Initiation à la Tunisie.* Paris, 195O. Cf. pp. 191-92.
——— and SURDON, G., trs. *See* SURDON.
BERGH, SIMON VAN DEN. *Umriss der muhammedanischen Wissen-schajten nach Ibn Haldûn.* Leiden, 1912.
BJÖRKMAN, WALTHER. *Beiträge zur Geschichte der Staatskanzlei im islamischen Ägypten.* Hamburg, 1928.
BOER, TJITZE J. DE. *The History of Philosophy in Islam.* London,1903. Cf. pp. 200-208
Bolshaia Sovetskaia Entsiklopediia. Moscow, 1950 ———. Cf. XVII, 259, *s.v.* "Ibn Khaldûn".
BOMBACI, ALESSIO. "La dottrina storiografica di Ibn Ḫaldûn," *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa,* XV (1946), 159-85.
———. "Postille alla traduzione De Slane della *Muqaddimah* di Ibn Ḫaldûn," *Annali dell'Istituto Vniversitario Orientale di Napoli* (Naples), N.S. III (1949), 439-72.
BOSCH, KHEIRALLAH G. "Ibn Khaldun on Evolution," *The Islamic Review* (Woking), XXXVIII (1950), no. 5, p. 26.
BOUSQUET, GEORGES HENRI. *Le Droit musulman par les textes,* Algiers, 1947. Cf. pp. 93-95.
———. *L'Islam Maghrebin.* 4th ed. Algiers, 1954.
BOUTHOUL, GASTON. *Ibn-Khaldoun: sa philosophie sociale.* Paris, 1930.
———. "L'Esprit de corps selon Ibn Khaldoun," *Revue internationale de Sociologie* (Paris), XL (1932), 217-21.
———. Preface to 2d (reprint) ed. of *Les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun. . . :* Paris, 1934-1938. Cf. I, pp. VII-XXIV. *See* SLANE (7).
———. *Traité de Sociologie: Les Guerres.* Paris, 1951, Cf. pp. 388-91.
BOUVAT, LUCIEN. *L'Empire mongol.* Paris, 1927, Cf. pp. 6-7.
BROCKELMANN, CARL. *Geschichte der arabischen Litteratur.* Vol. I, Weimar, 1898; vol. II, Berlin,.1902 (in 3 pts). Cf. II, 242-45.
———. ———. 2d ed. Vol. I, Leiden, 1943; Vol. II, 1944-1949 (6 sects. in 3 fascicules). Cf. II, 314-17.

———. ———. *Supplementbände.* Vol. I, Leiden, 1937; vol. II, 1938; vol. III, 1942 (23 sects. in 11 fascicules). Cf. II, 342-44.

———. *History of the Islamic Peoples,* Ne w York, 1947.

BROWNE, EDWARD GRANVILLE. *A Literary History of Persia.* London and Cambridge, 1902-1924. 4 vols. Cf. II, 86-89; III, 412; IV, passim.

BRUNSCHVIG, ROBERT. *La Berbérie orientale sous les Ḥafsides des origines à la fin du XVe siècle.* Paris, 1940-1947. 2 vols. Cf. II, 385-94.

——— and PÉRÈS, HENRI. *See* PÉRÈS (4).

BUKHSH, SALAHUDDIN KHUDA. "Ibn Khaldûn and his History of Islamic Civilization," *Jslamic Culture* (Hyderabad), I (1927), 567-607.

———, tr. *Contributions to the History of Islamic Civilization.* Calcutta, 1929-1930. 2 vols, Cf. II, 2O1-60; for original, *see* KREMER.

BURET, L. "Un Pédagogue arabe du XIVe siècle: Ibn Khaldûn," *Revue Tunisienne* (Tunis), V (1934), 23-32.

BUSTÂNÎ, BUTRUS AL-. *Dâ'irat al-ma'ârîf.* Beirut, 1876-1900. 11 vols. Cf. I, 460-68.

BUSTÂNÎ, FU'ÂD IFRÂM AL-. "Ibn Khaldûn: Extracts from the *Prolegomena," ar-Rawâ'i* (Beirut), 1927, no. 13.

CAHEN, CLAUDE. *La Syrie du Nord.* Paris, 1940. Cf. pp. 84-85.

CAHUN, LÉON. *Introduction à l'histoire de l'Asie: Turcs et Mongols.* Paris, 1896. Cf. pp. 495-97.

CANARD, MARIUS. "Les Relations entre les Merinides et les Mamelouks au XVIe siècle," *Annales de l'Institut d'Etudes Orientales* (Algiers), V (1939-1941), 41-81.

CARO BAROJA, JULIO. "El Poder Real, según Aben Jaldûn," *Africa* (Madrid), XII (1955), no. 161, pp. 212-14.

———. "Aben Jaldûn y la ciudad musulmana," *ibid.,* XII (1955), no. 167, pp. 484-88.

CARRA DE VAUX, BERNARD, BARON. *Les Penseurs de l'Islam.* Paris, 1921-1926. 5 vols. Cf. 1, 278-93.

CASANOVA, PAUL. "La Malḥamat dans l'Islam primitif," *Revue de l'Histoire des Religions* (Paris), LXI (1910), 151-61.

———. *Mokammed et la fin du monde.* Paris, 1911. Cf. pp. 45 ff.,133 ff.

———. *See* SLANE (5).

CHAIX–RUY, JULES. "Sociología y psicología de la vida social en la Obra de Ibn Jaldûn," *Revista Mexicana de Sociología* (Mexico), XXI (1954), no. 4, pp. 7-22.

COLOSIO, STEFANO. "Contribution à l'étude d'Ibn Khaldoûn," *Revue du Monde Musulman* (Paris), XXVI (1914), 318-38.

COOK, STANLEY ARTHUR. "The Semites: The Writing of History" in *The CambridgeAncient History.* Cambridge University Press: New York, 1923-1951. 12 vols. Cf. I, 223-25.

COQUEBERT DE MONTBRET FILS, E. "Extraits des Prolégomènes historiques d'Ibn-Khaldoun," *Journal asiatique* (Paris), 1 sér., V (1824), 148-56; VI (1825),

106-13; X (1827), 3-19.

CROZAT, CHARLES. *Âmme Hukuku Dersleri,* Istanbul, 1944-1946. *2* vols.

Da'irat al-Ma'ârif al-Islamîyah. [Arabic translation of *Encydopaedia of islam,*] Cairo, 1934. Cf. vol. L, fasc. 3, pp. 152-55.

DÂGHIR, JO~SEPH A. *Maṣâdır ad-dirâsah al-adabîyah.* Saïda, 1950.

DARBISHIRE, ROBERT S. "The Philosophical Rapprochement of Christendom and islam İn Accordance with Ibn Khaldûn's Scientific Criticism," *'The Moslem World* (Hartford), XXX (1940), 226-35.

DELVAILLE, JULES. *Essai sur l'histoire de l'idée de progrès.* Paris, 1910. Cf. p. 115.

DERMENGHEM, EMILE. *Les Plus Beaux Textes arabes.* Paris, 1951. Cf. pp. 209-15, 225-30.

DI MATTEO, IGNAZIO. "Il 'taḥrif od alterazione della Bibbia secondo i musulmani," *Bessarione* (Rome), XXVI (1922). Cf. pp. 242-43.

DONALDSON, DWIGHT M. "The Shiah Doctrine of the Imamate," *The Moslem World* (Hartford), XXI (1931), 14-23.

DOUTTÉ, EDMOND. *Magie et religion dans l'Afrique du Nord.* Algiers, 1909.

DOVER, CEDRIC. "Tne Racial Philosophy of Ibn Khaldûn," *Phylon* (The Atlanta [Georgia] University), XIII (1952), 107-19.

DOZY, REINHART PIETER ANNE. *Historia Abbadidarum: praemissis scriptorum Arabum de ea dynastia locis nunc primum editis.* Lugduni [Leiden], 1846. Vols. II (1852) and III (1863), *Scriptorum Arabum loci de Abbadidis,* Cf. II, 206-16; III, 235-36.

———, ed. *See* MAQQARÎ (3).

———. Review of IBN KHALDÛN (4) and SLANE (6), *q.v., Journal asiatique(*Paris), 6 sér., XIV (1869), 133-218.

———. *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Age.* 3d ed. Leiden, 1881. 2 vols. Cf. I, 89-116 and Appendices.

DUBLER, CÉSAR EMIL. "Fuentes árabes y bizantinas en la Primera Crónica General, Intercambios cristiano-islámicos," *Vox Rom*-(Bern), XII (1951). Cf. pp. 120-22.

ENAN, MUHAMMED ABDULLAH. *Falsafat Ibn Khaldûn al-ijtimâ'îyah.*

Cairo, 1925. For originals, *see* ḤUSAIN, WESENDONK.

———. *Ibn Khaldûn: Hayâtuhû wa-turâthuhu al-fikrî.* Cairo, 1933.

———. *Ibn Khaldûn.* Cairo, 1939.

———. *Ibn Khaldûn: His Life and Work.* Lahore, 1941; reprinted 1944; 2d ed., 1946.

Encyclopaedia Britannica. Chicago, London, and Toronto, 1950. 24 vols. Cf. XII, 34, s.v. "Ibn Khaldûn."

Encyclopaedia of Islam. Leiden and London, 1913-1934. 4 vols. *Supplement* (in 5 pts.), 1934-1938. *See* ARENDONK, BEL, GIBB (3), MACDONALD (4).

Encyclopedia Americana. New York and Chicago, 1951. 30 vols Cf.

XIV, 617, *s.v.* "Ibn Khaldun."

EZZAT, ABDULAZÎZ. *Ibn-Khaldoun et sa science sociale.* Cairo, 1947,

FARRÛKH, 'UMAR. *Ibn Khaldûn wa-Muqaddimatuhû.* Beirut, 1943; 2d ed., 1951.

———. "Dirâsât 'an Muqaddimat Ibn Khaldûn," *Revue de l'Académie Arabe* (Damascus), XXIX (1954), 67-76, 203-14.

———. *The Arab Genius in Science and Philosophy.* The American Council of Learned Societies: Near East Translation Program, Publication 10. Tr. John B. Hardie. Washington, 1954.

FERRAND, GABRIEL. *Relations de voyages et textes géographiques..... relatifs à l'Extrême-Orient du VIIIe au XVIIIe siècles.* Paris, 1913-1914. 2 vols. Cf. II, 459-61.

FERRERO, GUGLIEMO. "Un sociologo arabo del secolo XIV: İbn Kaldoun, *La Riforma sociale* (Turin), VI (1896), 221-35.

FINDIKOĞLU, ZIYAEDDIN FAHRI. "İbn Haldun'un hayatı ve fikirleri, İbni Haldun ve Felsefesi," *İş Mecmuası* (İstanbul), 1939-1940 *et seq.*

———. "Les Théories de la connaissance et de l'histoire chez Haldûn" in *Proceedings of the 10th International Congress Philosophy.* Amsterdam, 1949. 2 vols. Cf. I, 274-76.

———. *La Conception de l'histoire et la théorie méthodologique chez Ibn Khaldoun.* Üçler Basımevi, Gençlik Kitabevi neşriyatı. İctimaî eserler serisi, IX. İstanbul, 1951.

FINDIKOĞLU, ZIYAEDDIN FAHRÎ. "Türkiyede Ibn Haldunizm" in *Fuad Köprülü Armağanı,* İstanbul, 1953. Cf. pp. 153-63.

———. and ÜLKEN, HILMI ZIYA. *See* ÜLKEN (2).

FISCHEL, WALTER JOSEPH. "Ibn Khaldun and Timur" in *Actes du XXIe Congrès International des Orientalistes.* Paris, 1949. Cf. pp. 286-87.

———.———, *Bulletin des études arabes* (Algiers), 1950, no; 47, p. 61.

———. "Ibn Khaldûn's Activities in Mamlûk Egypt (1382-1406)" in *Semitic and Oriental Studies Presented to William Popper.* Berkeley and Los Angeles, 1951. Cf. pp. 102-24.

———. *Ibn Khaldûn and Tamerlane: Their Historic Meeting in Damascus,* A.D. *1401 (803* a.h.). A study based on Arabic Manuscripts of Ibn Khaldûn's "Autobiography," with a translation into English, and a commentary. Berkeley and Los Angeles, 1952. For Persian translation, *see* NAFÎSÎ (2).

———. "The Biography of Ibn Khaldûn" in *Yearbook: The American Philosophical Society: 1953.* Philadelphia, 1954. Cf. pp. 240-41.

———. "Ibn Khaldûn's Use of Jewish and Christian Sources" in *Proceedings of the 23rd International Congress of Orientalists.* Cambridge, 1954. Cf. pp. 332-33.

———. "Ibn Khaldûn and Josippon" in *Homenaje a Millás-Vallicrosa.* Barcelona, 1954-1956. 2 vols. Cf. I, 587-98.

———. "Ibn Khaldûn's 'Autobiography' in the Light of External Arabic Sources" in *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida.* Rome,

1956. 2 vols. Cf. I, 287-308.

———. "Ibn Khaldûn's Sources for the History of Jenghiz Khân and the Tatars," *Journal of the American Oriental Society* (Baltimore), LXXVI (1956), 91-99.

———. "Ibn Khaldun: On the Bible, Judaism and Jews" in *Ignace Goldziher Memorial Volume.* Budapest, 1948; Jerusalem, 1956. Cf. II, 147-71.

——— "A New Latin Source on Tamerlane's Conquest of Damascus (1400/1401): B. de Mignanelli's *Vita Tamerlani* (1416), Translated into English with an Introduction and a Commentary," *Oriens* (Leiden), IX (1956), 201-232.

——— "Ibn Khaldûn's Contribution to Comparative Religion" in *University of California Publications in Semitic Philology* (Berkeley and Los Angeles), in press.

FLINT, ROBERT. *History of the Philosofhy of History in France, Belgium, and Switzerland.* Edinburgh, 1893. Cf. pp. 157-70.

FLÜGEL, GUSTAV LEBERECHT. "Ibn Chaldûn" in *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste,* eds. Ersch and Gruber. Leipzig, I818-1850. 3 sects. in 99, 43, and 25 pts. Cf. sect. 2, pt 15, pp. 26-28.

FORRER, LUDWIG. *See* SPULER (2).

FRANK, HERMAN. *Beitrag zur Erkenntniss des Sufismus nach Ibn Ḫaldûn.* Inaugural-Dissertation. Leipzig, 1884.

FREYTAG, GEORG WILHELM FRIEDRICH. *Chrestomathia Arabica grammatica historica.* Bonn 1834. Cf. pp. 150-82.

GABRIELI, FRANCESCO. "Il concetto della 'aṣabiyya nel pensiero storico di Ibn Ḫaldûn," *Atti della Reale Accademia delle Scienze di Torino* (Turin), LXV (1930), 473-512.

———. *Storia della letteratura araba,* Milan, 1951. Cf. pp. 263-65.

GABRIELI, GIUSEPPE. "Saggio di bibliografia e concordanza della storia di Ibn Ḫaldûn," *Rivista degli studi orientali* (Rome), X (1924), 169-211.

GARCIN DE TASSY, JOSEPH HÉLIODORE SAGESSE VERTU. "Supplé ment à la Notice de M. de Hammer, sur l'Introduction à la connaissance de l'Histoire, célèbre ouvrage arabe d'Ibn Khaledoun," *Journal asiatique* (Paris), 1 sér., IV (1824), 158-61.

GARDET, LOUIS. *La Cité musulmane: Vi sociale et politique.* Paris, 1954.

——— and ANAWATI, M. M. "La Place du Kalâm d'après Ibn Khaldûn" in *Introduction à la théologie musulmane.* Paris, 1948. Cf. pp. 121-24 and passim.

GAUDEFROY-DEMOMBYNES, MAURICE. "Ibn Khaldoun, Histoire des Benou'l-Ahmar, rois de Grenade," *Journal asiatique* (Paris), 9 sér., XII (1898), 309-40, 407-62.

GAUTIER, EMILE FÉLIX, "Un Passage d'Ibn Khaldoun et du Bayân," *Hespéris* (Paris), XLI (1924), 305-12.

———. *L'Islamisation de l'Afrique du Nord: Les siècles obscurs du Maghreb.* Paris, 1927- *See* MARÇAIS, WILLIAM.

———. *Mœurs et coutumes des Musulmans.* Paris, 1931.

GAYANGOS, PASCUAL DE, tr. *See* MAQQARÎ (2).

GIBB, HAMILTON ALEXANDER ROSSKEEN. *Arabic Literature.* Oxford, 1926. Cf. pp, 112-13.

———. "The Islamic Background of Ibn Khaldûn's Political Theory," *Bulletin of the School of Oriental Studies* (London), VII (1933-1935), 23-31.

———. "Ta'rîkh" in *Encydopaedia of İslam (q.v.).* Cf. *Supplement,* pp. 233-45.

———. *Modern Trends in İslam.* Chicago, 1947.

GIESECKE, HEINZ HELMUT. *Das Werk des 'Azîz b. 'Ârdašîr Âstarâbâḍî.* Leipzig, 1940. Cf. pp. 114-15.

GOITEIN, SOLOMON DOB FRITZ. [*Extracts from Ibn Khaldûns Muqaddima (On the Method of History).*] in Hebrew, with introduction, notes, and vocabulary. Jerusalem, 1943.

———. "An Arab on Arabs: Ibn Khaldûn's Views on the Arab Nation," *The New East, Quarterly of the Israel Oriental Society* (Jerusalem), I (1950), nos. 2-3, 115-21, 198-201. In Hebrew; English summary in no. 3.

GOLDZIHER, IGNAZ. "Linguistisches aus der Literatur der muhammedanischen Mystik," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (Leipzig), XXVI (1872). Cf. pp. 766-67.

———. "Über muhammedanische Polemik gegen Ahl al-Kitâb," *İbid.,* XXXII (1878). Cf. pp. 345, 361, 368.

———. "Materialien zur Kenntnis der Almohadenbewegung in Nord-Afrika," *ibid.,* XLI (1887), 30-140.

———. *Die Ẓâhiriten.* Leipzig, 1884.

———. *Muhammedanische Studien.* Halle, 1889-1890. 2 vols. in 1.

———. *A Short History of Arabic Literature.* Translated from Croatian into Hebrew by P. Shinar. Jerusalem, 1952. Cf. pp. 140-41.

GONZÁLEZ-PALENCIA, ANGEL. *Historia di la literatura Arábigo-Española.* 2nd ed. Barcelona, 1945. Cf. pp. 183-85.

GRÄBERG AF HEMSÖ, JAKOB GREFVE. *Notizia intorno alla famosa Opera istorica di Ibnu Khaldùn,flosofo affricano del secolo XIV,* Florence, 1834.

———. "An Account of the Great Historical Work of the African Philosopher Ibn Khaldun," *Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (London), III (1835), 387-404.

Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira. Lisbon and Rio de Janeiro, 1935-1956. 33 vols. Cf. V, 488, *s.v.* "Caldune."

Grande Encyclopedie. Paris, 1886-1903. 31 vols. Cf. XX, 515-16, *s.v.* "Ibn Khaldoun."

GREEF, GUILLAUME JOSEPH DE. *Le Transformisme sociale: Essai sur le progrès et le regrè des sociétés.* Paris, 1901. Cf. pp. 115-18.

GRḪUNEBAUM, GUSTAVE EDMUND VON. "as-Sakkâkî: on Milieu and Thought," *Journal of the American Oriental Society* (Baltimore), LXV (1945). Cf. p. 62.

———. *Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation.* 2d ed.

Chicago, 1953.

———. "Islam: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition," *The American Anthropologist* (Chicago), LVII (1955).

———, ed. *Unity and Variety in Muslim Civilization.* Chicago, 1955.

GUERNIER, EUGÈNE LÉONARD. *La Berbérie, l'Islam et la France,* Paris, 1950. Cf. pp. 226-35, 396-402.

GUIDI, MICHELANGELO. "Ibn Khaldûn" in *Enciclopedia Italiana.* Rome and Milan, 1930-1950. 26 vols. and Appendices. Cf. XVIII, 682.

GUILLAUME, ALFRED. *The Traditions of islam.* Oxford, 1924. Cf. pp. 89-93, 159-68.

———. "Arabian Views on Prophecy (Ibn Khaldûn)" in *Prophecy and Divination among the Hebrews and Other Semites.* The Bampton Lectures. New York, 1938. Cf. pp. 197-213.

——— and ARNOLD, SIR THOMAS WALKER, eds.The *Legacy of Islam.* Oxford, 1931.

GUMPLOWICZ, LUDWIG. "Ibn Chaldûn, ein arabischer Sociologe deş 14. Jahrhunderts" in *Sociologische Essays.* Innsbruck, 1899.

———. "Un Sociologue arabe du XIVe siècle" in *Aperçus sociologiques.* Lyon and Paris, 1900. Cf. pp. 2O1-26.

ḤÂJJÎ KHALÎFAH, MUṢṬAFÂ B. 'ABDALLÂH. *Kashf aẓ-ẓunûn: Lexicon bibliographicum et encyclopaedicum,* Ed. G. Flügel. Leipzig and London, 1835-1858. 7 vols. Cf. II, no. 2085, p. 101 and passim.

HAMMER-PURGSTALL, JOSEPH, FREIHER VON. *Über den Verfall des İslam nach den ersten drei Jahrhunderten der Hidschra.* Vienna, 1812.

———. "Description des nôces de Bouran" in *Fundgruben des Orients* (Vienna), V (1816). Cf. p. 389.

———. "Extraits d'Ibn Khaledoun" in *ibid.,* VI (1818), 301-7, 362-64.

———. "Notice sur l'Introduction à la connaissance de l'histoire,Célèbre Ouvrage arabe d'Ibn Khaldoun," *Journal asiatique* (Paris), I sér., 1 (1822), 267-78; IV, 158-61.

———. *Geschichte des Osmanischen Reiches.* Pest, 1827-1835. 10 vols. Cf. I, 301; III, 489; VIII, 253.

ḤAWFÎ, A. M. AL-. *Ma' Ibn Khaldûn.* Cairo, 1952.

HERBELOT DE MOLAINVILLE, BARTHÉLEMY D'. "Khaledoun" in *Bibliothèque orientale,* ou *Dictionaire universel. . . .* Paris, 1697. Cf. II, 418.

HEYWORTH-DUNNE,GAMAL-EDDINE. *A Basic Bibliography on Islam,* The Muslim World Series, IV. Cairo, 1955. Cf. pp. 28-30.

ḤIMṢÎ, NA'ÎM AL-. "al-Balâgha bayn al-lafẓ wa-l-ma'nâ," *Revue de l'Académie Arabe* (Damascus), XXV (1950), 447-48.

HIRSCHBERG, H. Z. ["The Berber Heroine Known as the 'Kahena' "], *Tarbiz* (Jerusalem), XXVI (1957), 370-83. In Hebrew.

HITTI, PHILIP KHÛRI *History of the Arabs.* London and New York, 1951.

HOOGVLIET, MARINUS. *Specimen e litteris orientalibus exhibens diversorum scriptorum locos de regia Aphtasidarum familia.* . . . Leiden, 1839.

HORTEN, MAX. *Die Philosophie des Islam.* Munich, 1924.

HOSTELET, GEORGES. "Ibn Khaldoun, un précurseur arabe de la sociologie au XIVe siècle," *Revue de l'Institut de Sociologie* (Brussels), 1936, pp. 151-56.

HUART, CLÉMENT IMBAULT. *Littérature arabe.* Paris, 1923. Cf. pp, 345-49.

ḤUSAIN, ṬÂHÂ. *Etüde analytique et critique de la philosophie sociale d'Ibn Khaldoun.* Paris, 1917. For Arabic translation, *see* ENAN (1).

ḤUṢARÎ, SÂṬÎ AL-. *Dirâsah 'an Muqaddimat Ibn Khaldûn.* Beirut, 1943-1944. *2* vols.

———. "La Sociologie d'Ibn Khaldûn" in *Actes du XVe Congrès International de Sociologie.* Istanbul, 1952.

IBN AL-FURÂT, NÂSIR AD-DÎN MUḤAMMAD. *at-Ta'rîkh.* Beirut, 1936-1938. Cf. vol. IX.

IBN AL-'IMÂD. *Shadharât ad-dhahab fî akhbâr man dhahab.* Cairo, 1350-1351 [1931-1933]. Cf. vol, VII, pp. 76-77.

IBN AL-KHAṬÎB, LISÂN-AD-DÎN. *al-Iḥâṭah fî akhbâr Gharnâṭah.* Cairo, 1319 [1901]. 2 vols. *See* MAQQARÎ (1).

IBN 'ARABSHÂH, AḤMAD B. MUḤAMMAD. *'Ajâ'ib al-maqdûrfî akhbâr Tîmûr: Ahmedis Arabsiadae, vitae et rerum gestarum Timur, qui vulgo Tamerlanes dicitur; historia.* Ed. S. H. Manger. Leovardiae [Leeuwarden], 1767-1772. 2 vols. Cf. II, 62-70, 786-96, Other editions: Calcutta, 1841; Cairo, 1868. For English translation, *see* SANDERS.

———. *Kitâb Fâkihat al-khulafâ' wa-muâfkahât aẓ-ẓurafâ': Fructus Imperatorum.* Ed. G. Freytag, Bonn, 1832-1852. 2 pts. in 1 vol.Cf. I, 151; II, 94.

IBN FARḤÛN. *See* AḤMAD BÂBÂ.

IBN IYÂS, MUḤAMMAD B. AḤMAD. *Badâ'i' az-zuhûr fî waqa'i' ad-duhûr.* Bulaq, 1311-1312 [1893-1895]. 3 vols. Cf. vol. I.

IBN JULJUL, AL-ANDALUSÎ ABÛ DÂWÛD SULAYMAN B. HASSÂN. *Les Générations des médecins et des sages.* Ed. Fu'âd Sayyid. Cairo, 1955.

IBN KHALDÛN, WALÎ AD-DÎN 'ABD-AR-RAḤMÂN. [History.] *Kitâb al-'Ibar wa-dîwân al-mubtada' wa-l-khabar.* Bulaq, 1284 [1867/68], 7 vols. For partial Turkish translation, *see* ṢUBḤÎ PÂSHÂ.

———. ———. *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale.* Texte arabe publ. par M. de Slane. Algiers, 1847-1851. 2 vols. Corresponds to vols. VI and VII of the preceding. For French translation, *see* SLANE (4), (5).

———. ———. *Ta'rîkh Ibn Khaldûn al-musammâ bi-Kitâb al-'Ibar.* Ed. Emîr Shakîb Arslân. Cairo, 1936. 3 vols. Corresponds to vol. II and part of vol. III of the Bulaq edition, plus a separate vol. of Appendices.

IBN KHALDÛN, WALÎ AD-DÎN 'ABD-AR-RAḤMÂN. [Muqaddimah.] *Prolégomènes d'Ebn-Khaldoun.* Texte Arabe par E. Quatremère. *Notices et Extraits des*

manuscrits de la Bibliothèque Impériale (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres), vols. XVI-XVIII . Paris, 1858. For Urdu translation, *see* ALLÂHÂ-BÂD. Turkish, *see* PIRI ZÂDEH. French, *see* SLANE (6), (7). English, *see* ROSENTHAL, F. (4).

———. [Autobiography.] *at-Ta'rîf bi-Ibn Khaldûn wa-riḥlathu gharban wa-sharqan.* Ed. Muḥammad b. Tâwît aṭ-Ṭanjî. Cairo, 1370 [1 951]. Complete Arabic text. For French translation, *see* SLANE (l), (2). English, *see* FISCHEL (4).

———. ———. *Kitâb al-'Ibar.* Bulaq, 1860. 7 vols. Cf. VII, 379-462, for fragmentary Arabic text of the Autobiography.

———. ———. *Muqaddimah.* Cairo, 1904. Fragmentary Arabic text of the Autobiography on the margins.

———. [Treatise on Logic.] *Lubâb at-Muḥaṣṣal fî uṣûl ad-dîn (de Ibn Jaldûn).* Ed. and tr., Fr. Luciano Rubio. Tetuán, 1952. Arabic text only has appeared.

IBN AṢ-ṢIDDÎQ, A. *Ibrâz al-wahm al-maknûn min kalâm Ibn Khaldûn.* Damascus, 1347 [1929].

IBN TAGHRÎ BIRDî, ABU L-MAḤÂSIN YÛSUF. *an-Nujûm az-zâhirah fî mulûk Miṣr wa-l-Qâhirah.* Ed. W. Popper. University of California Publications in Semitic Philology (Berkeley), vol. VI (1915-1918). Cf. pp. 2, 122, 276.

IBHAHIM-HILMY, PRINCE. *The Literature of Egypt and the Soudan from the Earliest Times to the Year 1885.* A Bibliography. London, 1886-1887. 2 vols. Cf. l, 316-17.

IORGA, NICOLÁE. *Geschichte des Osmanischen Reiches,* Gotha, 1908-1913. 5 vols. Cf. l, 317-38.

IQBAL, SIR MOHAMMAD. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam.* Oxford, 1934.

ISKANDARÎ, AḤMAD AL-. "Ibn Khaldûn," *Revue de l'Académie Arabe* (Damascus), IX (1929), 421-32, 461-71.

ISSAWI, CHARLES, tr. *An Arab Philosophy ofHistory: Selections from the Prolegomena of Ibn Khaldûn of Tunis (1332-1406).* The Wisdom of the East Series. London, 1950.

———. "Arab Geography and the Circumnavigation of Africa," *Osiris* (Bruges), X (1952), 117-28.

JABRÎ, SHAFÎQ. "Muṣṭalahât Ibn Khaldûn," *Revue de l'Académie Arabe* (Damascus), XXVI (1951), 370-76.

JOMIER, JACQUES. *Le Commentaire coranique du Manâr.* Paris, 1954.

JULIEN, CHARLES ANDRÉ. *Histoire de l'Afrigue du Nord.* 2d ed. Paris, 1952. Cf. pp. 134-35.

KAY, HENRY CASSELS, ed. and tr. *Yaman: Its Early Medieval History by Najm ad-din 'Omârah al-Ḥakami, also the Abridged History of its Dynasties by Ibn Khaldûn.* . . . London, 1892, Cf. pp. 138-90.

KHADDURI, MAJID. *War and Peace in tke Law of Islam.* Baltimore; 1955.

———. and LIEBESNY, HERBERT J., eds. *Law in the Middle East.* Washington,

1955. 1 vol. only has appeared: *Origin and Development of Islamic Law.* Cf. esp., ch, 10, "Judicial Organization" by E. TYAN *(q.v.).*

KHEMIRI, TAHIR. "Der 'Asabîja-Begriff in der Muqaddima des Ibn Ḫaldûn," *Der Islam* (Berlin), XXIII (1936), 163-88.

KHUḌR AT-TUNÎSÎ, MUḤAMMAD. *Ḥayâtu Ibn Khaldûn.* Cairo, 1925.

KHÛRI, RA'ÎF, "Ibn Khaldûn wa-Hegel," *aṭ-Ṭarîq* (Beirut), III (1944), fasc. 3, p. 5.

KÖBERT, RAIMUND. "Gedanken zum semitischen Wort- und Satzbau, No. 9: 'Ibar = I'tibâr," *Orientalia* (Rome), N.S. XV (1946), 151-54.

KHAMERS, JOHANNES HENDRIK. *Analecta orientalia: Posthumous Writings and Selected Minor Works.* Leiden, 1954-1956. 2 vols. Cf. "L'Islam et la démocratie," II, 168-83; "La Sociologie de l'Islam," II, 184-93; "L'Etat musulman," II, 194-201.

KREMER, ALFRED, FREIHERR VON. "Ibn Chaldun und seine Kulturgeschichte der islamischen Reiche," *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse* (Vienna), XCIII (1879), 581-634. For English translation, *see* BUKHSH (2).

KURD, 'ALÎ MUḤAMMAD. "Ibn Khaldûn," *Revue de l'Académie Arabe* (Damascus), XXI-XXII (1946-1947), 396-404.

———. "Ibn Khaldûn wa-Tîmûrlank" [According to Ibn az Zamlakânî], *ibid.,* XXII (1948), 159.

LANCI, MICHELE ANGELO. *Dissertazione storico-critica su gli Omireni e loro forme di scrivere trovate ne' codici Vaticano. Appress è un Articolo di Eben Caliduno intorno all'arabesca Paleografia.* Rome, 1820.

LAOUST, HENRI. *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taḳî-d- Dîn b. Taimîya.* Cairo, 1939.

LE BON, GUSTAVE. *La Civilization des Arabes.* Paris, 1884.

LEVI DELLA VIDA, GIORGIO. "The 'Bronze Era' in Moslem Spain," *Journal of tke American Oriental Society* (Baltimore), LXIII (1943), no. 3, 183-91.

———. "La traduzione araba delle Storie di Orosio" in *Miscellanea Giovanni Galbiati.* Fontes ambrosiani, 25-27. Milan,1951. 3 vols. Cf. III, 185-203.

———. ———, *al-Andalus* (Madrid and Granada), XIX (1954), 257-93. Reprint of the preceding, corrected and augmented.

———. "Ibn Khaldûn" in *Collier's Encyclopedia.* New York, 1952. 20 vols. Cf. X, 326.

LÉVI-PROVENÇAL, EVARISTE. "Note sur l'exemplaire du *Kitâb al-'Ibar* offert par Ibn Ḫaldûn à la Bibliothèque d'al-Karawîyîn à Fes," *Journal asiatique* (Paris), CCIII (1923), 161-68.

———. Communication to the Académie des Inscriptions et Belles-Lettres in *Comptes rendus: Séances de l'Année 1923.* Paris, 1923. Cf. pp. 202-3.

———. *L'Espagne musulmane au Xième siècle,* Paris, 1932.

———. *Extraits des historiens arabes du Maroc.* 3d ed. Paris, 1948.

———. *Histoire de l'Espagne musulmane.* Paris and Leiden, 1950-1953. 3 vols.

LEVIN, I. "Ibn-Chaldun, arabski sociolog XIV vieka," *Novyi Vostok* (Moscow), XII (1926), 241-63.

LEVY, REUBEN. *An Introduction to the Sociology of Islam.* London, 1931-1933. 2 vols.

———. 2d ed. *The Social Structure of Islam.* Cambridge University Press, 1957.

LEWIS, BERNARD. *The Arabs in History.* London, 1950.

LICHTENSTÄDTER, ILSE. "Arabic and Islamic Historiography," *The Moslem World* (Hartford), XXXV (1945), 126-32.

LIEBESNY, HERBERT J. *See* KHADDURI (2).

LUCIANI, J. D. "La Théorie du droit musulman (Ouçoul el-fiqh) d'après Ibn Khaldoun," *Revue africaine* (Algiers), LXIX (1928), 49-64.

MACDONALD, DUNCAN BLACK. *Ibn Khaldûn: A Selection from the Prolegomena of Ibn Khaldûn. With Notes and an English-German Glossary.* Semitic Study Series, IV. Leiden, 1905; reprinted 1948.

———. *Aspects of islam.* New York, 1911. Cf. pp. 309-19.

———. *The Religious Attitude and Life in Islam.* 2d ed. Chicago, 1912. Cf. pp. 41-79, 95-124, 130-33, 165-74.

——— "Kalâm" and "al-Mahdî" in *Encyclopaedia of Islam (q.v.).* Cf. II, 673 ff.; III, 113-15.

MACHADO, JOSÉ PEDRO, "A Língua Arábica do Andaluz segundo os 'Prolegómenos' de Iben Caldune," *Boletim de Filologia* (Lisbon), VII (1944), 401-18.

MACHADO, OSVALDO A. "La historia de los Godos según Ibn Jaldûn," *Cuadernos de Historia de España* (Buenos Aires), I-II (1944), 139-53.

———. "Historia de los Arabes de España por Ibn Jaldûn," *ibid.* (1946-1948): IV, 136-47; VI, 146-53; VII, 138-45; VIII, 148-58.

MACHUEL, LOUIS. *Les Auteurs arabes.* Pages choisies des grands écrivains. Paris, 1912. Cf. pp. 342-48.

MAGALI-BOISNARD, MME. "La Vie singulière d'Ibn Khaldoun, historien des Arabes et des Berbères," *Bulletin de la Société de Géographie d'Alger et de l'Afrique du Nord (*Algiers), 1929, no. 120, pp. 497-514.

———. *Le Roman de Khaldoun.* Paris, 1930.

MAGHRIBÎ, 'ABD AL-QÂDIR AL-, "Ibn Khaldûn bi-l-madrasah al-'Âdilîyah bi-Dimashq" in *Muḥammad wa-l-Mar'ah.* Damascus, 1347 [1929]. Cf. pp. 38-82.

MAHDI, MUḤSIN. *Ibn Khaldûn's Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture.* London, 1957.

MAḤMASSÂNÎ, ṢOBḤÎ. *Les Idées économiques d'Ibn Khaldoun: Essai historique, analytique et critique.* Lyon, 1932.

MAITROT DE LA MOTTE-CAPRON, A. "Essai sur le nomadisme," *Revue Internationale de Sociologie* (Paris), XLVII (1939), 321-26.

Majallat al-Ḥadîth (Aleppo), Sept., 1932. Special issue on the occasion of Ibn Khaldûn's sexcentenary.

MAQQARÎ AḤMAD B. MUḤAMMAD AL-. *Nafḥ aṭ-ṭîb min ghuṣn al-Andalus ar-*

raṭîb. Bulaq, 1279 [1862/63]. 4 vols. Cf. IV, 414-26.

———. *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain. . . .* Tr. Pascual de Gayangos. London, 1840-1843. 2 vols. Cf. I (Appendix B), XXVII-XLII; II (Appendix D), XLIX-LXXX.

———. *Analectes sur l'histoire et la litterature des Arabes d'Espagne.* Eds. R. Dozy *et alii.* 2 vols. Vol. I, Leiden, 1855-1860; vol. II, 1858-1861.

MAQRÎZÎ, TAQÎ AD-DÎN AḤMAD AL-. *al-Khiṭaṭ: al-Mawâ'iẓ wa-l-i'tibâr bi-dhikr al-khiṭaṭ wa-l-âthâr.* Bulaq, 1270 [1853]. 2 vols. Cf. II, 76, 190.

MARÇAIS, GEORGES. *La Guerre vue par Ibn Kkaldoun.* Bulletin d'Information du Gouvernement Général de l'Algérie. Algiers,1939. Cf. pp. 293-95.

———. *Les Idées d'Ibn Khaldoun sur l'évolution des sociétés.* Bulletin d'Information du Gouvernement Général de l'Algérie. Algiers, 1940. Cf. pp. 465-68.

——— "Les Idées d'Ibn Khaldoun sur l'histoire," *Bulletin des études arabes* (Algiers), no. 1 (1941), pp. 3-5.

———. *La Berbérie musulmane et l'Orient au Moyen Age.* Paris, 1946.

———. "Ibn Khaldoun et le livre des Prolégomènes," *Revue de la Méditerranée* (Paris and Algiers), IV (1950), no. 38, pp. 406-420; no. 39, pp. 524-34.

MARÇAIS, WILLIAM. Review of GAUTIER (2), *Revue critique d'histoire de littérature* (Paris), N.S. XCVI (1929), 255-270.

MARGOLIOUTH, DAVID SAMUEL. *Lectures on Arabic Historians.* Calcutta, 1930. Cf. pp, 156-58.

——— "Ibn Khaldûn" in *Encyclopaedia ofthe Social Sciences.* New York, 1942. 15 vols. Cf. VII, 564-65.

MARÍAS AGUILAR, JULIÁN. *La filosofia en los textos.* Barcelona, 1950. 2 vols. Cf. I, 450-63.

MAUNIER, RENÉ. "Les Idées économiques d'un philosophe arabe, Ibn Khaldoun," *Revue d'Histoire économique et sociale* (Paris), VI (1912), 409-19.

———. "Les Idées sociologiques d'un philosophe arabe au XIV siècle," *Revue internationale de Sociologie* (Paris), XXIII (1915), 142-54; reprinted in *L'Egypte contemporaine* (Cairo), VIII (1917), 31-43.

MAUNIER, RENÉ. *Mélanges de sociologie nord-africaine.* Paris, 1930. Contains the two preeeding titles; cf. pp. 1-35.

MENASCE, PIERRE JEAN DE. *Arabische Philosophie.* Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie. Bern, 1948. Cf. p. 24.

MERAD, ALI. "L'Autobiographie d'Ibn Khaldûn," *IBLA* (Tunis), XIX (1956), 53-64.

MERCIER, ERNEST. *Histoire de l'etablissement des Arabes dans l'Afrique septentrionale selon les documents fournis par les auteurs arabes et notamment par l'histoire des Berbères d'Ibn Khaldoun.* Constantine, 1875.

———. *Histoire de l'Afrique septentrionale.* Paris, 1888-1891. 3 vols.

MEYER, EDUARD. *Geschichte des Altertums.* 3d ed. Berlin and Stuttgart, 1902-1939. 5 vols. in 7. Cf. I, 83-84.

MEYERHOF, MAX. "An Early Mention of Sleeping Sickness in Arabic Chronicles," *Journal of the Egyptian Medical Association* (Cairo), XXIV (1941), 284-86.

MONTAGHE, ROBERT. *La Civilisation du désert.* Paris, 1947.

MUḤÂSIB, JAMÂL AL-. "at-Tarbiyah 'ind Ibn Khaldûn" [Ibn Khaldûn's Theory of Education], *al-Machriq* (Beirut), XLIII (1949), 365-98.

MUHTADÎ, SHUKRÎ. " 'Abd-ar-Raḥmân Ibn Khaldûn," *al-Muqtaṭaf* (Cairo), II (1927), 167-73, 270-77.

MÜLLER, AUGUST. *Der Islam im Morgen- und Abendland.* Berlin, 1885-1887. 2 vols. Cf. II, 666-70.

NAFÎSÎ, SA'ÎD. "Ibn Khaldûn" in *Farhang-nâmah-î Pârsî* [Persian Encyclopedia], ed. *idem.* Teheran, 1950. Cf. I, 528-532.

———. Persian translation of FISCHEL (4). Teheran, 1957.

NASHAAT, MOḤAMMAD 'ALÎ. "Ibn Khaldoun, Pioneer Economist," *L'Egypte contemporaine* (Cairo), XXXV (1945), no. 220, pp. 375-490.

———. *The Economic Ideas in the Prolegomena of Ibn Khaldûn.* Cairo, 1944.

NÂṢIRÎ, AḤMAD B. KHÂLID AN-. *Kitâb al-Istiqṣa li-akhbâr duwal al-maghrib al-aqṣâ.* Casablanca, 1954-1955. 4 vols.

NÂṢIRÎ, AḤMAD B. KHÂLID AN-. French translation of vol. IV of the preceding *(Les Mérinides),* by Ismaël Hamet, in *Archives marocaines,* XXXIII (1934). Cf. Index, p. 588, *s.v.* "Ibn Khaldoun."

NICHOLSON, REYNOLD ALLEYNE. *Translations of Eastern Poetry and Prose.* Cambridge, 1922. Cf. pp. 176-85.

———. *A Literary History of the Arabs.* London, 1923. Cf, pp. 437-40.

NOËL DES VERGERS, MARIE JOSEPH ADOLPHE, ed. and tr. *Histoire de l'Afrique sous la dynastie des Aghlabites et de la Sicile sous la domination musulmane.* Texte arabe d'Ebn Khaldoun, accompagné d'une traduction française et de notes. Paris, 1841.

NYKL, ALOIS RICHARD. *Hispano-Arabic Poetry and Its Relations with the Old Provençal Troubadours.* Baltimore, 1946.

OPPENHEIMER, FRANZ. *System der Soziologie.* Jena, 1922-1935. 4 vols. Cf. II, 173 ff.; IV, 251 ff.

ORTEGA Y GASSET, JOSÉ. "Abenjaldun nos revela el secreto. (Pensamientos sobre África Menor)" in *El Espectador.* Madrid, 1916-1934. 8 vols. Cf. VIII, 9-53.

PELLAT, CHARLES, *Langue et littérature arabes.* Paris, 1952. Cf. pp. 177-80.

PÉRÈS, HENRI. *La Poésie andalouse en Arabe classique au XIe siècle.* Paris, 1937; 2d ed., 1953.

———. *Ibn Khaldoun (1332-1406): Extraits choisis de la "Muqaddima" et du "Kitâb al-'Ibar."* Algiers, 1947.

——— "Essai de bibliographie d'Ibn Ḫaldûn" in *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida.* Rome, 1956. 2 vols. Cf. II, 304-29.

——— and BRUNSCHVIG, ROBERT. "Ibn Khaldoun: sa vie et son oeuvre (Bibli-

ographie)," *Bulletin des études arabes* (Algiers), 1943, pp. 55-60, 145-46.

PIQUET, VICTOR. *Leş Civilisations de l'Afrique du Nord.* Paris, 1909.

PÎRÎ ZÂDEH, MEḤMED ṢÂḤIB, AND AḤMED JEVDET. *'Unwân as-siyar: Tarjumen muqaddamat Ibn Khaldûni.* Constantinople, 1863. 3 vols. For original, *see* IBN KHALDÛN [Muqaddimah].

PIZZI, ITALO. *Letteratura Araba.* Milan, 1903. Cf. pp. 333-37.

PLESSNER, MARTIN. "Beiträge zur islamischen Literaturgeschichte," *Islamica* (Leipzig), IV (1931), 538-42.

PONCET, J. "L'Evolution des 'genres de vie' en Tunisie: autour d'une phrase d'Ibn Khaldoun," *Cahiers de Tunisie,* II (1954), 315-23.

PONS BOIGUES, FRANCISCO. *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos Arábigo-Españoles.* Madrid, 1898. Cf. pp. 350-62.

PRAKASH, BUDDHA. "Ibn Khaldûn's Philosophy of History," *Islamic Culture* (Hyderabad), XXVIII (1954), 492-508; XXIX (1955), 104-19, 184-90, 225-36.

QÂDIR, 'ABD AL-. "The Social and Political Ideas of Ibn Khaldûn," *The Indian Journal of Political Science* (Allahabad), III (1941), 117-26.

———. "The Economic Ideas of Ibn Khaldûn," *ibid.,* XXII (1942), 898-907.

QALQASHANDÎ, AḤMAD AL-. *Ṣubḥ al-A'shâ,* Cairo, 1913-1919. 14 vols. Cf. vols. IV-VII; XIII.

QAMÎR, YUḤANNÂ. *Muqaddimat Ibn Khaldûn: dirâsah, mukhtârât.* Beirut, 1947. Cf. pp. 1-47.

QUATREMÈRE, ETIENNE MARC. *See* IBN KHALDÛN [Muqaddimah].

RAPPOPORT, CHARLES. *Zur Characteristik der Methode und Hauptrichtungen der Philosophie der Geschichte.* Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte, III. Bern, 1896. Cf. pp. 75-79.

———. *La Philosophie de l'histoire comme science de l'évolution.* Paris, 1903; 2d ed., 1925. Cf. pp. 78-88.

REINAUD, JOSEPH TOUSSAINT. "Ibn-Khaldoun" in *Nouvelle Biographie Générale,* ed. Didot. Paris, 1877. 46 vols. Cf. XXV, 740-47.

RENAUD, HENRI PAUL JOSEPH. "Divination et histoire nord-africaine aux temps d'Ibn Khaldoun," *Hespéris* (Paris), XXX (1943), 213-21.

———. "Sur un passage d'Ibn Khaldoun relatif à l'histoire de Mathématique," *ibid.,* XXXI (1944), 35-47.

RIBERA Y TARRAGÓ, JULIÁN. *La ensenañza entre los Musulmanes españoles.* Saragossa, 1893.

RICHTER, GUSTAV. *Das Geschichtsbild der arabischen Historiker des Mittelalters.* Tübingen, 1933. Cf. pp. 24-25.

RITTER, HELLMUT. "Irrational Solidarity Groups: A Socio-Psychological Study in Connection with Ibn Khaldûn," *Oriens* (Leiden), I (1948), 1-44.

———. "Autographs in Turkish Libraries," *ibid.,* VI (1953), 83.

RIẒÂ, ḤAMÎD. "Ibn Khaldûn, the Philosopher of History," *Islamic Review* (Woking), XXVI (1938), 267-71.

ROSENTHAL, ERWIN ISAK JAKOB. *Ibn Khalduns Gedanken über den Staat: Ein Beitrag zur Geschichte der mittelalterlichen Staats-lehre.* Munich and Berlin, 1932.

———. "Ibn Khaldûn: A North African Müslim Thinker of the I4th Century," *Bulletin of the John Rylands Library* (Manchester), XXIV (l940), 307-20.

———. "Some Aspects of Islamic Political Thought," *Islamic* , XXII (1948), 1-17.

———. "Ibn Jaldûn's Attitude to the Falâsifa," *al-Andalus* (Madrid and Granada), XX (1955), 75-85.

———, ed. and tr. *Averroes' Commentary on Plato's Republic.* Oriental Publications, No. 1. Cambridge, 1956.

ROSEHTHAL, FRANZ, "Die arabische Autobiographie" in *Studia Arabica 1.* Analecta Orientalia, 14. Rome, 1937. Cf. pp. 33 ff.

———. *The Technique and Approach of Muslim Scholarship.* Analecta Orientalia, 24. Rome, 1947.

———. *A History of Muslim Historiography,* Leiden, 1952.

———, tr. *Ibn Khaldûn: The Muqaddimah; An Introduction to History.* New York (Bollingen Series XLIII), London, 1958. 3 vols.

ROSSI, GIOVANNI BERNARDO DE. *Dizionario storico degli autori arabi.* Parma, 1807. Cf. p. 56.

RUBIO, FR. LUCIANO. "En torno à los 'Prolegomenos' de Abenjaldun: Muqaddima o Muqaddama?" *La Ciudad de Dios* (Madrid), CLXII (1950), 171-78.

———, ed. *See* IBN KHALDÛN [Treatise on Logic].

SAKHÂWÎ, MUḤAMMAD B. 'ABD AR-RAḤMAN AS-. *al-I'lân bi-t-tawbîkh liman dhamma ahl at-ta'rîkh.* Damascus, 1349 [l930].

———. *aḍ-Ḍau' al-lâmi' li-ahl al-qarn at-tâsi'.* Cairo, 1353-1355 [1934-1936]. 12 vols. In 6. Cf. IV, 145-49.

ṢALÎBA, JAMÎL AND 'AYÂD, KAMIL M. *Ibn Khaldoun: morceaux choisis (Muntakhabât),* Damascus, 1933.

SÂMÎ AL-KAYÂLÎ. "Ibn Khaldûn wa'l-'Arab" in *al-Fikr al-Arabîyah.* Cairo, 1943. Cf. pp. 13-26.

SÁNCHEZ-ALBORNOZ Y MEDUIÑA, CLAUDIO. "Ben Jaldûn ante Pedro El Cruel" in *idem* (ed.), *La España musulmana según los autores islamitas y cristianos medievales.* Buenos Aires, 1946. 2 vols. Cf. II, 422-23.

SANDERS, JOHN HERNE. *Tamerlane or Timur the Great Amir. From the Arabic Life by Ahmed Ibn Arabshah.* London, 1936. For original. *see* IBN 'ARABSHÂH (l).

SANTILLANA, DAVID. *Istituzioni di Diritto musulmano malichita, con riguardo anche al sistema sciafiita.* Rome, [1926]-1938. 2 vols.

SARKIS, JOSEPH ELIAN. *Dictionnaire encyclopédique de bibliographie arabe.* Cairo, 1928-1931. in II pts. Cf. cols. 95-97.

SARTON, GEORGE ALFRED LÉON. *Introduction to the History of Science.* Carnegie Institution of Washington. Baltimore, 1927-1948. 3 vols. in 5. Cf. III (pt.

2), 1767-79.

———. "Arabic Scientific Literature" in *Ignace Goldziher Memorial Volume.* Budapest, 1948; Jerusalem, 1956. 1 vol. in 2. Cf. I, 55-72.

SAUVAGET, JEAN. *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman.* Paris, 1943. Cf. pp. 182-83.

———. *Historiens arabes: pages choisies et traduites.* Initiation à l'Islam, V. Paris, 1946. Cf. pp. 137-46.

SCHIMMEL, ANNEMARIE, tr. *Ibn Chaldun: Ausgewählte Abschnitte aus der muqaddima. Aus dem arabischen.* Tübingen, 1951.

SCHMID, JOHAN VON. "Ibn Khaldoun, philosophe et sociologue arabe (1332-1406)," *Revue de l'Institut de Sociologie* (Brussels), 1951, pp. 237-53.

SCHMIDT, NATHANIEL. "The Manuscripts of Ibn Khaldûn," *Journal of the American Oriental Society* (Baltimore), XLVI (1926), 171-76.

———. "Ibn Khaldûn" in *The New International Encydopaedia.* 2d ed. New York, 1925. 25 vols. Cf. XI, 716-17.

———. *Ibn Khaldun; Historian, Sociologist and Philosopher;* New York, 1930.

———. "Ibn Khaldun and His Prolegomena," *The Moslem World* (Hartford), XXII (1932), 61-63.

SCHREINER, MARTIN. "Zur Geschichte der Aussprache des Hebräischen," *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* (Giessen), VI (1886). Cf. pp. 251-55.

SCHULZ, F. E. "Sur le grand ouvrage historique et critique d'Ibn Khaldoun . . . ," *Journal asiatique* (Paris), 1 sér., VII (1825), 213-26, 279-300.

———. "Extrait du grand ouvrage historique d'Ibn-Khaldoun," *ibid.,* 2 sér., II (1828), 117-42.

ŞEREFEDDIN, M. "Ibni Haldun Vesilesiyle Islâm ve Türkler," *Iş Mecmuası* (Istanbul), nos. 15-16 (1938), pp. 67-71.

SHAFAQ, RÎẒA ZÂDEH. ["Ibn Khaldûn and the History of Philosophy"], *Revue de la Faculté des Lettres de Tabriz* (Tabriz), ed. Adib Ṭûsî, m (1950), no. 7, pp. 360-69. Article in Persian.

SHERWANI, HAROON KHAN. "Political Theories of Certain Early Islamic Writers," *The Indian Journal of Political Science* (Allahabad), III (1942), 225-36,

———. *Studies in Muslim Political Thought and Administration.* Lahore, 1945. Cf. pp. 181-93.

——— "The Genesis and Progress of Muslim Socio-Political Thought," *Islamic Culture* (Hyderabad), XXVII (1953). Cf. pp. 144-48.

SILVESTRE DE SACY, ANTOINE ISAAC, BARON DE, ed. and tr. "Extraits des Prolégomènes d'Ebn-Khaldoun" in *idem, Relation de l'Egypte, par Abd-Allatif, médecin arabe de Bagdad. . . .* Paris, 1810. Cf. pp. 509-24 (translation); 558-64 (Arabic text).

———. *Chrestomathie Arabe, ou Extraits de divers écrivains Arabes. . . .* 2d ed. Paris, 1826-1827. 3 vols. Cf. I, 370-411; II, 168-69, 257-59, 279-336; III, 342-46.

———. *Anthologiegrammaticale arabe.* Paris, 1829. Cf. pp. 167-86, 408-47, 472-76.

———. "Les Haleines de la familiarité . . . par Abd-Alrahman Djami," *Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque du Roi* (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres), XII (1831). Cf. pp. 293-305.

———. "Ibn-Khaldoun" in *Biographie Universelle ancienne et moderne . . .*, ed. Michaud. 2d ed. Paris, 1843[-1865]. 45 vols. Cf. XX, 268-71.

SILVESTRE DE SACY, ANTOINE ISAAC, BARON DE. "Le Soufisme d'après les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun," *Libres études* (Paris), ed. E. Bailly, 1909-1910. Cf. pp. 6-9.

SIMON, MARCEL. "Le Judaisme berbère dans l'Afrique ancienne," *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* (Strasbourg), XXVI (1946), 1-31, 105-45.

SLANE, WILLIAM MACGUCKIN, BARON DE, tr. "Autobiographie d'Ibn Khaldoun," *Journal asiatique* (Paris), 4 sér., III (1844), 5-60, 187-210, 291-308, 325-53.

———, in his Introduction to *idem* (tr.), *Prolégomènes historiques d'Ibn Khaldoun, q.v. (infra).* Cf. XIX (1862), pp. VI-LXXXIII. Corrected version of the preceding.

———, ed. *See* IBN KHALDÛN [History].

———, tr. *Ibn Kkaldoun: Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale.* Traduite de l'Arabe. Algiers, 1852-1856. 4 vols.

———.———. Nauvelle édition publiée sous la direction de Paul Casanova. Paris, 1925-1934. 3 vols.

———, tr. *Prolégomènes historiques d'Ibn Khaldoun.* Traduits en Français et commentés *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Impériale* (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres), vols. XIX-XXI. Paris, 1862-1868.

———. *Les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun.* Paris, 1934-1938. 3 vols. Photomechanical reproduction of the preceding.

SOROKIN, PITIRIM ALEKSANDROVICH. *Social Philosophies of an Age of Crisis.* Boston, 1951.

———, ZIMMERMAN, CARLE C., and GALPIN, CHARLES J., eds. *A Systematic Source Book in Rural Sociology.* Minneapolis, 1930-1932. 3 vols, Cf. I, 54-68.

SPULER, BERTOLD. REVIEW OF SCHIMMEL *(q.v.), Vierteljahrschrift für Social- und Wirtschaftsgeschichte* (Wiesbaden), XL (1953), 63-67.

———. and FORRER, LUDWIG. *Ger vordere Orient in islamischer Zeit.* Wissenschaftliche Forschungsberichte. Bern, 1954.

ṢUBḤÎ PÂSHÂ, 'ABD-AL-LAṬÎF. *Miftâḥ al-'Ibar.* Istanbul, 1276 [1859/60]. 4 vols. *See* IBN KHALDÛN [History].

SURDON, G. and BERCHER, LÉON, trs. *Recueil de textes de sociologie et de droit public musulman contenus dans les " Prolégomènes" d'Ibn Khaldoun,* Bibliothèque de l'Institut d'Etudes Supérieures d'Alger, 6. Algiers, 1951.

SUYÛṬÎ, 'ABD AR-RAḤMÂN JALÂL AD-DÎN AS-. *Kitâb Ḥusn al-muḥâḍarah fî akhbâr Miṣr wa-l-Qâhirah.* Cairo, 1321 [1903]. 2 vols. in I. Cf. II, 123-24.

SYRIER, MIYA. "Ibn Khaldûn and Islamic Mysticism," *Islamic Culture* (Hyderabad), XXI (1947), 264-302.

ṬANJÎ, MUḤAMMAD B. TÂWÎT AṬ-, ed. *See* IBN KHALDÛN [Autobiog- raphy].

TERRASSE, HENRI. *Histoire du Maroc.* Paris, 1949-1950. 2 vols. Cf.vol. II.

TIESENHAUSEN, VLADIMIR GUSTAVOVICH, BARON. "Die Geschichte der 'Oqailiden-Dynastie," *Mémoires présentés à l'Académie Impériale des Sciences de St. Petersbourg,* VIII (1859), 129-72.

———. "Recueil de matériaux relatifs à l'histoire de la Horde d'Or," *ibid.,* I (1884), 365-94. Text and translation.

TOGAN, ZEKI VELIDI. "Ibn Khaldûn et l'avenir de l'état musulman" in *Bilgi Mecmuası,* Istanbul, 1941. Cf. pp. 733-43.

———. *Tarihde Usul.* Tarih araştırmaları, 1. Istanbul, 1950. Cf. pp. 170-87.

———. "Kritische Geschichtsauffassung in der islamischen Welt des Mittelalters" in *Proceedings of the Twenty Second [International] Congress of Orientalists,* ed. *idem.* Istanbul, 1953. Only vol, I has appeared. Cf. I, 76-85.

TORNBERG, CARL JOHAN. "Ibn Khalduni narratio de expeditionibus Francorum in terras islamismo subjectas ex codicibus Bodleianis," *Nova Acta regiae societatis scientiarum Upsaliensis* (Upsala), XII (1844), 1-154.

———. "Notitiae de populo Berberorum ex Ibn Khalduno in Primordia dominationis Murabitorum," *ibid.,* XII (1844), 315-36, 398-400.

——— "Geschichte der Franken . . ." in Reinhold Röhricht (ed.), *Quellenbeiträge zur Geschichte der Kreuzzüge.* Berlin, 1875. Cf. pp. 5-31.

TOYNBEE, ARNOLD JOSEPH. "The Relativity of Ibn Khaldûn's Historical Thought" in *A Study of History.* London, 1934-1954. 10 vols. Cf. III, 321-28, 473-76. (See also x, 84-87 and Index.)

TYAN, EMILE. *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam.* Lyon, 1938-1943. 2 vols.

———. *Institutions du droit public musulman: Le Califat.* Paris, 1954.

———. *See* KHADDURI (2).

ÜLKEN, HILMI ZİYA. *La Pensée de l'Islam,* Istanbul, 1953. Cf. pp. 557-76.

———. and FINDIKOĞLU, ZIYAEDDIN FAHRI. *Ibni Haldun.* Turk-Islâm Feylesofları, VI. Istanbul, 1940.

VAN DYCK, EDWARD A. *iktifa' al-qanû' bi-mâ huwa maṭbu'.* Cairo, 1896. Cf. pp. 76-77.

VERA, FRANCISCO. *La cultura española medieval.* Madrid, 1933-1934. 2 vols. Cf. I, 102-8.

VILLENOISY, COSSERON DE. "Un Homme d'état: historien et philosophe du XIVe siècle ,(Ibn Khaldoun)," *La Nouvelle Revue* (Paris), XL (1886), 545-78.

WAJDÎ, MUḤAMMAD FARÎD. "Ibn Khaldûn fi l-Mîzân," *al-Hilâl* (Cairo), XL (1932), 1234-42.

WEIL, GUSTAV. *Geschichte des Abbasidenchalifats in Egypten.* Stuttgart, 1862. 5 vols. Cf. II, 63-83, 89.

WELCH, GALBRAITH. *North African Prelude: The First 7000 Years.* New York, 1949. Cf. pp. 173-74, 390-92.

WESENDONK, OTTO GÜNTHER VON. "Ibn Chaldun, ein arabischer Kulturhistoriker des 14. Jahrhunderts," *Deutsche Rundschau* (Berlin), Jahrgang XLIX (1923), 45-53. For Arabic translation, *see* ENAN (1).

WIET, GASTON. "Les Biographies du Manhal Safi," *Mémoires présentés à l'Institut d'Egypte* (Cairo), XIX (1932). Cf. p. 199.

———. "L'Egypte Arabe de la conquête Arabe à la conquête ottomane (642-1517)" in *Histoire de la nation égyptienne,* ed. Gabriel Hanotaux. Paris, 1931-1940. 7 vols. Cf. IV, 530.

WRIGHT, WILLIAM, ed. *The Paleographical Society: Facsimiles of Manuscripts and Inscriptions.* Oriental Series. London, 1875-1883. Cf. pl. LXXXIV.

WÜSTENFELD, HEINRICH FERDINAND. "Die Geschichtschreiber der Araber und ihre Werke," *Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften* (Göttingen), XXIX (1882), pp. 56-31.

ZAHIDA, H. PASHA, "Ibn Khaldoun, Sociologist" in *Actes du XVe Congrès International de Sociologie.* Istanbul, 1952.

ZAYDÂN, JIRJÎ. *Ta'rîkh adab al-lughah al-'arabîyah.* Cairo, 1912-1924. 4 vols. Cf. III, 210-14.

ZMERLI, S. "La Vie et les oeuvres d'Ibn Khaldoun," *Revue Tunisienne* (Tunis), XVIII (1911), 532-36.

ADDENDA (1966)

ABBÂS AḤMAD. "Vie et oeuvre d'Ibn Ḫaldûn" in *Falâsifat al-Islâm fî-l-ġarb al-'arabî*. Association Nibrâs al-fikr. Tetuan, 1961.

ABBOTT, NABIA. *Studies in Arabic Literary Papyri. I. Historical Texts,* Oriental Institute Publications, LXXV. Chicago, 1957. Cf. pp, 5-31. ("Early Islamic Historiography.")

AFSHAR, IRAJ. See *Fehrest maqâlât-e Farsî.*

'ALÂM, MANZÛR. "Ibn Khaldûn's Concept of the Origin, Growth and Decay of Cities," *Islamic Culture* (Hyderabad), XXXIV (1960), 90-106.

A 'mâl Mahrajân Ibn Khaldûn (Proceedings of the Symposium on Ibn Khaldûn, held in Cairo). Cairo, 1962.

ANAWATI, GEORGE C. "Abd el-Raḥmān ibn Khaldoun, un Montesquieu arabe," *La Revue du Caire* (Cairo), XXII (1959), 175-91, 303-19.

'ÂSHÛR, MUḤAMMAD AL-FÂḌIL B. "Ibn Khaldûn," *al-Fikr* (Tunis), III (1958), no. 8, 702-7.

AYALON, DAVID. *Ibn Khaldûn's View of the Mamelukes* in L. A. Mayer's Memorial Volume, Jerusalem, 1964. (in Hebrew.) Cf, pp. 142-44, English summary, p. 175.

———. "The System of Payment in Mamlûk Military Society," *Journal of Economic and Social History of the Orient* (Leiden), I (1957), 37-65, 257-96.

———. "Studies on the Transfer of the Abbâsid Caliphate from Baghdâd to Cairo," *Arabica* (Leiden), VII (1960), 41-59.

BADA WÎ, RABD AR-RAḤMÂN. *Mu'allafât Ibn Khaldûn.* Cairo, 1962.

BATSIEVA, S. M. "Sotsial' nuie osnovui istoriko-philosophskogo ucheniia Ibn Khalduna" (The social bases of Ibn Khaldûn's historical-philosophical doctrine) in *Pamiati akademika Ignatiia I Ulianovich Krachkovskogo,* Leningrad, 1958. Cf. pp. 192-201

———. "Istoriko-Philosophskoe uchenie Ibn Khaldûna" (The historical-philosophical doctrine of Ibn Khaldûn), *Akademiia nauk SSSR, Sovetskoe vostokovedenie* (Moscow), I (1958), 75-86. English summary, p. 86.

———. *Istoriko-Philosophskiy traktat Ibn Khaldûna "O prirodeobchshestvennoy zhizni lyudey"* (Historical-philosophical treatise of Ibn Khaldûn on the origin of

the social life of the people). (Dissertation resumé, Leningrad University.) Leningrad, 1958.

———. *Istoriko-Sotsiologicheskiy traktat Ibn Khalduna "Mukaddima."* Moscow, 1965.

BIELAWSKI, JÓSEF. "Ibn Ḫaldūn, Historyk, Filozof i Socjolog Arabski z XIV Wieku" (Ibn Khaldûn, Arab historian, philosopher and sociologist of the 14th century), *Przeglad Orientalistyczny* (Warsaw), (1957) no. 2, 127-46.

———. "Twórca socjologii w świecie Islamu . . . ," *Kultura i Spoteczenstwo* (Warsaw), III (1959), no. 2, 4-34.

BOUSQUET, GEORGES-HENRI, tr. and ed. *Les Textes économiques de la Mouqaddima* (1375-1379). Paris [1961].

———. "Les Caqâliba chez Ibn Khaldûn," *Rivista degli Studi Orientali* (Rome), XL (1965), pp. 139-141.

BRUNSCHVIG, ROBERT AND GRUNEBAUM, GUSTAVE EDMUND VON, eds. *Classicism et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam.* Paris, 1957.

CAIRNS, GRACE E. *Philosophies of History:* Meeting of East and West in Cycle —Pattern Theories of History. New York, 1962. London, 1962. Cf. pp. 322-36 (New York edn.).

CARO BAROJA, JULIO. "Aben Jaldún – Antropólogo Social" in *Estudios Mogrebíes.* Instituto de Estudios Africanos. Madrid. 1957. Cf. pp. 11-58.

———. "Las Instituciones Fundamentales de los Nómadas según Aben Jaldún," *op. cit.* Cf. pp. 27-41.

CHAMBLISS, ROLIN, *Social Thought, from Hammurabi to Comte.* New York, 1954. Cf. pp. 283-312.

COHEN, GERSON D. "Ibn Khaldûn – Rediscovered Arab Philosopher," *Midstream* (New York), V (1959), 77-90.

CORCOS, DAVID. "The Jews of Morocco under the Marinides," *Jewish Quarterly Review* (Philadelphia), LIV (1964), 271-87; LV (1964), 53-81, 137-50.

DÂGHIR, YÛSUF AS'AD. *See* IBN KHALDUN (1).

DEMEERSEMAN, A. "Ce qu'Ibn Khaldoun pense d'al-Ghazzâlî," IBLA [Institut des belles lettres arabes] (Tunis), XXI (1958),161-93.

EZZAT, ABDULAZÎZ. *See* 'IZZAT, 'ABD AL-AZÎZ.

FARÛKI, KEMAL A. *Islamic Jurisprudence,* Karachi, 1962.

FÂSÎ, MUḤAMMAD AL-. "Ibn Khaldun" in *Falâsifat al-Islâm fî-l-ġarb al-arabî.* Association Nibrâs al-fikr. Tetuan, 1961.

Fehrest maqâlât-e Farsî (Index Iranicus). Répertoire méthodique des articles persans concernant les études iranologiques, publiés dans les périodiques et publications collectives. Vol. I, 1910-1958. Ed. Iraj Afshar. Teheran, 1961.

Fikr, al-. Special Ibn Khaldun issue on the occasion of the 555th anniversary of his death. (Tunis), VI (1961), no. 6.

FINDIKOĞLU, ZİYAEDDİN FAHRİ. "L'Ecole ibn-Khaldounienne en Turquie" in *Proceedings of the Twenty-second International Congress of Orientalists, Istan-*

bul, 1951. Leiden, 1957. 2 vols. Cf. II, 269-73.

FISCHEL, WALTER JOSEPH. "Selected Bibliography of Ibn Khaldûn" in *Ibn Khaldûn: The Muqaddimah, an Introduction to History,* Tr. Franz Rosenthal. New York, 1958. 3 vols. Cf. III, 485- 512.

———. "Ascensus Barcoch: A Latin Biography of the Mamlûk Sultan Barqûq of Egypt (d. 1399) by B. de Mignanelli in 1416," translated and annotated, *Arabica* (Leiden), VI (1959), 57-74, 152-72.

———. "Ibn Khaldûn on Pre-Islamic Iran" in *Proceedings of the 26th International Congress of Orientalists,* New Delhi (to appear in 1967).

———. "Našâṭ Ibn Khaldun fi Misr al-Mamlûkîya (1382-1406)," (in Arabic) in *Dirâsât Islâmîya, Anthology of writings by Americans on islam.* Ed. N. Ziyâda. Beirut, 1960. Cf. pp. 177-212.

———. "Ibn Khaldûn's Use of Historical Sources," -*Studia Islamica* (Paris), XIV (1961), 109-119.

———. Preliminary report of the above, in *Proceedings of the Twenty-Fifth International Congress of Orientalists, Moscow, 1960.* Moscow, 1962-3. 5 vols. Cf. II, 71.

———. "Ibn Khaldûn and al-Mas'ûdî," in *al-Mas'ûdî Millenary Commemoration Volume.* Indian Society for the History of Science. Aligarh, 196.1. Cf. pp. 51-9.

———. *Ibn Khaldûn and Tamerlane: Their Historic Meeting in Damascus,* A. D. *1401* (803 A. H.). *See* orig. bibl. Fischel (4). For Arabic translation, *see* JAWÂD.

———. Urdu translation of the above. Sind Academy. Lahore (to appear in 1967).

———. *Ibn Khaldûn in Egypt (1382-1406). His public functions and his historical research: An essay in Islamic historiography.* Berkeley, 1967.

GIBB, HAMILTON ALEXANDER ROSSKEEN. Reprint of "The Islamic Background of Ibn Khaldûn's Political Theory" in *Studies on the Civilization of Islam.* Eds. Stanford Jay Shaw and William R. Polk. Boston, London, 1962. Cf. pp. 166-75. Cf. also orig. bibl., Gibb (2).

GONÂBÂDI, MUḤAMMAD PARVIN. *See* PARVIN-E GONÂBÂD.

GRUNEBAUM, GUSTAVE EDMUND VON. *See* BRUNSCHVIG.

GUERNIER, EUGÈNE LÉONARD. *La Berbérie, l'Islam et la France; le destin de l'Afrique du Nord.* Paris, 1950. 2 vols. Cf. I, 226-31; 396-402.

HADDAD, J. ALMANSUR. *See* KHOURY, J. and A. BIERRENBACH.

ḤARAKÂT, IBRÂHÎM. "Ibn Khaldûn's 'Kitâb al-'Ibar' as a Historical Source," *Afâq* (Rabat), I (1963), 123-32.

HODGSON, MARSHALL G. S., ed. *See* NICHOLSON.

HOOKHAM, HILDA. *Tamburlaine the Conqueror.* London, 1962.

HOURANI, ALBERT HABIB. *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798- 1939.* New York, London, Toronto, 1962.

HUṢARÎ, ABÛ KHALDÛN SÂṬI' AL-. *Dirâsât 'an Muqaddimat Ibn Khaldûn* [édition augmentée]. Cairo, Baghdad, 1961.

IBN KHALDÛN, WALÎ AD-DÎN 'ABD AR-RAHMÂN. *Ta'rîkh al-'Allâma Ibn Khaldûn.* Ed. Yûsuf As'ad Dâghir. Beirut, 1956-1960. 7 vols.

———. *Muqaddimat Ibn Khaldûn.* With notes and introduction by'Alî 'Abd al-Wâḥid Wâfî. Cairo, 1957-1962. 4 vols.

———. *Muqaddimah.* For Hindi translation, *see* Rizvi. Persian, *see* PARVIN-E GONÂBÂD. Portuguese, *see* KHOURY. Turkish, see UGAN. For other translations, see orig. bibl. IBN KHALDÛN (4).

———. For French translation of the economic texts, *see* BOUSQUET.

———. *Šifâ'-us-sâ'il litahzîb-il-masâ'il. (Apaisement à qui cherche comment clarifier les problèmes.)* Edition, introduction et voca-bulaire technique par le.père Ignace Abdo Khalifé, S. J. Institut de Lettres orientales de Beyrouth, XI. Beirut, 1959.

———. *Şifâ'u's-sâ'il litehzîbi'l-mesâ'il.* Ed. Muhammed b. Tâwît aṭ-Ṭanjî. Istanbul, 1958. Ankara Üniversitesi İlâhîyat Fakültesi Yayınları, XXII.

IBRÂSHÎ, MUḤAMMAD 'ÂṬÎYAH AL- and TAWÂNISÎ, ABÛ AL-FUTÛḤ MUḤAMMAD AL-. *Silsilat Tarâjim.* Cairo, 1957. Cf, II, 80-142.

Index Iranicus. See *Fehrest maqâlât-e Farsî.*

Index Islamicus, 1906-1955. A catalogue of articles on Islamic subjects in periodicals and other collective publications. Ed. J. D. Pearson, with assistance of Julia F. Ashton. Cambridge, 1958. Cf. pp. 340-1.

———. *Supplement, 1956-1960.* Ed. J. D. Pearson. Cambridge, 1962. Cf. pp. 106-7.

IRVING, T. B. "The World of Ibn Khaldûn," *The Islamic Literature* (Lahore), IX (1957), 347-51, 473-77.

———. "Peter the Cruel and Ibn Khaldûn," *op, cit.,* XI (1959), 5-17.

———. "A Fourteenth Century View of Language" in *The World of islam,* Studies ip Honour of Philip K. Hitti. Eds. J. Kritzeck and R. Bayly Winder. London, New York, 1959. Cf. pp. 185-92.

'ISSA, 'ALÎ AḤMAD. *The Arabic Society: Experimental Sociological Studies,* Cairo, 1961. Cf. pp. 179-91.

IVANOV, N. A. " 'Kitâb al-'Ibar' Ibn Khalduna kak istochnik po istorii stran Severnoy Afriki ve XIV veke" (Ibn Khaldûn's "Kitâb al-'Ibar" as a Source for the History of the North African Lands in the 14th Century), *Arabskii Sbornik* (Moscow), XIX (1959), 3-45.

'IZZAT, 'ABD AL-'AZÎZ. *The Philosophy of History and Sociology.* Cairo, 1960. Cf. pp. 34-61.

JAFFAR, S. M. *History of History.* Peshawar City, 1961. Cf. I, 44-47.

JEAN-LÉON L'AFRICAIN. *Description de l'Afrique.* Tr. (from Italian) and ed. A. Epaulard and others. Publication de l'Institut des Hautes Études Marocaines, LXI. Paris, 1956. 2 vols.

KHALIFÉ, LE PÈRE IGNACE-ABDO, S. J. "Un nouveau traité mystique d'Ibn Ḫaldūn" in *Akten des vierundzwanzigsten internationalen Orientalisten-Kongresses, München, 1957.* Wiesbaden, 1959. Cf. pp. 330-33.

———. *See also* IBN KḤALDÛN (5).

KHOURY, J. and A. BIERRENBACH, trs. *b. Haldun, Os prolegomenos ou filosofia social.* Introduction by J. Almansur Haddad. São Paulo, 1958-1960. (Portugu-

ese translation of the *Muqaddimah.*)

KOPILEWITZ, IMMANUEL. *Aqdamot la-Historia* (Hebrew translation of the *Muqaddimah.)* Translated, with notes and introduction, Bialik Institute, Jerusalem, 1967.

KRITZECK, JAMES, ed. *Anthology of Islamic Literature, from the rise of Islam to modern times.* New York, 1964. Cf. pp, 274-84.

LACOSTE, YVES. "La grande oeuvre d'Ibn Khaldoun," *La Pensée* (Paris), LXIX (1956), 10-33.

LEVI DELLA VIDA, GIORGIO. Review of F. Rosenthal's translation of the *Muqaddimah, Oriente Moderno* (Romc), XXXVIII (1958),1005-7.

LEWIS, BERNARD. "The Muslim Discovery of Europe," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (London), XX (1957),409-16.

———, and HOLT, P. M., eds. *Historians of the Middle East.* School of Oriental and African Studies, Historical writing on the peoples of Asia, IV. London, 1962.

LIEBLING, A. J. "The Round of History" (review article), *The New Yorker* (New York), XXXV (1959), no. 38, 213-41.

MACDONALD, J. "An Arab's Appreciation of Ibn Khaldûn and Western Criticism of Islam," *The Islamic Literature* (Lahorc), XI (1959), 187-95.

MADELUNG, WILFRED VON. "Fatimiden und Baḥrainqarmaṭen," *Der Islām* (Berlin), XXXIV (1959), 34-88.

Mahrajān Ibn Khaldūn. Casablanca, 1962. Colloque organisé par la Faculté" des Lettres à Rabat (Université Mohammad V).

MAHDI, MUHSIN. "Ibn Khaldûn" in *Approaches to the Oriental Classics.* Ed. William Theodore de Bary. New York, 1959. Cf. pp. 68-83.

———. *Ibn Khaldûn's Philosophy of History.* New York: Phoenix edn., 1964.

———. "Die Kritik der islamischen politischen Philosophie bei Ibn Khaldûn," in *Wissenschaftliche Politik: eine Einführung in Grundfragen ihrer Tradition und Theorie,* Freiburg im B., 1962. Cf. 117-51.

MALLAḤ, MAḤMÛD AL-. *Daqâ'iq wa-ḥaqâ'iq fî Muqaddimat Ibn Khaldûn.* Baghdad, 1955.

———. *Naẓrah thâniyah fî Muqaddimat Ibn Khaldûn.* Baghdad, 1956.

MANZOOR, 'ALAM. *See* 'ÂLÂM, MANZÛR.

MIGNANELLI, B. DE. *Ste* FISCHEL *(2).*

MULLER, HERBERT JOSEPH. *The Loom of History.* New York, 1958; London, 1960. Cf. pp. 290 ff. (New York edn.).

MÛSÂ, MUNÎR M. *General Sociology.* Damascus, 1959. Cf. vol. I, 27-36.

NADVÎ, MEVLANA MUḤAMMAD HANÎF SAHAB. *Afkâr-i Ibn Khaldûn.* Lahore, 1954. Urdu translation of the *Muqaddimah.*

NASSAR, NASSIF. "Le Maître d'Ibn Khaldûn: al-Âbilī" in *Studia Islamica,* Paris, XX (1965), 103-114.

NICHOLSON, REYNOLDS ALLEYNE. Reprint of "Ibn Khaldûn: the dynamics of history" in *Introduction to Islamic Civilization.* Course syllabus and selected reading by Marshall G. S. Hodgson. Chicago, 1958. 3 vols. Cf. II, 490-501.

NÛR, MUḤAMMAD 'ABD AL-MUN'IM. *An Analytical Study of the Sociological Thought of Ibn Khaldûn.* Cairo, 1960.

PARVIN-E GONÂBÂD, MUḤAMMAD, tr. *Moqaddame-ye Ebn-e- Khaldûn, ta'lif-e 'Abdo'r-Raḥmân Ebn-e-Khaldûn.* Teheran, 1957-1959. Persian translation of the *Muqaddimah.*

PEARSON, J. D. See *Index Islamicus* and *Supplement.*

PÉRÈS, HENRI. *Le siècle d'Ibn Khaldoûn (VIIIe / XIVe).* (Bibliothèque de l'Institut d'études supérieures islamique d'Alger.) Algiers, 1960.

PERLMAN, MOSHE. "Ibn Khaldûn on Sufism," *Bibliotheca Orientalis* (Leiden), XVII (1960), 222-3.

PRAKASH, BUDDHA. *The Modern Approack to History.* Delhi, *1963* (University Publications).

QUIROS RODRIGUEZ, C. B. "Ibn Jaldûn, politico e historiador," *Archivos del Instituto de Estudios Africanos* (Madrid), VI (1952), no. 24, 7-9.

RALIBY, OSMAN. *On the Political and Social Ideas of Ibn Khaldūn.* Djakarta, 1962. (Indonesian texts.)

RICHTER, GUSTAV. "Medieval Arabic Historiography" (tr. and ed. M. Saber Khan), *Islamic Culture* (Hyderabad), XXXIII (1959), 148-51; XXXIV (1960), 139-151. Cf. orig. bibl., RICHTER.

RIḌWÂN, IBRÂHÎM. *Muqaddimah. Selections.* Ed. Aḥmad Zaqî. Cairo, 1960.

RIZVI, ATHAR AHBES. *Ibnî Khaladuna ka Mukadama.* Lucknow, 1961. Hindi translation of the *Muqaddimah.*

ROSENTHAL, ERWIN ISAK JAKOB. *Political Thought in Medieval Islam: an introductory outline.* Cambridge, 1962. Cf. pp. 84-109, 260-8.

ROSENTHAL, FRANZ, tr. *Ibn Khaldûn, An Introduction to History: The Muqaddimah* ed. and abridged by N. J. Dawood. London, 1967.

SALIBI, KAMAL S. "Listes chronologiques des grands Cadis de l'Egypte sous les Mamelouks," *Revue des Etudes Islamiques* (Paris), XXV (1957), 81-125.

ṢALIḤ, RUSHDÎ A. *Rajul fi-l-Qâhirah* (A Man in Cairo). A fictionalized biography of Ibn Khaldûn in Cairo, Kutub li'l-Jamî'a, CXV. Cairo, 1957.

SAMÎHÎ, 'ABD AL-KARÎM. "Ibn Khaldûn and His 'Ta'rîf,' " *Revue al-Anwâr* (Tetuan), (1951), no. 26, 12-13, 19-20.

SAUNDERS, J. J. "The Problem of Islamic Decadence," *Cahiers d'Histoire mondiale* (Paris), VII (1963), 701-20.

SHARIF, M. M., ed. *A History of Muslim Philosophy, with short accounts of other disciplines and the modern Renaissance in Muslim lands.* 2 vols. Vol. I, Wiesbaden, 1963. Vol. II (inprint). Cf. chs. XLVI, XLIX.

SHERWANI, HAROON KHAN. "Ibn Khaldûn – A Life Sketch," *Indian Journal of the History of Medicine* (Madras), IV (1959), 9-12.

SHIBER, SABA G. "Ibn Ḳhaldûn – an early town planner," *Middle East Forum* (Beirut), XXX (1962), 35-39.

SIKIRIC, ŠACIR. "Ibn Ḫaldûnova Prolegomena (Les 'Prolégomènes' d'Ibn Hal-

dun)," *Prilozi za Orientalnu filologiju i istoriju Jugoslovenskih naroda pod Turskom Vladavinom* (Revue de Philologie orientale et d'Histoire des Peuples yougoslaves sous la Domination turque) (Sarajevo), V (1954-1955), 233-50. French summary, p. 250.

SIMON, HEINRICH. *Ibn Khaldûns Wissenschaft von der menschlichen Kultur.* Beiträge zur Orientalistik, II. Leipzig, 1959.

SOMOGYI, JOSEPH DE. "The Development of Arabic Historiography," *Journal of Semitic Studies* (Manchester), III (1958), 373-87.

SPULER, BERTOLD. "Ibn Khaldoun, the Historian" in *A'mâl Mahrajân Ibn Khaldûn.* Cairo, 1962. Cf. pp. 349-56.

SUBBA REDDY, D. V. "Sociology of Medicine in the *Muqaddimah* of Ibn Khaldûn," *Indian Journal of the History of Medicine* (Madras), IV (1959), 13-23; V (1960), 10-21.

ṬANJÎ, MUḤAMMAD IBN TÂWÎT AṬ- "Prolégomènes d'Ibn Khaldoun" in *Proceedings of the Tıventy-second International Congress of Orientalists, Istanbul, 195J.* Leiden, 1957. 2 vols. Cf. II. 262-3.

———. *See also* IBN KHALDÛN (6).

TEKINDAĞ, M. C. ŞEHABEDDIN. *Berkuk devrinde Memlûk Sultanlığı.* İstanbul Üniversitesi Ebebiyat Fakültesi Yayınlarından Mo. DCCCLXXXVII. Istanbul, 1961.

UGAN, ZAKIR KÂDIRÎ, tr. *Ibni Haldun Mukaddime,* Istanbul, 1954-1957. 3 vols. Turkish translation of the *Muqaddimah.*

ÜLKEN, HILMI ZIYA. "Ibn Khaldoun, Initiateur de la sociologie" in *A'mâl Mahrajân Ibn Khaldûn.* Cairo, 1962. Cf. pp. 29-40.

WÂFÎ, 'ALÎ 'ABD AL-WÂḤİD. *'Abd ar-Raḥmân Ibn Khaldûn, ḥayâtuhu, âṯâruhu wa-maẓahir 'abqariyyatihi.* Cairo, 1962.

———. *See* IBN KHALDÛN (2).

WALZER, RICHARD. "Aspects of Islamic Political Thought: al-Fârâbî and Ibn Khaldûn," *Oriens* (Leiden), XVI (1963), 40-60.

WARDÎ, 'ALÎ AL-. *Manṭiq Ibn Khaldûn fî ḍaw' ḥaḍâratihi wa-šahsiyyatihi; muqaddima li-dirâsât al-manṭiq al-ijtima'î.* Cairo,1962.

WHITE, HAYDEN V. Review of F. Rosenthal's translation of the *Muqaddimah,* "Ibn Khaldûn in World Philosophy of History," *Comparative Studies in Society and History* (The Hague), II (1959-1960),110-25.

WIET, GASTON. *Grandeur de l'Islam: de Mahomet à François Ier.* Paris, 1961. Cf. pp. 298-306.

———. *Cairo, City of Art and Commerce.* Tr. Seymour Feiler. The Centers of Civilization Series, XVI. Norman (Okla.), 1964.

WOLFSON, HARRY A. "Ibn Khaldûn on Attributes and Predestination," *Speculum* (Cambridge, Mass.), XXXIV (1959), 585-97.

ZIADEH, FARHAT J., tr. *The Philosophy of Jurisprudence in Islam. Comparative study of the Islamic rites and modern legal systems,* by Ṣobḥî Rajab Maḥmassânî. Leiden, 1961.

ABBADÎ Abdurrahman: "Lev 'âşe Ibn Haldun fî hâze'l-asr", *el-Hilal* dergisi (1939).
ABDULFETTAH Abdulkadir: "Ibn Haldun", *el-Mecelle* dergisi, c. IV, sayı: 11 (Bağdat).
ADIVAR, Adnan: *Tarih boyunca ilim ve din* (1969).
AHMED Emin: *Zuhru'l-İslâm,* III, 225 (Mısır 1959).
AKRAVÎ, Mete: "Abdurrahman b. Haldun", *el-Hürriye* dergisi, c. I, sayı: 290, 399, 493.
ANNESÎ Ali Nurettin: *et-Tefkîru'l-iktisadî inde İbn Haldun.* Pensiero economico d' Ibn Khaldun (Roma 1932) adlı eserin Arapçası.
ARAÎ Nijad: "İbn Haldun", "İbn Haldun ve felsefe-i tarih", "İbn Haldun ve enva-ı temeddün", "Felsefe-i İbn Haldun", *Neberd-zindegî'* dergisinde dört makale, sayı: 3-6 (1334), Farsça.
ARSEL, İlhan: *Arap milliyetçiliği ve Türkler, s.* 53, 231 (1975).
ARSLAN, Ahmet: *İbn Haldun ve felsefe-din ilişkileri konusundaki görüşleri* (Basılmamış doçentlik tezi, DTCF felsefe tarihi kürsüsü, 1978).
———. "İbn Haldun ve mantık", Yazko *Felsefe yazıları,* III, 11-32 (1982).
———. "İbn Haldun ve doğa", Yazko *Felsefe yazıları,* IV, 77-100 (1982).
ATEŞ, Ahmet: "Asabiyet" maddesi, *İslâm ansiklopedisi.*
BAŞER, Fahri: Aristo - *İbn Haldun - Rasel'de coğrafî âmil* (İÜ mezuniyet tezi, 1947 - 1948).
BATSIEVA, S.M. "İbn Haldun'un tarihî - felsefî öğretisinin ictimaî temelleri", Turan Dursun Mukaddime tercümesinin önsözü (1977).
BiLGi, Alaattin: "İbn Haldun ve Mukaddime", *Bilim ve sanat,* sayı: 14 (Şubat, 1982).
BİŞR Fâris: "Mukaddimetu İbn Haldun", *er-Risâle* dergisi, sayı: 7 (1939).
———. "İbn Haldun ve felsefetu'l-ictimaiyye", *el-Muktatif* dergisi, sayı: 78. G. Bouthoul'un İbn Haldun'la ilgili eserinin tenkidi.
BUSTANÎ, Fuad İfrâm: *Muhtarât min revâi'i İbn Haldun* (Beyrut 1928).
———. "el-Felsefetu'l-ictimaiyye inde İbn Haldun", *el-Mekşûf* dergisi, sayı: 150.
CEBRAÎL Cebûr: "İbn Haldun ve mekânetuhu fi tarihi'l-fikr", *el- Edîb* dergisi, sayı: 8.
CEMAL Zeki: *İbn Haldun* (1317).

CEMİL Salih – KÂMiL Ayad: *Muntehabat min İbn Haldun* (Dimaşk 1943).
CORCİ Zeydan: "İbn Haldun", *Hilal* dergisi, c. VI, sayı: 3.
———. *Tarihu âdâbi'l-lugati'l-Arabîye* (Kahire 1912).
ÇOBAN, Durmuş: *İbn Haldun'un devlet anlayışı* (İÜ mezuniyet tezi, 1971).
DAYANIR, Yahya: *İbn Haldun'un devlet ve tarih felsefesi* (İÜ mezuniyet tezi, 1973).
DEMİRKOL, Yusuf: *İbn Haldun'un tarih felsefesi* (İÜ mezuniyet tezi, (1945-1946).
DERİNÎ Haşebe: "Dirâsât an Mukaddimeti İbn Haldun", Husarî'nin araştırmaları üzerine bir inceleme, *er-Risale* dergisi (1944).
DURSUN, Turan: *Mukaddime* (Mukaddime'nin III. bölüm 13. faslına kadar tercümesi, c, I, 1977).
EBU Rîyeh: "Mukaddimetu İbn Haldun ve tabaatuhe'l-muhtelife", *er-Risâle* dergisi, sayı: 11.
EMİN Hilal: "el-FİkretuT-İslâmiyye verâe nazariyyeti İbn Haldun es-siyasiyye", *el-Hadis* dergisi, sayı: 8 (Halep). G. Hamilton'un Şark ilimleri Enstitüsü dergisinde çıkan (VII/I, London 1933) İbn Haldun'la ilgili makalesinin tetkik ve tenkidi.
ENAN, Abdullah: "İbn Haldun ve Machiavelli", *er-Risâle* dergisi, sayı: 19, 20.
———. "İbn Haldun fî Mısr", *er-Risâle* dergisi, sayı: 5-10.
———. "İbn Haldun ve nakdu'l-hadis", *el-Muktatif* dergisi, sayı: 83.
ERGİN, Osman: *Muallim Cevdet,* (1937).
FALAY, Nihat: *İbn Haldun'un iktisadî görüşleri* (1978)
FERRUH Ömer: *Felsefetu İbn Haldun* (Beyrut 1942).
FINDIKOĞLU, Ziyaeddin Fahri: *İbn Haldun ve felsefesi* (1939).
———. "İbn Haldun", Z.V. Togan'a armağan (1955)
———. "İbn Haldun" maddesi, *Türk ansiklopedisi.*
———. İctimaiyat II. *Metodoloji nazariyeleri* (1961).
———. "İbn Haldun'un hayatı ve eserleri", *İş mecmuası* (1937. s. 14-17)
———. "İbn Haldun", Anadolu mecmuası (1924).
———. "XIV. asırda bir Arap sosyologu", *Mihrap* mecmuası (1926).
———. "İbn Haldun'un hukuka ait fikirleri, ortaçağ amme hukuk tarihinde İbn Haldun", *İÜHFM.*
GİBB: "Tarih-İslâm'da" tarih maddesi, *İslâm ansiklopedisi.*
GÜNALTAY, M. Şemseddin: *İslâmda tarih ve müverrihler*, s. 348 (1342).
HANÇERLtOĞLU, Orhan: *Felsefe sözlüğü,* II, 139, 274 (1973).
HASSAN, Ümit: *İbn Haldun'un metodu ve siyaset teorisi* (1977).
———. "Mukaddime metninin yaygınlık kazanması üzerine notlar", *Siyasal Bilgiler Fakültesi dergisi,* XXVIII/3-4 (1973).
"İbn Haldun üzerine bir tartışma" *Yön* dergisi, yıl; 4, sayı: 140, 142, 143; yıl: 5, sayı: 146. 147.
İNANÇALP, Muallim Cevdet: "Şimal müverrihi Zeki Velidi ve yarınki hars", *Tedrisat-ı ibtidaiye* mecmuası, sayı: 54-55. Bir tartışma metni.
İSKENDERÎ, Şeyh Ahmet: "İbn Haldun", *el-Mecmau'l-ilmi'l-Arabî* dergisi, IX (Dimaşk).

İZMİRLİ, İsmail Hakkı: "İbn Haldun", *Darülfünun ilahiyat Fakültesi mecmuası*, sayı: 24 (1932).
KADRİ Tûkan: *Hâlidûne'l-Arab*, İbn Haldun bölümü.
KÂMİL Ayad: "İbn Haldun müessisu ilmi'l-ictima'", *el-Hadis* dergisi, sayı: 7 (Halep).
KIVILCIMLI, Hikmet: *Tarih, devrim, sosyalizm* (1965).
KOSTANTİN Zerîk: "Dersun cedîd l'İbn Haldun", *el-Külliye* dergisi, sayı: 18. Schmidt'in İbn Haldun'la ilgili eserinin tetkik ve tenkidi.
KOZAK, İbrahim Erol: Çağdaş görüşler ve İslâm iktisadı açısından *İbn Haldun'da sosyal iktisat ve sosyal politika* (Basılmamış doçentlik tezi, Erzurum İktisadî ve İdarî Bilimler Fakültesi, 1982).
———. "İbn Haldun'da iktisadî faaliyetin yeri, önemi ve tesirleri", Erzurum *İşletme Fakültesi dergisi*, V/1-2 (1981).
KÖPRÜLÜ, Fuat: *İslâm medeniyeti tarihi*'nin 33 nolu izahı (1963).
KUMEYR, Yuhanna: İbn Haldun (Beyrut 1947).
Lugatnâme-i Dih-huda, I, "Şerh-i ahvâl-i İbn Haldun", Farsça.
MAĞRİBÎ, Şeyh Abdulkadir: *Muhadara an İbn Haldun* (Konferans, Beyrut 1928).
MAHMASANÎ, Subhi: *Ârâu İbn Haldun el-iktisadiyye*. Leş idées economiques d'İbn Haldun (Lyon 1932) adlı eserin Arapçası (Beyrut).
———. "en-Nazariyyâtu'l-iktisadiyye inde İbn Haldun", *el-Edîb* dergisi, sayı: 2.
MAKDİSÎ, Enis: "Şaretu'l-mukdimûn fî tarihi'l-fikri'l-Arabî: İbn Haldun feylesofu'l-müverrihîn ve râidu ilmi'l-ictima'", *el-Emali* dergisi, sayı: 6.
MERİÇ, Cemil: "Kendi sahasında tek yıldız: İbn Haldun", Fikir ve sanatta *Hareket* (Mayıs 1974), aynı yazı, *Umrandan uygarlığa* (1974).
———. "Batıda ve bizde İbn Haldun", *Hamle*, yıl: 3, sayı: 4 (31.1.1983).
———. "İbn Haldun ve Arap dünyası", *Hamle*, yıl: 3, sayı: 5 (7.2.1983).
MUHAMMED Ali: *Reyhanetu'l-edeb*, V, 329 (Tahran 1332), Farsça.
MUHAMMED Ali Neşet: *Râidu'l-iktisadî İbn Haldun* (Kahire 1944).
MUHAMMED Cuma: *Tarihu felsefeti'l-İslâm*, İbn Haldun bölümü.
MUHAMMED Salih: "et-Tefkîru'l-iktisadi'l-Arabî fi'l-karni'l-hâmis aşer", *el-Kanun ve'l-iktisad* dergisinde üç makale (1933).
MUHAMMED Vehbi: "İbn Haldun vemâ eddâhu ilâ diraseti't-tarih", *el-Edîb* dergisi, c. VII, sayı: 8 (1948).
———. "İbn Haldun ebu'l-ictima'", *el-Edîb* dergisi, sayı: 11.
MURTAZA Müderrisî: *Tarih-i felâsife-i İslâm* adlı eserde "İbn Haldun ve felsefe-i tarih", "Felsefe-i tarih ve ictima-ı İbn Haldun ve Vico" bölümleri, s. 135-138 (Tahran 1336), Farsça.
———. *Zindegânî ve felsefe-i ictimâî ve siyasî-i Seyyid Cemaleddin Efganî* adlı eserde "İbn Haldun ve Seyyid Cemaleddin" kısmı, s. 208 (Tahran 1334), Farsça.
MUSTAFA Abdullatif: "Şahsiyyetu İbn Haldun fî kitabı Muhammed Abdullah Enan", *er-Risâle* dergisi, sayı: 63.

NECATİ Sıdkî: "Abdurrahman b. Haldun ev feylesofu Arabî yuhâvilu tefsîre't-tarih maddiyyen", *et-Tâlia* dergisi, sayı: 3-6.
NEUMARK: *İktisadi Düşünce Tarihi,* İst. 1943, c. 1 s. 53.
ÖMER Fahurî: "Mukaddime li-diraseti İbn Haldun", *el-Hadis* dergisi, sayı: 6 (Halep). S, Colosio'nun Contribution a l'etude d'İbn Khaldun adlı eserinin tetkiki.
ÖNCÜ, Refik: *İbn Haldun felsefesinin benzerleriyle mukayesesi* (İÜ mezuniyet tezi, 1937).
ÖZTÜRK, Saadet: *İbn Haldun'un tarih felsefesi* (İÜ mezuniyet tezi, 1952).
SAFA, Dr.: *Ulûm-i aklî der temeddün-i İslâmî,* İbn Haldun kısmı (Tahran 1331), Farsça.
SÂTI Husrî: "el-Arab fî Mukaddimeti İbn Haldun", *el-Emali* dergisi, sayı: 51 (Beyrut).
SENA, Cemil: *Filozoflar ansiklopedisi,* III, 14 (1976).
SINAV, Tahsin: "Mukaddime'nin içeriği", *Yönelişler,* sayı: 4 (Temmuz 1981).
SUNAR, Cavit: *İslâmda felsefe ve Farabî,* s. 92 (1972).
ŞEFİK, Dr: "Zindegî ve akâid-i İbn Haldun", *Armağan* (1336, son sayı), Farsça.
TABATABAÎ, Seyyid Ziyauddin: "Şerh-i alıval-i İbn Haldun", Ruznâme-*i ra'd,* sayı: 44 (1332), Farsça.
TANCİ, Muhammed: *Şifâu's-sâil*'in Önsözü (Ankara 1958).
TOGAN, Zeki Velidi: "İbn Haldun nazarında İslâm hükümetlerinin istikbali", *Bilgi* mecmuası, sayı: 7 (1914).
———. "The Mukaddime", *İslâm Tedkikleri Enstitüsü dergisi,* III/3-4 (1959-1960).
———. *Hatırat,* s. 164 (1969).
TUZTAŞ, Talip: *İbn Haldun* (İÜ mezuniyet tezi, 1973).
ULUDAĞ, Süleyman: *Tasavvufun mahiyeti* (İbn Haldun'un Şifau's-sâil adlı eserinin tercümesi) nin "Giriş" yazısı (1977).
———. "İbn Haldun'da din felsefesi", *Nesil* dergisi, II/4-5 (1978).
UZEGAN, Ömer: "İbn Haldun", *Yön* dergisi, 12/3 (1965).
ÜLKEN, Hilmi Ziya: *İslâm felsefesi, kaynakları ve tesirleri* (1967).
———. *İctimaî doktrinler tarihi* (1941).
ÜLKER, Gürkan: "Hukuk sosyolojisi bakımından İbn Haldun", AÜ *Hukuk Fakültesi dergisi,* sayı: 1-4 (1968).
VÂFÎ, Ali Abdulvahid: *İbn Haldun münşiu ilmi'l-ictima'* (Kahire 1956).
———. *Abkariyyetu İbn Haldun* (Kahire 1973).
———. "Mukaddimetu İbn Haldun", Türasu'l-insaniye serisinin dördüncü cildinde (Mısır 1963).
———. "Felsefetu'l-ictimaiyye l'İbn Haldun ve Auguste Comte", İbn Haldun Sempozyumu'nda sunulan tebliğ (Mısır 1962).
———. "İbn Haldun ve ulûmu'l-hadis", *Minberu'l-İslâm* dergisi (1962).
———. "Tarâif fî likai İbn Haldun ve Timurleng", *Risâletu'l-İslâm* dergisi (1964).
———. "Türasu'l-Arabî ve eseruhu fî ilmi'l-ictima", *et-Türasu'l-Arabî dirasât* adıyla Kahire'de Edebiyatçılar Cemiyeti'nce neşredilen eserde makale.
———. "İttihamu İbn Haldun bi't-tahammul ale'l-Arab", *el-Asâle* dergisi (1973).

———. "Dikkatu İbn Haldun fî şuûni'l-ilm ve'l-kaza ve murûnetuhu fî şuûni's-siyase", *el-Asâle* dergisi (1974).

———. "Havle abkariyyeti İbn Haldun", *el-İlmu's-sakafî* dergisi (1975).

———. "Tasavvuru İbn Haldun li'ş-şi'ri'l-Arabî", *eş-Şi'r* dergisinde üç makale, sayı: 2-4 (1976).

YUMUK, Recep: "İbn Haldun'da devlet görüşü", Erzurum *İşletme Fakültesi dergisi,* III/1-2, 227-278 (Şubat 1978).

YURDAYDIN, Hüseyin Gazi: *İslâm tarihi dersleri,* s. 132 (1971).

KARMA FİHRİSTLER

1. Giriş'in fihristi

2. Mukaddime metninin fihristi

GİRİŞ

Abbadîler, 19
Abbasîler, 51, 100, 131
Abbasiye, 53
Abdal, 65
ABDU Halife, 62
ABDULAZİZ, b. Hasan, 35-37
ABDULCEBBAR b. Numan, 47
ABDULHAMİD (Emevî müellifi), 66
ABDULHAMİD II., 54, 151, 153
ABDULLAH b. Haccac, 19
ABDULLAH b. Muhammed, 18-20
ABDULLAH b. Yusuf b. Rıdvan Mâlekî, 22, 65
Abdulmüminoğulları, 20
Abdulvadîler, 25
ABDULVAHİD Vâfî, 62, 63, 120, 122, 129, 134, 137, 144, 147
Abdulvâhid Vâfî neşri, 137
ABDURRAHMAN Şeref Bey, 151
Acâibu'l-mahlukât/Kazvinî, 70
Acem, 134
Adalet, 29, 44, 59, 74, 84
ÂDEM Hz., 47, 58
Âdetullah, 110
ADIVAR, Adnan, 148
Afrika, 38, 98
Ahilik, 99
Ahkâmu's-sultaniye/Maverdî, 86
Ahlâk, 62, 68, 73, 84, 86, 103, 107, 115, 117, 120, 123, 143
Ahlâk/Aristo, 86
Ahlâk-ı alaî, 149
AHMED b. Kassar, 22, 65
AHMED b. Yusuf Meznî, 37
AHMED Emin, 97, 151
AHMED Hüseyin Allahabâd, 138
AHMED Zevavî, 22, 56, 59, 65
Aile, 84, 101, 103, 115, 120, 131, 132
Akâid, 60
Akdamot la historia/l. Kopılewitz, 138
Akdeniz, 38, 44, 120
Akıl, 67, 69, 84, 142
Akile, 56
Akl-ı mahz, 84
Aklî ilimler, 22, 27, 50, 53, 67, 87
Akvemu'l-mesalik fî marifeti ahvali'l-memâlik/Hayreddin Paşa, 128, 151
Âlem, 80
A'LEM, 22
Âlemin ahvali, 91
Alemu'l-kırede, 69, 145
Âlemu'l-kudret, 69, 145
Alevîlik, 99
ALİ Hz., 51, 108
Ali evladı, 52
ALİ b. Vâfî, 60, 62, 63
ALİ b. Yemlûl, 41
ALİ Yusuf, 96
Allah'ın gölgesi, 108
Allah'ın sünneti, 79
Allah'ın vekili, 108
Altı devre, 121

ALTUNBOĞA Cubanî (Emir), 43
Âmalu mehrecâni İbn Haldun, 54
Amel, 62
Amerika, 98, 120, 132
ÂMİDÎ, 24
Ancient society, 104, 105
Arap, 18, 19, 56, 65, 66, 74, 75, 95, 97, 100, 105, 108, 109, 117, 121, 122, 126, 130, 131, 133, 134
Arap edebiyatı, 63, 65, 66, 75
Arap gazileri, 17, 18
Arap milliyetçiliği, 97
Arapça, 61, 62, 72, 136, 139, 141, 143, 144, 147, 150
Arâu ehli'l-medineti'l-fâzıla, 70, 86
Arazi, 102, 103
Arifoğulları, 39
ARİSTO, 67, 69, 86, 114, 125
Arpalık, 20, 30, 33
Arraf, 144
ARSLAN, Ahmet, 152
Asabe, 94
Asabiyet, 43, 47, 76, 84, 94-103, 105-109, 111, 112, 114-117, 119, 126, 130, 133, 134, 153
Asalet, 18, 21, 84, 107
Astronomi, 21, 67, 68, 70, 78, 87
Aşiret, 98, 106
Ateş, 69, 120
Atlas Okyanusu, 16
Avârız, 86
Avcılık, 106
Avrupa, 15, 24, 49, 75, 80, 115, 120, 135, 148
AYNÎ, Bedreddin, 50, 52, 127
Azatlı, 100

B

Babu'n-nasr, 53
Bâdiye, 58, 69, 102, 103, 107
Bağdat, 72, 103, 135
BAHŞ, Salahaddin Huda, 95, 96
Bakşi, 144
BARTHOLD, W., 75, 81
Başkalaşma, 88, 89, 98
Bâtınîlik, 65
BATLAMYUS, 68
BATSEVA, S. M., 125, 146
BAYBARS, Melik Muzaffer Ruknuddin, 45
Baybars Tekkesi, 45, 53, 61
Bedayiu's-silk fî nizami'l-mülk, 127
Bedevî, 33, 34, 56, 66, 75, 76, 83, 84, 99, 101-107, 110, 114, 116, 117, 121, 122, 134
Bedevî umran, 83, 105, 114
Bedevîlerin lehçesi, 66
Bedevîlik, 47, 66, 79, 84, 90, 102, 103, 104, 106, 107, 114, 116, 130, 147
Bedru't-talî, 128
Bedv-bedavet, 84, 103,105, 106, 134
Bektaşîlik, 99
BELAZURÎ, 80, 81, 143
BELLEFİKÎ, 27, 59
Benu Abdulvad, 25, 26, 30, 34, 35
Benu Ahmer, 31
Benu Arif, 39
Benu Yağmur, 37
Benu Yedlettin, 39
Berberler, 19, 39, 40, 41, 80, 81, 130, 133
BERDAÎ, 22
BERKUK, 16, 43-46, 49, 50, 74, 135
Bermekîler, 100
Beş sanat, 67
Beş tavır, 121
Beşerî coğrafya, 68, 120
Beşerî-ictimaî hadarîlik, 66
Beşerî kültür, 120
Beşerî umran, 86, 113, 115
BEŞÎŞÎ, Cemal Abdullah, 50, 51, 127
Beydavî tefsiri, 72
Beyrut, 62, 128, 136-138, 144-146
Beyt, 84, 101
Beyt-i lahm, 46
Beytü'l-makdis, 46
Bicaye, 20, 25-27, 30, 33, 34, 36-38, 40
Bid'at, 64

el-Bidaye, 81, 135
BIERRENBACH, A.,138
Bilâd-ı Tucin, 39
Bilgi, 152
Bilgi, 68, 71, 78
Bilgi nazariyesi, 71
Binau'l-bedevî, 105
Bir bunalım çağının toplum felsefeleri, 127
Birleşik Amerika, 96, 99
Biskra, 26, 34-38, 41
Bitkiler âlemi, 69
Biyoloji, 69, 87
Biyolojik hadiseler, 91
Bone kasabası, 20
BOUTHOUL, G., 126
Boy, 39, 101
Buğyetu'r-ruvvâd fî ahbarı Beni Abdulvâd, 21
BUHARÎ, 57, 58
Bulak, 80, 136, 137, 144
Burhan, 67
BUSTANÎ, Abdullah, 136
Bustanî baskısı, 136, 137
BÜRRAL, Muhammed b. Said, 22, 23, 56, 57, 59, 65

C-Ç

CÂHIZ, 51, 66, 127
Cahiliye devri, 94, 95, 97
el-Cami beyne'l-ümmehat, 23
Camiu'l-Karaviyyin Kütüphânesi, 49
Cariye, 100
Castille, 19, 32
Cebel-i Tarık, 25, 31, 37
Cebriye, 115
Cedel, 56, 59, 60, 67
CEMAL Zeki, 151, 152
CEMALEDDİN Abdurrahman b. Süleyman b. Hayr, 43
CEMALEDDİN Efganî, 128, 152, 153
CEMALÜDDİN Akfehsî, 48
CEMALÜDDİN Bisatî, 48
Cemheretu ensabi'l-Arab, 17
Cem'-i kebir, 23, 56
Cemiyet, 84, 92, 96-100, 111, 112, 116, 117, 119, 120, 123-126, 130, 132, 133, 152
Cemiyet ilmi, 113
Cengiz yasası, 153
Cerh, 58, 125
CEVDET PAŞA, 95, 136, 138-147, 151
Cezayir, 15, 16, 25, 35, 39, 54
CHARLES, İssawi, 139
Coğrafî icabîlik, 68
Coğrafî muhit, 68, 97, 120
Coğrafya, 68, 102, 117, 120
Colosio, S., 115
Cumhuriyet, 86
Cours de philosophie positie, 123
Çöl, 102, 103, 105, 108

D

Daru'l-kütüb baskısı, 137, 138
DARWIN, 69
DAVUD, Hz., 109
ed-Dav'ul-lâmi', 52, 60, 127
Dayanışma, 94-96, 99, 105, 124
DE BOER, T. J., 77
De Contrate social, 121
DE SLANE, 24, 95, 96, 113, 134, 138-140, 150
DE TARD, 121
Değer, 84, 86, 90, 101-103, 117, 125
Değişme, 75, 77, 79, 80, 84, 88, 89-91, 97, 103, 112
Determinizm, 68, 79, 85, 90, 91, 115, 121, 126, 150
Devlet, 17, 39, 54, 82-84, 91, 92, 95-98, 102-112, 114, 118-120, 125, 130-132, 149, 151-153
Devşirme, 100
DIODOROS, 75
Dil, 64-66, 115
Din, 54, 65, 82, 84, 99, 109-112, 115, 126, 130, 142
Din-devlet ilişkileri, 54, 84

Dinamik ictimaiyat, 123, 124
Dinî asabiyet, 95, 99, 130
Dinî ilimler, 55-65, 84, 89, 153, 154
Dinî siyaset, 110
Dirayet tarihi, 77
Discours sur l'historie üniversal, 138
Divan, 66
DOZY, 80
DURKHEIM, 115, 124, 125
DURSUN, Turan, 95, 116, 139, 145-147
Dursun Turan tercümesi, 146
Düreru'l-ukûdi'l-ferîde, 53, 127
Düsturu'l-amel, 149

E

EBU ABBAS, 40, 41, 56, 74, 135
EBU ABBAS Ahmed, 31, 33-35, 37
EBU ABBAS Ahmed Zevavî, 59
EBU ABDULLAH Muhammed Hafsî, 26-28, 33, 37
EBU ALA Maarrî, 93
EBU AMR Dânî, 23, 56
EBU BEKİR Muhammed b. Ahmed Şerişî, 63
EBU BEKİR Muhammed b. Haldun, 20
EBU DAVUD, 57, 58
EBU FÂRİS Abdülaziz b. Hasan, 49, 135, 136
EBU HAFS Amr b. Yahya, 20
EBU HAMMU, 30, 34-39, 41
EBU HASAN, 24-26
EBU İNAN, 25-28, 30-33, 57
EBU İSHAK, 35
EBU İSHAK b. Ebu Yahya, 26
EBU MEDYEN, 36, 61
EBU MUHAMMED Abdulmüheymin b. Abdülmüheymin Hadramî, 22
EBU MUHAMMED b. Harun Taî, 57
EBU MÜSLİM Ömer (Amr) b. Ahmed b. Haldun, 21
EBU SALİM b. Ebu Hasan, 28, 29, 31
EBU SÜFYAN, 17
EBU ŞUREYH, 56
EBU TEMMAM, 22, 66
EBU YAHYA b. Lihyanî, 20
EBU YAHYA Hafsî, 26
EBU ZEKERİYA, 20
EBU ZEYYAN, 28, 35
EBU'L-ABBAS Ahmed, 37
EBU'L-FEREC Isfahanî, 22, 24
Edebiyat, 21, 50, 53, 55, 65, 66, 74, 84, 127-129, 152, 153
EFLATUN, 86
Eğanî, 22-24, 66
Eğitim-öğretim, 71, 73
Ehl-i hadsan, 47
Ehl-i hadsan ve melahim, 62
Ehl-i ıstınâ', 100
Emek, 116, 125, 153
Emevîler, 19, 95, 97, 100, 108
EMİR EBU Abdullah, 19, 34, 41
Emniyet müdürlüğü, 29
Emniyet teşkilâtı, 107, 109
Emr-i bi'l-maruf ve nehy-i ani'l-münker, 112
ENAN Abdullah, 62, 118, 133
Endülüs, 15-21, 24-33, 35-38, 42, 57, 63, 74, 80, 98, 113
Endülüs Emevîleri, 19
Ensab, 18
ESED b. Furat, 59
Esediye, 59
Estetik, 84, 115
Esprit des lois, 119, 123
Etvar-ı hamse, 149
Evliya, 47
Evtad, 62
Eyyubîler, 74
Ezher, 23, 42, 128

F

FADL b. Sultan Ebu Yahya, 26
el-Fahri fi'l-âdâbi's-sultaniye ve'd-düveli'l-İslâmiye, 86
FAHRUDDİN Razî, 53, 60, 61
Fakih, 20, 27, 44-47, 60, 64, 86, 89, 111

FALAY, Nihat, 152
FARABÎ, 67, 70, 86, 114, 144
FARİS Abdulaziz, 35, 37, 49, 135
Fas, 15, 16, 25-27, 29-32, 37, 38, 49, 61, 68, 70, 71
Fas kütüphaneleri, 27
Fatalizm, 79, 150
Fatımîler, 51, 52
Fecru'l-İslam, 97
Felsefe (metafizik), 21, 22, 60, 61, 67, 68, 71, 78, 113, 114, 122, 128, 131, 143, 153
Felsefe-i ûla, 67, 68
Felsefetü İbn Haldun el-ictimaiyye, 22
Felsefî ilimler, 21, 22, 55, 67, 78
Feraiz, 56, 59, 94, 141
Ferede, 39
FERREIRO, A., 93
Fetva, 38, 41, 44, 45, 50, 63, 64
Fezleke, 149
Fıkıh, 22, 23, 55, 56, 59, 60, 64, 67, 72, 77, 86, 94, 124, 139, 141
Fıkıh usûlü, 22-24, 53, 56, 59, 60, 72, 77, 86, 124
FINDIKOĞLU, Ziyaeddin Fahri, 54, 91, 139, 140, 143, 148, 149, 152
el-Fisal, 86
Filistin, 46, 113
Fizik, 69, 78, 87
Fizikî hâdiseler, 91, 115
Fizikî ve biyolojik determinizm, 85
FLINTI, R., 81
FLUGEL, Güstav, 139
Fransız ihtilali, 96
Funûn-ı hikemiye, 67
Fütüvvet, 99

G
GABRIEL, F., 96, 121, 126, 132
Galebe, 84, 108
Gâlibiyet, 107
GANÎ Billah, 36
GARAUDY, R., 126
Gavs, 62, 65
Gayb âlemi, 64
Gaybı bilenler, 61, 62, 67, 69, 90, 145
GAZALÎ, 53, 60, 73, 86
Gelenek ve görenek, 107, 116
Gelişme, 39, 88, 120, 122
GELLNER, 95
Geometri, 70
GIBB, H., 75, 111
Gıda rejimi, 116, 117
Gırnata, 30-33, 36-38, 50
GONABADÎ, Muhammed Pervin, 138
Göçebe, 75, 98, 102-106, 108, 134, 147
Göçebelik, 75, 105, 147
GUMPLOWICZ, L., 115
GÜNALTAY, M. Şemseddin, 76

H
HABBAZÎ, 53
Haçc, 15, 45, 50
HACCAC, 58, 91
Hâcib-i kebire, 51
Hâciplik, 28, 30, 33, 41, 84, 109
Hadar-Hadaret-Hudûr-Hadret, 103
Hadarî, 106, 107, 114, 116, 117, 121, 134
Hadarî umran, 83, 105, 114
Hadarîlik, 66, 79, 84, 90, 102-107, 114, 116, 130
Hadasan, 89
Hadis, 17, 21-23, 43, 45, 51, 56-59, 64, 69, 77, 83, 94, 95, 112, 136, 140
Hadis ıstılahları, 57
Hadis usûlü, 22, 59, 77
Hadramut, 16, 17
HAFNEVÎ, 128
Hafsîler, 16, 20, 25, 26, 28, 33
Hakimiyet, 101, 105, 108, 111, 112, 131
Hal tercümesi, 22, 31, 43, 51, 70, 73, 74, 143, 146
Haldunoğulları, 17, 19-21, 32
Halep, 45, 46, 149
HALİD b. Osman, 16, 17
Halife, 100, 109, 110
Halifetullah, 108

HALPERN, 95
Hamiş, 72
HAMMER, J.V., 120
Hane, 101
Hanedanlık, 43, 80, 82, 92, 100, 130, 131
Harflerin esrarı, 65, 136
Haricîlik, 99
HASAN b. Muhammed b. Haldun, 20
HASAN b. Ömer, 28, 31, 35
HASSAN Ümit, 136, 152
Haşimîler, 97, 108
Haşiye, 60, 72, 140, 141
Haşşab baskısı, 137
Hatabe, 67
Hatırat, 47, 49, 73
Hatmiye, 115
Hava, 69
HAY b. Yakzan, 70
HAYRULLAH Efendi, 150
Hayvancılık, 103, 106
Hayvanlar âlemi, 69, 90
HEYTEMÎ, 51
Hilafet, 54, 61, 84, 97, 108-112, 119, 153
Hilafetin mahiyet-i şeriyyesi, 153
Hıntate, 20
Hıristiyanlık, 137
Hısımlık, 100
Hicret, 18
Hikâyecilik, 75, 77
Hikmet, 67, 78
Hil'at, 43
Hilf, 99-101
Himaye, 94, 96
Hirfet, 71, 106
His perdesi, 62
Hukuk, 59, 84, 85, 103, 110, 115, 153
HUNCÎ, 72
Huneyn Limanı, 36, 38
Hurafe, 58, 87, 88, 123, 153
Hurafecilik, 69
Hûrinî (Bulak) baskısı, 136, 144
Hurûc, 88, 112
HUSARÎ, 134
Hükümdar, 100, 106-110, 118, 119, 121, 131, 145
Hükümdarlık, 84, 101, 106, 107, 109, 110, 131
Hükümet, 76
Hümanizm, 120
HÜSEYİN Hz., 51

I-İ

IMMANUEL Kapılewitz, 138
Increase ol population, 88
Introduction to social psychology, 132
Irk, 19, 95, 105, 126, 131
Istılah, 66, 72, 83, 146, 148
Istına, 100, 101
İbadet, 62
el-İber, 15, 19, 24, 40, 41, 49, 53, 74-78, 80, 81, 83, 135, 137, 149, 150, 152
İBN ABBAD, 19
İBN ABDULBER, 17, 22, 57
İBN ABDUN, 24
İBN AHMER, 37, 38
İBN AMMAR, 53, 60
İBN ARABÎ, 73,90
İBN ARAFE Vergamî, 41, 50, 127
İBN BEŞİR, 59
İBN BÜRRAL, 22, 23, 56, 57, 59, 65
İBN EBU İmâre, 20
İBN EBU Useybia, 70
İBN EZRAK, 127
İBN GAZİ, 37
İBN HACER Askalanî, 18, 43, 44, 50-53, 73, 127, 128
İBN HÂCİB, 22-24, 72
İBN HALDUN, 15-154
İbn Haldun ve felsefe-din ilişkileri konusundaki görüşleri, 152
İbn Haldun sempozyumu, 122, 148
İbn Haldun ve felsefesi, 152
İbn Haldun'un eserleri, 55
İbn Haldun'un iktisadî görüşleri, 152
İbn Haldun'un metodu ve siyaset teorisi, 152
İBN HÂLİME Endülüsî, 24
İBN HATİB, 31-33, 35, 36, 50, 53, 59, 60,

63, 65, 68, 70, 74
İBN HAYYAN, 21, 70
İBN HAZM, 17, 18, 86
İBN HİŞAM, 80, 149
İBN İMAD, 128
İBN İSHAK, 22, 23, 80
İBN KESİR, 81, 135
İBN KUTEYBE, 86
İBN MACE, 57, 58
İBN MELEK, 22, 72
İBN MERZUK, 28, 29
İBN MİHRAZ, 59
İBN MİSKEVEYH, 70, 76, 86
İBN RÜŞD, 59, 60, 67, 68, 98, 107, 114
İBN SALAH, 22, 23
İBN SELÂME, 39
İbn Selâme Kalesi, 15, 38-42
İBN SİNA, 67, 114
İBN ŞUREYH, 23
İBN TABTABA Taktakî, 86
İBN TAFRAGİN, 26
İBN TAĞRİBERDÎ, 43, 44, 53, 127
İBN TEYMİYE, 61, 151
İBN TUFEYL, 70
İBN YUNUS, 59
İbni Khaldûna ka Mukadama, 138
İBNU'L-ESİR, 81
İBRAHİM Hz., 46
İBRAHİM Âbillî, 22, 57, 59, 65
İBRAHİM b. Haccac, 19
İBRAHİM b. Zerur, 32
İBRAHİM Baunî, 53
İbtida, 132
İbtidaîlik, 90, 103, 106
İcabîlik, 68, 79
İcabiyet, 85
İcazetname, 21, 43, 52, 56
ÎCÎ, 53, 60
İctihad, 64, 153
İctima, 90, 113, 115
İctimaî ahval, 130, 132, 133
İctimaî değerler, 101, 103
İctimaî determinizm, 91
İctimaî faaliyet, 96, 99, 113
İctimaî felsefe, 88, 92, 96, 113
İctimaî gelişmenin kanunları, 92
İctimaî hâdiseler, 39, 40, 70, 77-80, 83-91, 97, 102, 103, 114-116, 122-124, 126, 133
İctimaî hayat, 77, 79, 85-91, 95, 99, 110, 113, 119, 121-124, 132
İctimaî hayatın umumi kanunları, 92
İctimaî kanunlar, 85, 119, 131, 151
İctimaî şartlar, 76, 102, 106, 120, 122, 151
İctimaî tabiat, 85, 90, 123
İctimaiyat, 74, 92, 98, 103, 114, 123, 124, 134
İctimâu'l-insanî, 113
İdareci zümre, 132
İdrâk vasıtaları, 64
İfrikiye, 20, 25, 33, 38
İfta, 74
İğâsetu'l-ümme bi-keşfi'l-ğumme, 53, 127
el-İhata fî ahbari Gırnata, 53, 55, 60, 73
İhtilâl, 88, 92, 112
İhtira, 66, 132
İlıvan-ı safa risaleleri, 70
İhya, 86
İklim, 68, 84, 102, 104, 117, 119, 120
İktisat, 84, 86, 114-116, 119, 152, 153
İktisat felsefesi, 122, 123
İktisadî şartlar, 75, 102, 106, 116, 117
İlahî sırlar, 64
İlahî ve şer'î kanunlar, 111
İlahiyat, 67, 68, 143
el-İ'lam bi't-tevbih li-men zemme ehle't-tarih, 52, 127
İlham, 64, 75
İlim, 72, 79, 84, 103, 106, 113, 115, 121
İlliyet, 79, 85, 90, 126
İlın-i esrar-ı hurûf, 62
İlm-i heyet, 68
İlın-i ictima, 113, 115, 129
İlın-i ictıma-i insanî, 85
İlm-i tedbir-i medine, 124
İlm-i umran, 66, 85, 113
İlmu'l-hadare, 113
İlmu'l-ilahiyat, 60
İlmu's-sakafe, 113

İltica, 101
İMAM Mâlik, 16, 22, 45, 57, 58, 72
İmamet, 61
İmlâ hataları, 56
İmlâ kaideleri, 56
İNBABÎ, 128
İnfirad, 101, 119
İnkılap, 88, 91, 92
İnkişaf, 69, 79, 88, 89, 112, 114, 116, 117, 121, 133, 146
İnsan, 119-121, 125
İnsanî ictima, 115
İnsanlar âlemi, 69
İranlı, 100, 131
İrtifa, 69, 70, 89, 90
İrtikâ, 69, 70, 89
İSA Hz., 46, 71
İSA b. Mesud, 23
İskenderiye, 42, 44, 87
İslâm felsefesi tarihi, 77
İslâm medeniyeti, 15, 75, 151
İslâm medeniyet tarihi, 75, 140
İslâm tarihçileri, 76, 78
İslâmda tarih ve müverrihler, 76
İsmailiye, 62
İsrailiyat, 58
İsrailoğulları, 70, 88
İSTADÂR Kebir, 51
İstanbul, 49, 54, 62, 135-137, 139, 141, 143-145, 152
İstatistik, 123
el-İstiab, 17
İstibdat, 101, 119, 121, 131
İstihale, 69, 70, 88, 90
İstihlâk, 84, 102, 117, 122
İstihsal, 84, 102, 106, 117, 122, 125
İstikamet, 64
İstikrar, 122
İstila, 96, 107
İstişare, 107, 109
İsyan, 88
İşbiliye, 19, 20, 21, 32
İşbiliye Emirliği, 19
İşbölümü, 106, 125, 126
İşrakîlik, 114
İtiraf, 73

K

Kabâil-i vahşiye, 104
Kabile, 94, 96-98, 101, 104-106, 131
Kabile milliyetçiliği, 97
Kabile ve aşiret asabiyeti, 98
Kabilecilik, 94, 95
Kadercilik, 79
Kadı, 43, 44, 46, 50, 51, 59, 84, 112
KADI İBN Abdüsselâm, 23
KADI MUHAMMED Makkarî Bellefekî, 27
Kâdılkudat, 43, 44, 48
Kâhin, 144
Kahire, 15, 17, 42, 43, 45, 47, 48, 50, 52, 54, 58, 60, 103, 147, 148,
Kahire Üniversitesi, 129
Kahra, 107, 108, 111, 118
KALKAŞANDÎ, 53, 127
Kanı, 144
el-Kâmil, 81
Kanun felsefesi, 123
KANUNÎ, 131
Kanuniyet, 79, 84, 85, 115
Kanunlar, 86
Kapitalizm, 127
Karamsarlık, 79, 92
Kariha, 76
Karmûne (Carmona), 19
Kaside, 66, 73, 81
Kastele (Castille), 19, 32
Kâtip, 66
KÂTİP Çelebi, 149, 151
Kavimi, 76, 80, 116
Kayravan, 72
Kaza, 74
Kaziye, 67
KAZVİNÎ, 70
Kelâm, 53, 60, 68, 126
Kelâmcı, 89
Kelâm-ı mürsel, 66

Kelime, 66
Kelîmecilik, 53
Kerâmet, 62
Keşf, 62, 64
Keşfu'z-zünûn, 148, 149
KHOURY, J., 138
KINALIZÂDE, 149
Kıssa, 78, 87
Kıssacılık, 77
KIVILCIMLI, Hikmet, 131
Kıyas, 67, 70
Kimya, 62, 69
Kitabet, 70
Kitâbet-i resâil, 29
Kitabetu'l-alâmet (Mühürdarlık), 26
Kitabetu's-sırr ve't-tersîl ve'l-inşâ, 29
Kitab-ı macestî, 68
Kitab-ı rocar, 68
Kitabu'l-hamasat, 22, 66
Kitabu'l-kudat, 51
Kitabu't-tehzîb, 22
Kollektivistler, 90
Kostantiniye, 26, 30, 31, 33, 40
Köle, 100
KÖPRÜLÜ, Fuat, 75, 139, 140
Kötümserlik, 79, 92, 93
Köy hayatı, 75
KREMER, A. Von, 74, 93, 95, 96
KRIMSKY, A., 120
Kudüs, 15, 46, 71, 138
Kumama Kilisesi, 46
Kur'an, 72, 94, 95
Kur'an ilimleri, 56
Kur'an ve sünnet, 109
KUREYB b. Osman b. Haldun, 18, 19
Kureyş, 95
Kurtuba, 38, 72
KURTUBÎ, 128
Kutub, 62, 65
Kuzey Afrika, 38, 42, 47, 68, 74, 80, 98, 113, 133, 135
Kuzeybatı Afrika, 124
Küfür, 64
Kültür, 105
Kütüb-i sitte, 23, 59

L

LACOSTE, 126
LAÇİN, 47
Lâmiye, 22
Lâmiye kasidesi, 56
Les Prolégoménes d'İbn Khaldun, 138
Lisanî ilimler, 65
Lois do l'imitation, 132
LUCIANO Rubio, 61
Lugat, 21, 66
Lübabu'l-muhassal, 61, 62

M

Mabade't-tabîa, 67, 68
MACDOGEL, 132
Maddî âlem, 85
Maddî-fizikî tabiat, 85
Maddî şartlar, 116, 117
Maddî tabiat, 90
Mağrip, 16-38, 40-42, 46, 47, 49, 50, 56, 57, 59, 61, 63, 65, 67, 68, 135, 142
Makberetu's-sûfiye, 53, 61
MAKKARÎ, 27, 53
MAKRİZÎ, 16, 43, 51-53, 63, 127
MAKYAVELLİ, 34, 144
Malikî Başkadılığı, 43, 60
Malikî fıkhı, 21-23, 43, 45, 59
Maliye, 70
MALTHUS, 70, 88, 123
MANSUR b. Süleyman, 28, 29, 31
MANSUR Haddad, 138
Mantık, 67, 68
MARGOLIOUTH, 95
MARKS, Karl, 114, 125, 126, 146, 153
Marksistler, 90, 125, 146
Marksizm, 146, 147, 153
Matematik, 70, 72, 78
MAUNIER, René, 92
MAVERDÎ, 86
Mecelle, 62

Mecusîler, 111
Meczub, 65
Medenîlik, 90, 105
Medeniyet, 84
Medeniyet tarihi, 55, 74, 104-106, 113, 114, 119, 120
Medinetu'l-ilm, 149
Medrese, 73
Medresetü'l-Adiliye, 46
Medresetü'l-idareti'l-ulya, 21
Medresetü'l-Kamhiye, 43, 45
Medresetü'z-zahiriyyeti'l-Berkukiye, 45
Mehdi, 58
Mehdilik, 62, 89
MEHMED Ali Paşa, 150
MEHMED Rıfat, 139
Mektebetu't-Timuriye, 137
Memluklular, 16, 42, 74
Melahim, 62, 89, 135
Melik, 106-109, 119
Menar, 53
el-Menhelu's-sâfî, 53, 127
Merinîler, 16, 24-26, 28, 35, 36
Meriye, 24
Mescid-i Aksa, 46
Mescidu'l-Kubbe, 21
MESLEME Macritî, 21
MESUD b. Rahhu b. Masay, 30
MESUDÎ, 80, 81, 85, 87
Meşrık, 16
Meşşaîlik, 114
Metafizik, 22, 61, 67, 68, 78, 124
Mevlâ, 100
Mevle'l-müvâlât, 100
Mevlevîlik, 99
Mevzu hadis, 58
Mevzuatu'l-ulûm, 149
Meydanu's-sebat, 54
Mezhep asabiyeti, 99
Mısır, 15, 16, 21, 23, 41-54, 57-59, 61-63, 72-74, 80, 88, 113, 122, 128, 135-139, 143, 146, 147, 150
Mısır Devlet Üniversitesi, 129
Mısır Halk Üniversitesi, 128
MICHELET, 151
Miftahu'l-iber, 150
Millî asabiyet, 98, 99, 130
Milliyetçilik, 95-97, 153
Milyane, 37
Miras hukuku, 59
Moğollar, 74, 75, 121, 122, 153
MONTEIL Vincent, 134, 138
MONTESKİYÖ, 115, 119, 120, 123, 144
MORALI Samipaşazâde Abdullatif Subhi, 150
MORGAN, Lewis H., 104
Muallakat, 22, 66
MUALLİM CEVDET, 151, 153
MUAVİYE Hz., 108, 109
Muayyeniyet (Determinizm), 79, 85, 115, 121, 126
Mu'cemu'l-büldan, 73
Mucize, 62, 67, 108, 112
Mudar, 95
MUHAMMED Hz., 89
MUHAMMED Abduh, 128, 152, 153
MUHAMMED Abdulgani Hasan, 62, 134
MUHAMMED b. Abdullah b. Abdunnur, 59
MUHAMMED b. Abdullah Ceyanî, 22, 59
MUHAMMED b. Abdulmüheymin, 23, 59, 65
MUHAMMED b. Abdurrezak, 27
MUHAMMED b. Abdusselam, 22, 57, 59
MUHAMMED b. Ahmed Hafızuddin Acemî, 149
MUHAMMED b. Arabî Hasairî, 22, 65
MUHAMMED b. Arif, 39
MUHAMMED b. Bahr, 22, 65
MUHAMMED b. Câbir Kasî, 22, 23, 65
MUHAMMED b. Câbir b. Kaysî, 57, 59
MUHAMMED b. Ebu Bekr, 20
MUHAMMED b. Hâkim, 30, 31
MUHAMMED b. İbrahim Âbilî, 22, 57, 59
MUHAMMED b. Muhammed b. Hac Bellefikî, 27, 57, 59
MUHAMMED b. Saffar, 27, 57
MUHAMMED b. Sa'd, 22

MUHAMMED b. Süleyman Şattî, 22, 59
MUHAMMED b. Şevvaş Zerzâlî, 22
MUHAMMED b. Yahya Bercî, 27
MUHAMMED b. Yusuf b. İsmail b. Ahmer Nasrî, 31, 32
MUHAMMED Cemil, 134
MUHAMMED Tanci, 62, 63, 73
Muhasebe, 70
el-Muhassal, 61
MUHSİN Mehdî, 62, 85, 113, 114
Muhtasar, 22-24, 59
Muhtasaru'l-Müdevvene, 22, 59
Muhit, 84, 119, 121
Muhtalak hadis, 58
The Mukaddımah, 138
Mukaddime, 15
Mukaddime-i İbn Haldun, 141
Mukavele, 119
el-Munkızu mine'd-dalal, 73
Murabıtlar, 19, 20
Murakabe, 109
MUSA Hz., 87, 88
MUSA Carullah, 153
Mustafa Fehmi baskısı, 137
Mustafa Muhammed baskısı, 137
Mutâlebe, 96
Mutasavvıf, 89, 90, 112
Mutezile, 99
Mutlakiyet, 108
Muvahhidler Devleti, 16, 20, 25
Muvakkî, 27, 30
Muvatta, 22, 23, 45, 57
Mücahede, 64
Müdevvene, 72
Mülk, 43, 84, 95-97, 101, 106-112, 114, 119, 130, 131
Mülkü'l-bedevî, 105
Mülûk-ı tavâif, 19
MÜNECCİMBAŞI Ahmed Lutfullah, 149
MÜSLİM, 22, 23, 57, 58
Müşahede, 62
Müşavere, 107
Müteahhirîn, 72
MÜTENEBBÎ, 22, 66

N

NAİMA, 149-151
Nakilcilik, 55, 77
Naklî ilimler, 27, 53, 55
Nakşîlik, 99
NAMIK Kemâl, 151
Nass, 57, 58, 60, 64, 142
NASIR Ferec, 46
NASSAR, 126
NASURUDDİN Tunusî, 46
NASURUDDİN Tûsî, 61
Nefhu't-tîb, 53
NESAÎ, 57, 58
Nesep, 18, 19, 76, 98, 99
Nesep asabiyeti, 98-101
Nesep şeceresi, 17
el-Nevadir, 59
Nevbahtoğulları, 100
Nevilerin tekâmülü, 69
Neylü'l-ibtihac, 128
Nil, 18, 51, 53
Nouvelle science, 121, 122
NUREDDİN b. Celal, 51
NUREDDİN b. Hilal, 46
Nübüvvet, 67, 84, 111, 117, 137
Nüfus, 84, 98, 121, 123
Nüshayı fârisiye, 49, 135, 136
Nüzhetu'l-müştak, 68

O

OGÜST Kont, 115, 122-125
Oran, 38, 39
Os Prolegomenos ou filosofia social, 138
OSMAN Hz., 56, 97, 108
Osmanlı Devleti, 54, 92, 151
Osmanlı Tarihi, 151
Osmanlılar, 16, 72, 131, 148, 151
Otobiyografi, 73

Ö

ÖMER b. Abdullah, 29-32, 35, 36

ÖMER b. Ebu Yahya, 25
ÖMER b. Haldun Hadrami, 21, 70
Örf-adet, 107, 120, 125, 126

P-Q-R

Padişah, 119
Padişahlık, 108
Paris, 136, 138, 144, 145
Paris baskısı, 135-137, 144
Peygamberlik, 61
PNES, S., 113
PEZDEVÎ, 53
PİRİZÂDE, 95, 136, 138-142, 144-146, 150, 151
Pîrizâde-Cevdet Paşa tercümesi, 139, 147
The Prince, 34, 118
Putperestler, 111
Quatremére baskısı, 136
QUETÉLET, 115, 123
Rafızîlik, 48, 52
Râi, 108
Râiye, 22, 56, 63
Raiye şerhi, 63
Rasat âletleri, 68
er-Ravzu'l-unf, 24
Ravzatu't-tarif, 65
REBİ, M., 126
er-Red ale'n-nuhât, 128
Règles de la méthode sociologique, 115
Refu'l-ısr an kudâtı Mısr, 50, 73
Reis, 106, 107
REKRAKÎ, 50, 127
Resm-i mushaf, 56
REŞİD Atiye, 136
Re'ye dayanan tarih, 78
Rıbât, 20
Rıhlet, 72
Rıkk, 100
RIZVÎ Athar Ahbes, 138
Ricalu'l-gayb, 62, 65
Ridaniye, 53
RITTER, H., 95
Riyaset, 106-108, 110, 111, 114
Rivayet, 59, 77, 81, 83, 87
Riyazî ilimler, 70
Roma İmparatorluğu, 76
ROSENTHAL, Franz, 95, 105, 111, 113, 134, 138, 147
Ruhu'l-kavanin, 119
RUKNEDDİN Baybars, 45
Rukye, 59
Runde, 32
RUSO, 73, 121, 123
Rusya, 153
Rüya, 71
Rüya tabiri, 62

S

Saadet, 67
SABBAN, 128
Safsata, 67
Sahabe, 52, 56, 94, 109
SAHAVÎ, 43, 44, 52, 53, 60, 127, 128
SAHİB Efendi, 139, 141
Sahih, 22, 57
SAHNUN, 22, 59
Sahra, 102-106
SALAHADDİN Eyyubî, 43
Salahiye, 53
SALİH Hacı, 45
Salihiye Medresesi, 44, 53
Saltanat, 106, 108, 119, 153
Sanat, 55, 65, 66, 71, 103, 114, 115
Sanayi, 84
SATI Bey (Husrî), 134
SCHMIDT, M., 115
Sebep asabiyeti, 98-101, 115
Sebep-netice, 77, 86
Sebep-sonuç, 77
Sebep ve illet, 46, 84
Sebte, 20, 31, 38
Seci, 66
Seçim, 109
SEKKÂKÎ, 85
Sela, 32
SELÂME b. Ekva, 58

SELÂME b. Nasr b. Sultan, 39
Selçuklular, 16
Selections from the prolegomena of İbn Khaldun of Tunus, 139
Selef, 61, 76, 77, 80
Semerkand, 48
Sened, 57, 58
Seyahatname, 73
SEYYİD Bey, 153
SEYYİD HÜSEYİN Şafiî, 54
Sınaat, 106
Sınaatu'l-bedevî, 105
Sır kâtipliği, 29, 31
Sihir, 69, 71
Silsile, 17, 18, 56
Sinn-i inhitat, 150
Sinn-i nümüvv, 150
Sinn-i vukuf, 150
Siracü'l-mülûk, 86
Siyaset, 84, 86, 95, 106, 108, 109, 110, 111, 113, 115, 119
Siyaset felsefesi, 96
Siyasetnâmeler, 124
Siyer, 22, 23, 59
Sorgu hakimliği, 29
SOROKIN, 127
Sosyal mukavele, 121
Sosyalist, 116, 125, 146, 153
Sosyalizm, 126, 144
Sosyalizm ve İslâmiyet, 126
Soy, 99, 100, 105
Soy birliği, 105
Su, 69
SUBHİ Paşa, 150
Subhu'l-a'şa, 53, 127
Sûfî, 43, 53, 54, 62, 64
Sultan, 108
Surgatmışıye Medresesi, 58
Surî mantık, 67
Suriye, 16, 46, 113
Statik ictimaiyat, 123, 124
Sus, 41
SÜHEYLÎ, 24
SÜLEYMAN Hz., 109
es-Sülûk, 16, 52, 127
Sünen kitapları, 58
Sünnet, 79, 109
Sünnetullah, 110
Sünnîlik, 111

Ş

Şam, 15, 46-48, 52, 68, 103, 135
Şaman, 144
ŞATIBÎ, 22, 56
Şatıbiye, 56
Şecere, 99, 100
Şehir, 75, 83, 98, 106, 107, 113, 114, 121
ŞEMSULULEMA Abdurrahman, 138
ŞEREFÜDDİN Osman Aşkar, 45
ŞERİF İdris, 68
ŞEVKANÎ, 128
ŞEYH EBU Medyen, 36
ŞEYH HALİL Malikî, 23
ŞEYH Zerruk, 63
Şezeratu'z-zeheb, 128
Şifau's-sâil li-tehzîbi'l-mesâil, 62-65
Şia, 99
ŞİRVANÎ, 95
Şura, 109
Şuûbiye, 95, 133

T

Taassup, 94
TABERÎ, 80, 143
Tabiat, 90
Tabiat kanunları, 119
Tabiat şartları, 119, 120
Tabiî ilimler, 68, 69, 91
Tabiî ve maddî ilimler, 87
Tagayyur, 91
TAHA Hüseyin, 22-24, 66, 113, 133
Tahavvül, 69, 70, 75, 79, 88, 107, 142
Tahsil, 23
TAINE, 151
et-Takassî li-ahadîsi'l-Muvatta, 22, 57
Taklit, 121, 132, 143

Taklit (imitation) nazariyesi, 121, 133
Taklitçilik, 55, 132
Takva, 64
Takvimu't-tarih, 149
TALBÎ, 126
Talik, 72, 140
Tanzimat, 131, 151
TARDE, 121, 132
TARIK b. Ziyad, 18
et-Tarif / İbn Haldun, 17, 22, 32, 42, 46, 49, 57-59, 61-63, 65, 70, 71, 73, 74, 81, 135, 137
Tarifu'l-halef bi-ricali's-selef, 128
Tarih, 74-81, 116, 118, 121, 149, 150, 153
Tarih devrim sosyalizm, 131
Tarih felsefesi, 64, 75-77, 79, 85, 122, 126, 127, 133
Tarih usûlü, 77
Tarih-i Cevdet, 151
Tarih-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniye, 150
Tarihçlere ait âdap ve erkân, 78
Tarihe asılsız rivayetlerin karışması, 87
Tarihî haberler ve rivayetler, 59
Tarihî maddecilik, 125, 126
Tarihî materyalizm, 116, 126
Tarihin fazileti, 80
Tarihte usûl, 76
Tarik, 72
Tarikat, 61, 99
Tasavvuf, 61-65, 68, 71, 126
TAŞEFİN, 29
TAŞKÖPRİZÂDE, 149
Tatarlar, 74
Tatavvur, 88
Tavır nazariyesi, 77
Tavırlar, 130
et-Tavzih, 23
Teavün, 107
Tebea, 132
Tebeddül, 79, 88, 107
Tedavül, 122
Tedennî, 88
Tedris usûlü, 71, 73
Tedrisat-ı ibtidaiye, 153
Tefsir, 57, 67, 77
Tefsir usûlü, 77
Tegallüb, 107, 118, 131
et-Tehzîb, 59
Tehzibü'l-ahlâk, 70, 86
Tekâmül, 63, 65, 69, 71, 79, 88-90, 112, 114, 120, 132, 133
Tekâmül nazariyesi, 69, 145
Teknik, 106
Tekvin âlemi, 69
Tekvinî irâde, 110
Temeddün, 113, 114
Tenkit, 76, 77
Teokratizm, 152
Terakki, 79, 89, 133
Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldun, 138
Tereddi, 88
Tesanüt, 95, 107
Tesanüt hissi, 99
et-Teshîl, 65
Teşriî irade, 110
Tevhid, 60
Tıb, 69
Tıbb-ı badiye, 69
Tıbb-ı nebevî, 59, 69
Tılsım, 69
Ticaret, 106, 119, 142, 143, 145
Tih, 88
Tilemsan, 24-26, 30, 34-39
TİMUR, 15, 16, 46-48, 68, 71, 131, 149, 153
TİRMİZÎ, 57, 58
TOGAN, Zeki Velidi, 76, 92, 95, 116, 126, 152, 153
TOLSTOY, 144
Toprak, 69
TOWZEUR, 41
Töre, 107, 116, 132
TUNBUKTÎ, 128
Tunus, 15, 16, 19-21, 24, 25-27, 30, 33, 35, 38, 40-42, 44, 50, 54, 135
Tunus nüshası, 41, 135, 136
TUNUSLU Hayreddin Paşa, 128, 151, 152
TURTUŞÎ, 86

Türbetu'l-bay, 21
Türk, 75, 100, 121, 122, 131, 134, 139, 143, 144, 146, 148, 150, 152, 153
Türkiye, 54, 148, 153
"Türkiye'de İbn Haldunizm", 148

U

Ubeydîler, 51
Uddetu'l-mürid, 63
UGAN, Zâkir Kadirî, 95, 136, 139, 143-147
Ukûl-ı aşere, 67
Ulûm-ı akliye, 22, 67
Ulûm-ı felekiye, 68
Ulûm-ı felsefiye, 67
Ulûm-ı hafiye, 125
Ulûm-ı İslâmiye, 55
Ulûm-ı mükâşefe, 64
Ulûm-ı nakliye ve diniye, 55
Ulûmu'l-hadis, 22, 58
Ulûmu'l-Kur'an, 56
Umran, 43, 64, 66, 68, 71, 80, 83, 102-106, 111-115, 132
Umran ilmi, 59, 66, 77, 81, 85, 87, 88, 90, 91, 113-116, 121
Umranın halleri, 87, 88
Umranın kanunları, 87
Umranın tabiatları, 86
Umranın vakıaları, 124
Umranu'l-âlem, 113
Umranu'l-bedevî, 105, 114
Umranu'l-beşerî, 86, 113
Umranu'l-hadarî, 105, 114
Urbanizm, 84, 144
Usbe, 94
UŞMÛNÎ, 128
el-Utebiye, 59
Uyûnu'l-ahbar, 86
Uzvî cemiyet nazariyesi, 91
Uzviyetçi, 91, 150

Ü

Üç hal kanunu, 124
ÜLKEN, Hilmi Ziya, 54, 116, 120, 126, 152
Ümem-i vahşiye, 104
ÜMEYYE b. Abdulgafir, 19
Ümmî, 56

V-Y-Z

Vadi-i aş, 31
VAFÎ, bk. ABDULVAHİD Vâfî
Vahdet, 90
Vahdet-i vücud, 64, 65
Vahiy, 69, 112
Vahşet, 103, 104
VÂİL b. Hucr, 17, 18
VAKIDÎ, 80
VARD, 115
Varlığın mertebeleri, 67
el-Vaziha, 59
Vela, 99-101
VELİYYÜDDİN, 16, 44
Vetire, 55, 80, 90, 97
el-Vezâre ve's-siyasetu'l-mülkî, 86
Vezir, 84, 131
Vicdan, 64
Vicdanî delil, 64, 65
VİKO, 115, 120-122
YAHYA b. Haldun, 20, 33-35, 38
YAKUB Hz., 88
YAKUB b. Abdulhak, 28
YAKUT Hamevî, 73
Yemen, 16, 17
YILBUĞA Nasırî, 45
Yunan Cumhuriyeti, 76
YUSUF b. Taşfin, 19
YUSUF Devadâr, 43
Zâhit, 61
ZAHİR Berkuk, 16, 43, 44-46, 49, 50, 74, 135
ZALİM PEDRO, 32, 33
Zellâke, 19
ZEVAVÎ, bk. AHMED Zevavî,
ZEYD b. Hârise, 100
Zıllullah, 108
Ziraat, 103, 106

MUKADDİME METNİ

A

Abadan, 239, 246
ABBAS b. Abdulmuttalib, 277, 340, 399, 436
ABBAS b. Atiyye, 340
Abbasî şiası, 436, 472
Abbasîler, 159, 181, 183-186, 340, 345, 351, 368, 377, 386, 395, 397-399, 409, 436, 444, 451, 462, 465, 488, 495, 511, 512, 515, 520, 528, 546, 556, 560, 564, 568 , 638, 681, 683, 760, 806, 807, 996, 1028, 1045, 1053
Abbasiye, 528
ABBESE, 173, 174
ABD b. Humeyd, 797
Abdal, 589, 594, 860
ABDULLAH b. Abbas, bk. İBN ABBAS
ABDULLAH b. Arabî, 474
ABDULLAH b. Cafer, 760
ABDULLAH b. Cahş, 472
ABDULLAH b. Cud'an, 745
ABDULLAH b. Ferruh, 610
ABDULLAH b. Hâris, 581, 585, 592
ABDULLAH b. Hurdazbe, 256
ABDULLAH b. Kılâbe, 172
ABDULLAH b. Mervan, 445
ABDULLAH b. Mes'ud, 582, 588
ABDULLAH b. Muhammed Mervanî, 1066
ABDULLAH b. Ömer, 445, 451
ABDULLAH b. Tahir, 572, 575
ABDULLAH b. Ziyad, 591
ABDULLAH b. Zübeyr, 452, 455, 514, 459
ABDULLAH İbn Vehb, 796
ABDULLAH Muhtesib, 181
ABDULMUTTALİB, 406, 590, 640, 643
Abdulmuttaliboğulları, 596
ABDURRAHMAN I, 556
ABDURRAHMAN III, 473
ABDURRAHMAN b. Avf, 442, 450
ABDURRAHMAN b. Eş'as, 493
ABDURRAHMAN b. Ziyad, 744
ABDURRAHMAN Nâsır, 408, 427, 465
ABDÜLAZİZ b. Musa b. Nusayr, 560
Abdülhakemoğulları, 807
ABDÜLHAMİD b. Yahya, 493
ADBÜLKAYS b. Rebia, 456
ABDÜLMELİK b. Habib, 808
ABDÜLMELİK b. Mervan, 444, 446, 451, 459, 485, 493, 460, 502, 514-516, 522, 523, 641, 683, 838
ABDÜLMENAF, 377, 457
Abdülmenafoğulları, 555
ABDÜLMÜ'MİN b. Ali, 685
Abdülmü'minoğulları, 475, 504
ABDÜLVÂDİD b. Taşfin, 408
Abdülvâdîler, 490
Abdülvâhidoğulları, 340
ABDÜLVEHHAB b. Ali, 648, 807
ABDÜRREZZAK b. Hammam, 592

ABDÜSSELAM Kûmî, 489
Âbid, 706
Âbideler, 400, 402, 405, 406, 468, 532, 629, 631, 731, 733
ÂBİLÎ Muhammed b. İbrahim, 601, 717
ÂBİR (EBER) b. Sâlih, 973
ABLAK Esedî, 303
Acâibu'l-mahlukat, 286
Acem, 174, 181, 260, 343, 375, 686, 994
Acem dağı, 246
Acem Irak'ı, 630
ÂD b. Uvs b. İrem, 172
Âd Kavmi, 172, 173, 360, 368, 392, 402, 405, 406, 632, 633, 650, 727
Âdâb, 779
Âdâbu's-sûfiyye, 851
A'dâd-ı mütehabbe, 901
Adedî (sayıya dayanan) ilimler, 875
Adâlet, 206, 357, 428, 468
ÂDEM Hz., 346, 348, 439, 639, 648, 699
Aden, 234
Aden sahrası, 172, 179
Adet (sayı), 384, 397, 398, 407, 408
Adğasu ahlâm (rüya), 297, 771
Âdiye (Şeddadî, Âd Kavmi'ne ait eserler), 632
Adriyatik denizi, 219, 242, 250
Afrika, 194, 260
Aftas fitnesi, 643
Ağaç, 637, 734
Ağlebîler, 181, 184-186, 397, 417, 527, 556, 560, 564, 568, 632, 668
Âfet, 656
Ahbâr, 787
Ahbâriyûn, 172
Ahd tabutu, 644
Ahkâf, 220, 234, 261
Ahkâm, 816
Ahkâm-ı sultaniye (administration), 332, 333
Ahkâmu'l-muallimîn ve'l-müteallimîn, 333
Ahkâmu's-sultaniye/Mâverdî, 208, 215, 425, 462, 483, 516
Ahlâk, 189, 204, 259-261, 266, 275, 278
AHMED b. Ebu Duâd, 465
AHMED b. Hanbel, 179, 583-586, 588-592, 611, 623, 797, 800, 805, 806, 839
AHMED b. Muhammed b. Abdülhamid, 407
AHMED Sebtî, 316
Ahvâlin tabiatları, 200
AHVAS, 1045
Ahvâz, 240, 407, 492
Ahtaboğulları, 609
Aile, 204, 306, 336, 338, 339, 341-348, 350, 356
AİŞE Hz. 167, 277, 290, 305, 454-457, 837, 900
Akabe, 289, 449
Akâid, 820-832
Akar, 663
Akasya ağacı, 644
Akdeniz, 219-221, 232, 236-239, 242-245, 249, 250, 254, 366, 501-505, 617
Akıl, 306, 770, 823
Akîde, 820, 825-827, 831, 888, 889
Akîdetü'r-risâle/İbn Ebu Zeyd, 828
Akl-ı evvel, 952
Akl-ı mahz, 761, 767
Akl-ı temyizî, 766
Aklî esaslar, 830
Aklî ilimler, 870, 996
Aklî nazar, 762
Aklî ruh, 869
Aklî siyaset, 422, 571
Akminâre, 599
Akrabalık, 278, 334, 351
Aks, 889
Alâmet, 509, 518-520
Alanya, 245
Alay, 685
Âlem, 286, 770-772
Âlem-i âmâiye, 856
Âlem-i eflâk, 283, 284
Âlem-i ervah ve melâike, 771
Âlem-i kırade, 284
Âlem-i küll, 935
Âlem-i mahsus-ı cismanî, 283

Âlem-i nüfus, 770
Âlem-i tekvin, 383, 384
Âlemin tavırları, 846
Âlemin zâirçesi, 915
Âlemu'l-beşer, 771
Âlet, 632
Âlet (bando ve bayrak rikâb-ı hümayun), 509-512
Âlet ilimleri, 984
Alevî, 176, 184, 185, 231, 340, 351, 511, 556, 560, 564, 568, 594
Âl-i Eş'as b. Kays, 347
Âl-i Kays b. Asım Minkerî, 347
Âl-i Muhammed, 584, 596, 599
Âl-i Münzir, 744
Âl-i Zü'l-ceddeyn (Zü'l-ceddeyngiller), 347
ALİ Hz. 183, 433, 435, 446, 448, 450, 459, 460, 485, 589, 590, 595, 598, 643, 726, 852, 859, 1004
Ali hâdisesi, 443, 454, 455
Ali'ye karşı savaşanlar, 455
ALİ b. Medenî, 590
ALİ b. Musa Râzi, 381
ALİ b. Mücahid, 1007
ALİ b. Müezzin, 1084
ALİ b. Nüfeyl, 584
ALİ b. Ömer, 1063
ALİ b. Yakub, 233
ALİ b. Ziyad Yemanî, 590, 591
ALİ Hâdî, 438
ALİ Musa, 451
ALİ Rıza, 438, 460
Âlim, 709
ALKAME b. Abede, 1045, 1052
ALKAME b. Kays, 588, 589
Allah'ın sıfatları, 838
Allah'ın zâtı ve sıfatları, 826-832
Almanya, 228
ALPHONSE, 387
Altaylar, 242
Altın kerpiç, 596
Altıncı iklim, 253
A'MA Tûtilî, 1067, 1068
A'mâl, 552
Amalika, 171, 353, 360, 368, 633, 639, 647, 650, 667, 727
Amel, 365
Amelî sanatlar, 746
Amelî ve fikrî meleke, 722
Amerika, 260
A'MEŞ, 583
Âmid, 245, 251
ÂMİDÎ, 817, 820
Âmil, 1004
Amm, 816
AMMAR Dühnî, 590
AMMİNUZEBE, 167
AMR b. As, 419, 433, 455, 472, 485, 502, 512, 527
AMR b. Câbir Hadramî, 589, 592
AMR b. Muhammed Ankâzî, 590
AMR b. Zübeyr, 519
Ana dil, 997
Anadolu, 219, 221, 245, 251, 255, 349, 351, 383, 384
Anane, 190, 191, 326, 389
ANANİAS, 480
ANBESE Varrak, 616
Ankâu mağrib/İbn Arabî, 595, 596
Antakya, 245
ANTARE, 1045, 1052
APOLLONİUS, 735
Arabî ilimler, 687, 976, 1002
Arabî-mudarî lisan, 686
Aral, 222
Araplar), 158, 161, 162, 177, 185, 186, 190-197, 222, 237-239, 252, 263, 269, 270, 272, 282, 295, 302, 303, 324, 325, 327, 328, 332, 336, 337, 343, 347, 349, 358-360, 363, 367, 347-379, 384-387, 392, 396, 397-399, 412, 431, 441-445, 447, 448, 456, 465, 466, 473, 484, 485, 493, 498, 502, 510, 512, 514-516, 522, 523, 529, 530, 532, 534, 555, 556, 560, 564, 582, 602, 607, 614, 634, 637, 648-651, 667, 668, 681, 683, 686, 687, 727, 747, 748, 759, 760, 787, 803, 972, 995,

996, 1003, 1009, 1014, 1015, 1016, 1019, 1020, 1024, 1025, 1031, 1032
Arap asabiyeti, 376, 431
Arap atasözleri, 1022
Arap devleti, 190, 372, 385, 387, 399, 607
Arap fütühatı, 363
Arap harfleri, 597
Arap hattı (yazısı), 744-746, 873, 999
Arap şiiri, 1032-1043, 1052
Arap yarımadası, 169, 170, 220, 233, 244, 261
Arapça, 170, 197, 205, 163, 208, 218, 298, 269, 284, 487, 493, 498, 511, 686, 687, 782, 815, 835, 972, 973, 984, 987, 988, 995, 997, 1012-1014,1020-1023, 1031, 1035, 1046, 1047
Âraz, 830, 888
ARFECE b. Herseme, 189, 337, 338, 502
Ârifin makamı, 858
Arîs kuyusu, 517
ARİSTO, 206-208, 286, 313, 315, 343, 509, 855, 873, 886, 891, 894, 951, 952, 954, 975, 1054
Aritmatik, 871, 875
ARİUS, 480
Arraf, 283, 303, 607
Artık emek, 653
Aruz, 316, 617, 618, 1032
Aruzcular, 1036
Arûzu'l-bedel, 1081
Arz-talep, 658, 660
Âsa, 645
Asabe, 278, 279, 334, 346
Asabiyet, 188-190, 192-194, 215, 333-347, 349-362, 373-625, 649, 665, 683, 684
Asabiyetü'l-hilâfet, 447
Asabiyetü'l-mülk, 447
ASAMM, 425
Ashâb-ı kehf kıssası, 436
Ashâb-ı mesâlih, 469, 484, 485
ÂSIM b. Ebu Necud, 582, 583
Askalan, 238, 239
Asker, 391, 484, 489, 558-564, 699
Asur Gölü, 257
A'ŞA, 640, 1052
Aşcı, 485
Aşere-i mübeşşere, 192, 450
Aşiret, 355, 357, 360, 368, 379, 380, 400, 485, 684
Ateş, 937, 938
Ateşgede, 444
Atlas okyanusu, 219
ATTAB b. Beşir, 588
ATTABÎ, 1043, 1048
AUGUSTUS, 479
Avâid-me'lûfât, 349
Avam, 654, 662, 672, 710
Avamî şiir, 1086
Avârız-ı zâtiye, 161
Avârifü'l-maârif/Sühreverdî, 851
Avâsım, 337
Avâsım ve'l-kavâsım/Ebubekir b. Arabî, 459
Avcılık, 698
Avdi kıran, 613
AVF Arabî, 587
Avfoğulları, 810
Avle, 658
Avrupa, 260, 270, 342, 362
Âyet, 282
AYNÎ, 802
Azatlı, 344, 411, 412, 416, 376, 398, 399, 400, 485, 500, 520, 545
Azerbaycan, 170, 221, 247, 251, 407, 619
AZÎZ Nizâî, 511

B

Baâcin, 903
Baalbek, 239
Bâb (Derbend, Demirkapı), 355
Bâbil, 898, 900
Bâbil halkı, 260
Bâbü'l-ebvâb (Demirkapı, Derbend), 252
Bâbü'l-mendeb boğazı, 220
BÂCERBEKÎ (Bacerikî), 621, 622
Bâcerbekî melhamesi, 621
Bâcerbekiye, 622

BACÎ Süleyman b. Halef, 806
Bâdis, 243, 601
BÂDİS b. Mansur, 556
Badisoğulları, 556
Bâdiye, 325, 326, 329, 333, 334, 368
BÂEZ, 167
Bağdat, 180, 181, 183, 220, 221, 246, 251, 381, 387, 397, 375, 437, 451, 473, 547, 556, 568, 579, 591, 616, 630, 747
Bahçecilik, 323, 324
Bahr, 171
Bahreyn, 171, 220, 221, 235, 239, 492, 564
Bahr-ı muhit (Okyanus), 218, 219, 221, 228
Bahşiş, 396, 397, 400, 406
BAKILLÂNÎ, Ebu Bekr, 182, 430, 830, 836, 889, 1009
Balık burcu, 614, 615
Bâni-i mecd, 346
Basit ekvan, 940
Basit unsurlar âlemi, 933
Basra, 220, 227, 239
Basra körfezi, 221
BASRÎ Muhammed b. Ali, 817
Basriyyûn, 976, 1005
Başkent, 680
Başkır, 228, 255, 257
BATALYEVSÎ, 1067
Batı Afrika, 169, 171, 237, 340, 359, 377
Bâtınî-ruhî kuvvet, 936
Bâtıniye, 438, 594
BATLAMYUS, 218, 222, 228, 229, 230, 233, 307, 308, 312, 834, 957, 958
BAYBARS, 408, 619, 620, 622
BAYEZİD Bistamî, 863
Baykuş hikâyesi, 206
Bayrak, 509-512
Becile Kabilesi, 189, 337, 338, 502
Bedâvet, 324, 348, 624, 506-508, 529, 808, 995
Bedevî, 1054
Beden, 941
Beden hicabı, 300
Bedenî idrâk, 310
Bedevî, 162, 209, 239, 270-272, 274, 714, 734, 735, 742, 780, 892, 1054
Bedevî umran, 323-369, 649, 727
Bedevîlik, 162, 174, 178, 199, 323-369, 379, 391-393, 395-398, 441, 473-475, 533, 539, 553, 554, 562, 563, 629, 668, 669, 699, 726, 727, 745, 759
Bedî/Pezdevî, 818
BEDİUZZAMAN Hemedânî, 1043
Beđiîyât ehli, 1049
BEHMEN, 645
BEHRAM b. Behram, 549
Bekke, 643
BEKR b. Vâil, 456
BEKRÎ Abdullah b. Muhammed, 195, 201, 635, 636
Belâgat, 1011, 1014, 1015, 1023, 1024, 1035, 1046, 1047, 1049
Beldenin arzı, 228
Belh, 221, 240, 241
BELLEFİKÎ, 963, 1049, 1052
Benu Abdulvâd, 385
Benu Abdumenaf, 560
Benu Abdulkavî b. Abbas b. Tucin, 340
Benu Abdülmü'min, 475
Benu Ahmer, 511, 1045
Benu Âmir b. Sa'sab, 340, 349, 1017
Benu Bedele, 587
Benu Bermek, 546
Benu Bürd, 546
Benu Büveyh, 412, 415
Benu Cafer, 600
Benu Ebu Abede, 546
Benu Ebu Hafs, 475, 490, 528,
Benu Esed, 336, 459, 1014
Benu Hammad, 527, 617, 632
Benu Hâris, 347
Benu Hasan, 600
Benu Hâşim, 347, 377
Benu Hilâl, 366
Benu Hudayr, 546
Benu Hüseyin, 503, 600
Benu İsrail, 478, 590, 597, 607

Benu Kahtabe, 175, 546
Benu Kasım, 340
Benu Kayla, 647
Benu Kehlûn, 1017
Benu Kinâne, 1014
Benu Merin, 385, 408, 409, 490, 494, 501, 528
Benu Midrâr, 181
Benu Muhannâ, 341
Benu Muhalleb, 195
Benu Salih, 231
Benu Sehl b. Nevbaht, 195, 412, 546
Benu Selâme, 341
Benu Süleyman b. Mansur, 340, 349, 366
Benu Şakir, 882
Benu Şuheyd, 546
Benu Tahir, 412, 546
Benu Tayy, 349
Benu Temim, 347, 1014
Benu Tu'ğe, 397
Benu Ukayl, 556
Benu Yedleltin, 341
Benu Yehuda ve Bünyamin, 478
Benu Yezid, 341
Benu Zu'ba, 1063
Benu Zübyan, 347
Berâbî, 901
Berae sûresi, 433
Berber, 161, 162, 169, 170, 183-185, 197, 232-234, 236, 269-272, 325, 375-377, 382, 385-388, 417, 418, 466, 474, 501, 502, 511, 523, 530, 534, 556, 560, 568, 607, 648, 649, 658, 663, 667, 686, 727, 748, 754, 1020, 1025, 1027, 1028
Berberîler, 184, 185, 190, 194, 195, 197, 360
BERKUK, 409, 513, 621
BERKYARUK b. Melikşah, 547
Bermekîler, 173-176, 195, 341, 345, 406, 412
Berzah âlemi, 289, 848
Besleme, 563
Beş küllî, 887, 889
Beşer, 771
Beşerî ictimâ, 204, 207, 208, 420, 477
Beşerî idrak, 163, 276, 288-290, 310
Beşerî nefsler, 288, 899
Beşerî tabiat, 417
Beşeriyet, 285-289, 291, 422
Beşinci iklim, 248
BEŞİR b. Nahik, 593
BEŞŞAR b. Hurd, 1045, 1048, 1049
BETTANÎ, 884
Beyan, 783, 972, 974, 1016, 1023, 1047
el-Beyan ve't-tahsil/İbn Rüşd, 975
el-Beyan ve't-tebyin/Câhız, 974, 1013
Beyancılar, 1046, 1051
BEYDAVÎ, 817, 831
BEYHAKÎ, 594
Beylekan, 251
Beynin kuvvetleri, 296
Beyrut, 239
Beyt, 308, 336, 347, 342, 1032
Beyteyn, 1086
Beytü'l-Haram, 638, 1053
Beytü'l-kasîd, 926, 930
Beytü'l-lahm, 646
Beytü'l-makdis, 166, 405, 478, 479, 504, 505, 587, 638, 643-647
Beytü'l-maksûre, 523
Beytü'l-mal, 177, 407, 408, 471, 493, 547, 579
Beytü'l-mamur, 639
BEZZAR, 581, 592, 593, 603, 797
Biat, 433, 434, 446, 448-451, 455, 486, 585
Bicâye, 237, 375, 503, 515, 557, 653
Bid'at, 428, 511, 555, 576, 581, 829
Bilfiil düşünme, 286, 287
Bilgi, 270, 276, 319, 454, 609, 769, 770, 775
BİLAL b. Ebu Bürde, 412
BİLÎ, 170
Binalar, 400, 402-411, 629, 630, 649, 650, 670
Birinci iklim, 230
Bi'set, 293
Biskra, 654
Bistam, 247

BİSTAM b. Kays b. Şeybân, 347
BİŞR b. Mervan, 590
Bitki, 224, 275, 283, 285, 288, 345
Bizans, 349, 384, 385, 396, 398, 441, 456, 465, 476, 478, 507, 512, 517, 532, 569, 598, 683, 873
Bizanslılar, 384, 386, 387, 398, 657, 662
Bolluk, 269-272, 275, 326, 351, 359, 399, 569, 697, 758, 760, 761
Boru öttürme, 509, 510
Britanya, 228, 253, 254
Buğâ, 412
Buhara, 222, 248
BUHARÎ Muhammed b. İsmail, 168, 179, 189, 278, 517, 581-585, 587, 589-593, 596, 608, 610, 611, 603, 623, 624, 638, 643, 796, 799, 800, 801, 842
BUHLÛL b. Ubeyde Tucibî, 745
BUHTUNNASR (NEBUKHADNEZAR), 166, 168, 478, 645
BUHTURÎ, 1048, 1053
Buhur (Bahirler), 1032
Bûk (Trompet), 755
Bulgar, 219, 254, 255, 257
BULKUNÎ Ömer b. Raslan, 807
BULUGGÎN (BELEKÎN) b. Zirî, 386, 504
BÛNÎ, 909, 911, 912, 914, 940
BURÂM, 406
BURÂN, 180
Burç, 218, 223, 224, 308, 317, 612, 613, 614
Burhan, 886, 952-954, 956
el-Burhan/Cüveynî, 817
Bursa, 251
Burûdet, 936
BUVEYTÎ Yusuf b. Yahya, 807
Bünyaminoğulları, 644
Büveyhîler, 375, 397, 415, 437, 1051
Büyük kıran, 613
Büyük Zap, 246
BÜZÜRGMİHR, 207, 614

C-Ç

CÂBİR b. Abdullah, 458, 582
CÂBİR b. Hayyan, 874, 898, 913, 941, 949, 963, 969
CADÎ, 812, 880
CAFER b. Yahya b. Halid Bermekî, 173-176, 345, 486, 496, 1011
CAFER Hazinî, 229
CAFER Musaddak, 438
CAFER Sâdık, 181, 432, 437, 438, 451, 607, 616
CÂHIZ, 839, 974, 1011, 1013
Cahiliye, 337, 341, 516, 1045, 1048
CALİNOS, 214, 267, 296, 331, 892
CÂLÛT, 478
Câmi, 461
Câmi/Buharî, bk. *Sahih-i Buharî*, 179
CÂZİYE, 1056
Cebele kadısı, 547
Cebel-i kamer, 231
Cebel-i likam, 239
Cebel-i mukattam, 235
Cebel-i siyah, 252, 255
Cebel-i Tarık, 188, 219, 237, 243
Cebir ve mukabele, 878
Cebrâil, 290, 333
Cebren, 707
Cedel, 819, 887
Cefr, 604-625
Cefru's-sagir, 616, 625
Celâlika (Galician, Galler), 361
Celî naslar, 433
Celvet-i kübra, 478
CEMALEDDİN Abdurrahman b. Ömer Mevsılî, 622
Cemel, 455
Cemel/Hunecî, 1045
Cemiyet, 213
CENEDÎ, 593
Cerh, 793
Cerh ve ta'dil, 169, 200, 202, 203
CERİR, 189, 338, 1037, 1045
Cesûliye, 254
Cevaz, 851
Cevher, 911, 912
CEVHER Saklabî Kâtib, 406, 568, 663

Cevher-i ferd, 830, 889, 890
CEVHERÎ İsmail b. Hammad, 1007
Ceyhan, 245, 251
Ceyhun, 221, 240-242, 247, 248, 252
Cezâir, 236, 237
CİBRİL b. Bahtayşu, 178
Cidde, 235, 640
Cihad, 439, 471, 477, 529, 646, 658
Cin, 277, 837
Cinsler, 950
Cirabu'd-devlet, 407
CİRAŞ b. Ahmed Hâsib, 613-615
Cism-i âli-i semâvî, 951
Cism-i süfliye, 951
Cizye, 355, 491
Coğrafya, 219-234
Cû, 270
Cuma namazı, 462
CÜBBAÎ, 839
CÜBEYR b. Mut'im, 493
Cümmel (Cümleler) hesabı, 313, 317, 597
CÜNEYD, 595, 832
Cürcan, 247
CÜRCÂNÎ, 170
Cüreyc hadisi, 594, 598
Cürhüm, 638-640
CÜVEYNÎ, 812, 817, 830, 836
Cüzam, 336
Cüzcan, 241
CÜZCANÎ, 584, 586, 588
Cüz'î akıl, 850
Cüz'î mânalar, 769
Cüz'iyât, 292
Çadır, 522, 734
Çalgı âletleri, 755
Çanakkale boğazı, 242
Çete harbi, 530
Çetr, 511
Çiftçi, 542, 543, 695, 708, 718
Çiftçilik, 323, 325, 354, 698, 714, 718, 729
Çiftlik, 663
Çin, 170, 172, 233, 236, 241, 253, 260, 263
Çin Denizi, 220
Çocukların eğitimi, 986
Çöl, 325, 330, 334, 336

D

DAHHAK, 533
Dâire-i felek-i burûc, 223
Dâire-i muhita, 218
Dâire-i müeddel-i nehâr, 218, 222-224, 228, 229
Damga, 490, 512, 514,
Dânık, 514
DANİ, Ebu Amr, 785
DANİYAL, 207, 309, 621
DARA (DARİUS), 872
DAREKUTNÎ, 583, 586
Dâr-ı amme, 554
Dâr-ı hassa, 554
Dârıbu'l-mendel, 606
DARİMÎ, 797
Dava, 500
Davâdâr (Devîdar, sahib-i kalem), 488, 497
Davet, 277, 278, 334
Davet-i İslâmiye, 431
DAVUD Hz. 167, 425, 443, 478, 479, 638, 644, 645
DAVUD b. Ali, 176
DAVUD b. Muhabber, 593
DAVUD Cevâribî, 842
DAVUD Zahirî, 804
Davul, 510, 511
Dayanışma, 334
DEBUSÎ, 817, 819
Deccal, 581, 582, 595, 597
Dede, 706
Def, 759
Define, 700-705, 716
Defter tutma, 485-487, 489, 490
Delâlet, 815, 816, 1009
Deli, 302, 307
Delil, 281, 818, 820, 830, 982
Deniz, 218, 261, 637
Denizcilik, 502
Derefş-i kâviyân, 905

Deren Dağı, 237
Deşt-i kebir, 247
Devâvide, 341
Deve, 274, 325, 336
Devlet, 158, 161, 162, 190-192, 204, 206, 334, 345, 373-625, 629, 650
Devlet adamları, 554
Devlet evrakı, 359
Devlet payeleri, 359
Devletin büyümesi ve küçülmesi, 562-571
Devletin ihtiyarlığı, 555, 557, 566
Devletin ikiye parçalanması, 555
Devletin mizacı, 385
Devletin sınırları, 562
Devletin tabiî ömürleri, 392
Devletin tavırları, 399, 542-581
Devletteki makam ve mevkiler, 482
Devmetü'l-cendel, 239
Devr-i ekber, 925
Devr-i kıran, 613
Devşirme, 344, 400, 412, 545, 710, 711
Deylem, 175, 437, 556, 568
Deylemîler, 556, 568, 615, 686, 1028
Deyn âyeti, 291
Dicle, 171, 221, 239, 245, 246, 251
Dikiş, 735
Dilenci, 654
Dimaşk, 173, 239
Dimyat, 238
Din, 189, 259, 366, 367, 378, 553, 673, 686
Dinî bozulma, 676
Dinî dâireler, 714
Dinî davet, 378,
Dinî duygular, 332
Dinî ıslahat, 380
Dinî ictima, 379
Dinî meslek, 713
Dinî renk, 378
Dinî siyaset, 420
Dinar, 514-516
Dinever, 246
DİOGENES, 873
Dirayet tefsirleri, 788
Dirhem, 514-516
Divân, 492, 753
Divân kâtibleri, 493
Divân-ı a'mâl, 519
Divân-ı hâtem, 519
Divân-ı resâil ve kitâbet, 495-505, 519
Diyet, 337
Dokuma, 735
Dokumacılık, 695
Donanma, 638
Donanma Komutanlığı, 501-506
Dördüncü iklim bölgesi, 242-248
Dua, 304, 523, 527, 528
Dûbeyt, 1086
Durûb (Toros), 244, 245
Duyu perdesi, 296, 301
Düğün şenlikleri, 397
DÜKKALÎ, 777

E

EBAN b. Salih, 593-594
Ebced, 313-315, 609, 935
Ebelik, 736-739
EBHERÎ, 808
EBİVERDÎ, 183
EBU ABBAS, 490, 685
EBU ABBAS b. Bennâ, 315
EBU ABBAS b. Şuayb, 1044
EBU ABBAS Kalanisî, 839
EBU ABBAS Sidî, 316
EBU ABDULLAH b. Numan, 183
EBU ABDULLAH, Lûşî, 1078
EBU ABDULLAH Muhtesib, 438
EBU ABDULLAH Müferric, 745
EBU ABDULLAH Şiî, 568, 612
EBU ALİ b. Badi, 617
EBU ALİ b. Mükle, 747
EBU ALİ Fârisî, 1004
EBU ALÎ Kâli Bağdadî, 1013
EBU AYYAŞ, 594
EBU BAHR b. Asi, 745
EBU BEKİR Hz. 278, 305, 341, 424, 433, 434, 441, 450, 451-453, 461, 471, 484,

517, 594, 599, 642, 643, 647, 852, 859, 866
EBU BEKİR b. Arabî, 988, 989, 819
EBU BEKİR b. Ayyaş, 584
EBU BEKİR b. Ebu Cemre, 745
EBU BEKİR b. Ebu Heysem, 582
EBU BEKiR b. Hafece, 1039
EBU BEKÎR b. İskâf, 582
EBU BEKİR b. Saî, 873
EBU BEKiR b. Zühr, 1067
EBU BEKİR Ebyaz, 1068
EBU BEKİR Martin, 1075
EBU BEKİR, Sâabûnî, 1070
EBU BEKİR Zubeydî, 1007
EBU BÜDEYL, 616
EBU BÜRDE Hâni b. Niyar, 328
EBU CAFER, 177
EBU CAFER Mansur, 873
EBU CAFER Ukaylî, 583, 584
EBU DAVUD, 582-585, 587, 588, 592, 593, 610, 611, 643, 786, 797
EBU DELFA, 533
EBU DERDA, 463
EBU FÂRİS Abdülaziz, 163
EBU GALİMİS, 479
Ebuhafsoğulları, 494
EBU HÂKİM, 590
EBU HALiL, 585
EBU HALİL Salih, 584
EBU HAMİD İsferainî, 183
EBU HANİFE, 648, 800, 801, 803-806, 808, 818
EBU İDRİS Havlanî, 465
EBU HARUN Abdî, 587
EBU HASAN, 163, 408, 505, 511, 584, 632, 960, 1044, 1084
EBU HASAN b. Fazl, 1070
EBU HASAN Cahdar İşbilî, 1074
EBU HASAN Debbac, 1070
EBU HASAN Malikî, 717
EBU HASAN Mukrî, 1075
EBU HASAN Sehl b. Mâlik, 1069, 1070, 1077
EBU HATİM Razî, 583, 586, 588, 591, 593, 611
EBU HAYYAN, 159
EBU HUBAYB, 641
EBU HUREYRE, 492, 592, 813
Ebu Huzeyfe'nin azatlısı Salim, 429
EBU HUZEYL Allaf, 838
EBU İNAN, 409, 410
EBU İSHAK b. Sultan Ebu Yahya, 279, 280, 1061
EBU İSHAK b. Şaban, 807
EBU İSHAK Düveynî, 1069
EBU İSHAK İbrahim, 556
EBU İSHAK İsferanî, 305, 862, 889
EBU İSHAK Şebiî, 584
EBU KABİSA b. Zueyb, 611
EBU KASIM, 181, 472
EBU KASIM b. Firruh Şatibî, 785, 786
EBU KASIM Havfî, 812
EBU KASIM Rehavî, 960
Ebu Kasım Rehavî'nin müneccimlik manzumesi, 960-962
EBU KASIM Şerif Sebtî, 1050, 1052
EBU KASIM Şiî, 503
EBU KILABE b. Cermî, 592
EBU MAŞER, 614, 615
EBU MEDYEN, 601
EBU MEHDİ İsa b. Zeyyâd, 860, 861
EBU MUHAMMED Abdullah, 599
EBU MUHAMMED b. Ebu Zeyd Malikî, 305, 333, 990
EBU MUSA Eş'ârî, 463, 758
EBU MÜSLÎM b. Haldun, 879
EBU MÜSLİM Horasanî, 436, 509, 614
EBU NADRA, 585
EBU NUAYM, 813
EBU NÜVAS, 178, 396, 1037
EBU ÖMER Talamnakî, 745
EBU SAİD, 408, 717, 745
EBU SAİD Hudrî, 458
EBU SALİM, 163
EBU SAMH, 942
EBU SELEME Hallâl, 436
EBU SIDDIK Nâci, 586-588
EBU SUDA Yefrenî, 1057

EBU SÜFYAN, 278, 825
Ebu Tâlib sülâlesi, 377, 511
EBU TEMMAM, 1043, 1049, 1051, 1053
EBU TUFAYL, 583, 590
EBU UBEYD Acurrî, 585
EBU UBEYDE b. Mes'ud Sakafî, 536
EBU USÂME, 589
EBU VÂİL, 583
EBU VASİL Abdülhamid, 587, 588
EBU VELİD Vekkaşî, 745
EBU YAHYA Zekeriya b. Ahmed, 547, 599, 618
EBU YAKUB Bâdisî, 599
EBU YAKUB Mansur, 316, 505, 527
EBU YALA Mevsılî, 592, 797
EBU YASİR, 610
EBU ZEKERIYA Yahya b. Ebu Hafs, 528, 556, 1058
EBU ZİNAD, 514
EBU ZUR'A, 583, 586, 588, 592, 593
EBU'L-ESVED Du'elî, 1004
EBU'L-FEREC İsfehanî, 1013
EBU'L-HATTAB b. Zühr, 1068
Ecnâs-ı âliye, 950
Ecyal, 323
Edeb, 783
el-Edebu'l-kâtib/Abdullah b. Müslim, 1013
Edvâr, 317
EFDAL b. Bedru'l-Cemâlî, 408
EFLÂTUN, 855, 873, 881, 951
Efrag, 523
Efrâimoğulları, 644
EFRİKİŞ b. Kays b. Sayfî, 170
el-Eğânî/Ebu'l-Ferec İsfehanî, 347, 1013, 1028, 1037
Ege Denizi, 219, 242
Eğitim, 192,
Ehl-i akd ve hal, 426
Ehl-i beyt, 176, 181, 183, 186-188, 457, 475, 581-583, 585, 588-592, 594, 596, 598, 600, 601, 607, 608, 611, 612, 804, 807, 810
Ehl-i beyt fakîhleri, 1017, 1018
Ehl-i bid'at, 804, 835, 895, 1012
Ehl-i eser, 608
Ehl-i esmâ, 911
Ehl-i hadis, 803, 804
Ehl-i hat, 309
Ehl-i ıstınâ', 344, 376, 411, 412, 711
Ehl-i keşf, 300
Ehl-i kıyas, 803
Ehl-i kitab, 216, 485, 783, 787
Ehl-i nazar, 819
Ehl-i rey, 178, 803, 804
Ehl-i riyazet, 299
Ehl-i simya, 912
Ehl-i sünnet, 456, 694, 788, 820, 829, 832, 835, 841, 842, 862
Ehl-i tark, 299, 301
Ehl-i vukûf, 468, 469
Ehl-i zahf, 532
Ehl-i zecr, 299
Ehl-i zey', 836
Ehramlar, 402, 632, 634
Ekim alanları, 658
EKLIMANTOS (CLEMENT), 479
Ekvator, 224, 225, 228, 229, 260
Elbise, 652, 656, 670
Elçi, 417
Elfaz/Yakub b. İshak, 1008
ELİSA, 181
Elkâb-ı memleket, 412
Emek, 552, 652-658, 660, 694, 695, 705-707, 713, 729
Emevîler, 159, 192, 368, 397, 409, 412, 416, 418, 431, 443, 444, 450, 452, 457, 458, 473, 486, 488, 494, 520, 527, 531, 556, 560, 564, 568, 613, 615, 683, 725, 747, 1028, 1045, 1053
Emir, 330, 346, 472, 487
EMİR Besasirî, 181
EMİR Mahmud, 409
Emiru'l-mü'minîn, 471-476, 505
Emiru'l-ümera, 487
Emr bi'l-rna'ruf ve nehy ani'l-münker, 469
Emsâl, 1022
Enbâr, 745
Endülüs, 159, 243, 248, 349, 260, 271,

272, 337, 359, 361, 387, 388, 597, 658, 667, 1050
Endülüs Emevî Devleti, 193, 375, 376, 465, 487, 488, 500, 515, 531, 546, 556, 565
ENES b. Malik, 458, 590, 593
Enlem, 224, 228
el-Enmat/Bûnî, 912, 914
Ensâr, 354, 429, 647, 714
ENÛŞİRVAN, 607, 615
Erdebil, 251
ERDEŞİR, 614
Erganun, 760
Eriha, 353
Erkâm-ı hindiye, 924
Ermenistan, 244-246, 251
Ermeniye, 251
Erzurum, 251
ESAD Ebu Kerib, 170, 171,
Esâsu'l-belağa/Zemahşerî, 1008
Esâtin-i hikmet, 872
Esbâb-ı hafiye, 537
Esbâb-müsebbebât, 768
ESBAĞ, 810
Esbât, 478, 645
ESED b. Furat, 503, 808, 809
el-Esediye/Esed b. Furat, 809
Eski Yahudi şeriatından olan kitaplar, 479
ESLEM b. Sidre, 744
ESMÂ, 305
ESMÂÎ, 176, 1053, 1054
Esmâ-i hüsnâ, 909
Esmâiyât, 1054
Esmânın esrarı, 912
Esnaf, 552, 670
Esrâr-ı hurûf, 909
Esterabâd, 240, 247
EŞ'ARÎ, 829, 830, 839, 889
Eş'arîler, 280, 475, 840, 846
EŞ'AS b. Kays, 347
EŞHEB b. Abdülaziz, 807, 808
Eşkıya, 551
Eşraf, 721
EUCLİD, 735, 873, 881
Ev, 325, 342, 633, 730
Ev eşyası, 670
Ev idaresi, 761
Evâmir-i aşere, 644
Evlâd-ı Ebu Leyl, 1059
Evlâd-ı Mühelhil, 1059
Evlike Awlil Adası, 231
Evliya, 289, 295, 913, 914, 970
Evrâd, 298
Evrebe ve Mağila kabileleri, 377
Evs, 172
Evtâr, 316, 318
Evtâr harfleri, 921, 931
Evveliyât, 288, 771
Eyâletler, 564
Eyle, 238
Eymanu'l-bey'at, 449
Eyyâm-ı Arab, 1013
Ezberleme (eğitimde), 1043
Ezd, 189, 338, 456
Ezkâr riyazeti, 772
EZRAKÎ, 643
Ezva, 360

F

Faal akıl, 954
Fâil-i muhtar, 279
FADL b. Yahya Bermekî, 241, 753
Fahh vak'ası, 184,
FAHRUDDİN Râzî, 432, 777, 817, 831, 832, 888, 890, 891, 895, 902, 997
Fakîh, 467, 483, 706, 862
FAKİH SENED, 810
Fakirlik, 661, 663
Falcılar, 605
FARABÎ, 738, 873, 887, 952, 954, 965, 966
FÂRİS b. Verdâr, 410
Fâris Denizi, 170
FÂRİSÎ, 996, 1025
Fars, 161, 166, 170, 171, 190, 204, 247, 263, 564
Farsça, 493, 1031

Fas, 163, 184, 186, 187, 236, 267, 272, 569, 630, 653
el-Fasîh/Ahmed b. Yahya, 1008
Fâsıla, 1029
FATIMA Hz. 182, 581
Fatıma soyu, 434, 584, 596, 599, 612
Fatımîler, 181-183, 188, 340, 462, 465, 473, 474, 488, 503, 511, 512, 515, 520, 527, 541, 556, 564, 568, 601, 632, 646, 668, 807, 810
Fâtiha sûresi, 1017, 1018, 1029
FAZIL b. Yahya, 175
FAZIL Ebu Kasım b. Rıdvan, 1044
Fecr sûresi, 172
Felâhatu'n-nabatiye/İbn Vahşiya, 898
Felâsife, 950
Felek, 218, 222, 223, 228, 229, 283, 286, 316, 317, 857, 909
Felek-i a'lâ, 223
Felekî evzâ, 308
Felekler âlemi, 283
Feleklerin ruhları, 911
Felsefe, 831, 895, 950-956
Felsefî ilimler, 830, 871, 873
Fenn-i mesâil, 308
Ferağ, 401
Ferahlık, 266
Ferâiz, 812, 813, 879, 880
FERAZDAK, 1045
Fergana, 241, 248
FERGÂNÎ, 856
Ferganîler, 222
Fersah, 218
Fethu'l-bârî/İbn Hâcer, 802
Fethu'l-kudsî/İsfehanî, 505
Fetva, 462, 753, 803
Fevâidu'l-ahbar/Ebu Bekir b. İskâf, 582
Feylozof, 950
Fezâilu's-siyase, 357
Fezzan, 234
Fıkhî mezhepler, 802-812
Fıkhu'l-hisâb/İbn Mun'im, 878
Fıkhu'l-lugat/Seâlibî, 1008
Fıkıh ilmi, 783, 802-812, 851, 984
Fıkıh usûlü, 205, 782, 813
Fırat, 171, 221, 239, 246, 251
FITR b. Halife, 583, 584
Fiat(lar), 279, 280, 542, 543, 552, 656-658, 663, 664, 694, 695, 715-719
Fiil, 279, 280, 821, 838
Fikir, 767, 776, 778, 789, 847
Fikr-i heyet, 935
Fikrî nazar, 992
Filistin, 167, 260, 386
Filistinliler, 644
Filo, 503
Filozof, 280, 281, 294, 571, 771, 831, 839, 847, 853, 854, 857, 870, 876, 895, 903, 904, 950
Firâset, 305
Firavun, 702, 905, 949
Fitne, 589
Fizarî ailesi, 347
Fransa, 254
Frenk, 161, 197, 230, 249, 250, 254, 261, 263, 385, 386, 533, 534, 648, 704, 1020, 1031
Frenkler (Haçlılar), 646, 667
FUDAYL b. İyaz, 176
Fukaha, 796

G

Gâbitus, 935
Gadap, 439
Galebe, 194, 215, 339, 395, 412, 416, 571, 681, 684, 685, 707, 709
Gâlib, 361
Gâlibiyet, 399, 553
Galician, 361, 363
Galler (Galicians), 1020
Gana, 234
Garib hadisler, 795
Gaskonya, 244
Gasb, 694
Gassan, 336, 1014
Gatafan, 1014
Gayb âlemi, 294, 297

Gayb idrâki, 292
Gaybet ehli, 863
Gaybı idrâk, 867
Gaybı idrâk edenler, 276-320, 773
Gaybden haber verme, 292
el-Gâyetü'l-hakîm / Mesleme Macritî, 304, 898, 902, 912, 913, 941, 949, 969
Gayrımenkul, 663, 664
GAZALÎ, 817, 819, 831, 832, 852, 853, 888-890, 894, 941
Gazel, 1082
Gazneliler, 566, 568
Gazze, 239, 244
Geçim, bk. Mâişet, 324, 552, 553, 683
Geçim yolları, 209, 693-762
Geçim ve kazanç yolları, 547
Gelenek, 189
Gelirler, 542, 563, 653
Gemicilik, 503
Geometri, 870
Germanya, 254
GEYLAN, 1045
Gıda, 213, 214, 267, 269, 271-274, 324, 325, 348, 563, 567, 652, 656, 698, 716, 740- 742
Gıda maddeleri, 656-658, 695, 717, 723, 729, 731, 742
Gına, 758, 759, 1013
Gırnata, 243
Gidmiyuh, 236
Girit, 242, 244
Giyim, 563
Gizli sırlar, 937
Gor, 240
Got, 385, 532, 667, 725
Göçebe, 162, 271, 272, 325, 539
Göçebelik, 325
Göz bağlama, 899
Göz değme hâdisesi, 906
Gubâr, 316
Gubâr harfleri, 924
Gulât, 435
Gulât-ı mutasavvıfa, 896
Gümüş kerpiç, 596
Gürcüler, 219
Güzâm, 1014

H

Haber, 158-160, 162, 165, 195, 199-204
Haberleşme ve yazışma dairesi, 495
Habeş, 232, 235
Habeş Denizi, 220
Habeşistan, 233
Habeşliler, 220, 261-263, 607
HABİB, 1037
HABİBE bt. Hârice, 305
Hac, 541
HACCAC b. Yusuf, 191-193, 195, 327, 328, 365, 397, 406, 412, 493, 514, 641, 642
Hac'da dikilmiş elbise giymenin haram kılınmasındaki hikmet, 736
HACER, 638, 639
Hacer-i Esved, 641
Hacer-i mükrem, 963
Hâcib(lik), 194, 484, 485-488, 553-555
HÂCİB b. Zürâre, 347
Haciyat, 209
Hacr, 555
Haçlılar, 505
Hadaret, 649, 666-668, 671-673, 724, 748, 780, 781, 783, 996, 997
Hadarette görülen çeşitlenmeler, 670
Hadarî, 209, 274, 323, 324, 629, 670, 744, 779, 780, 996, 1019
Hadarî Arap lehçesi, 687
Hadarî lisan, 686
Hadarî şiir, 1081
Hadarî umran, 723, 726, 736
Hadarîlik, 162, 199, 323-369, 391, 392, 395-398, 473, 488, 523, 541, 563, 564, 735, 808
Hadarînin dini, 673
Hadasân, 604-625, 787
HÂDİ, 184
Hadis, 753, 984
Hadis alma yolları, 794

Hadis ilimleri, 782, 793-800
Hadis tarîkleri, 795
Hadis-i kudsî, 282
Hadisin metni, 794, 795
Hadislerin şartları, 801
Hâdise, 162
Hâdiseler âlemi, 286, 767, 768
Hadramut, 234, 261
Hads, 307, 310, 318
Hafıza, 288
Hafî naslar, 433
Hafiflik, 266
Hafsoğulları, 489
Hafsîler, 475, 496, 528, 547, 556, 618, 685
Haham, 477
HAKEM b. Hişam b. Abdurrahman, 760
Hakikat, 862
Hakikat-ı Muhammediye, 856
HÂKİM, 278, 582-587, 590, 591
HÂKÎM Nisâburî, 795
Hâkimiyet, 215, 330, 331, 333, 363, 400, 411
Hal, 824, 836
HALEF b. Ahmer, 990
Halef kıraati, 197
Halep, 245, 337
Hâlık, 826, 827
Halî ilim, 824
HALİD b. Abdullah, 412
HALİD b. Hamza, 1059, 1061
HALİD b. Velid, 492
HALİD b. Yezid b. Muâviye, 941
HALİD Daryûs, 381
HALİD Kasrî, 514
Halife(lik), bk. Hilafet 214, 368, 423-433, 477, 585, 586
Halife nasbetmek, 425
Halife-i Rasûlillah, 423, 471
Halife-i Halife-i Rasûlillah, 471
Halifenin dinî vazifeleri, 460
Halifetullah, 424
HALİL b. Ahmed Ferâhidî, 1004, 1006
Halk (Yaratılış), 161
Halkın elinde bulunan mallar, 552
Hall ve akit, 466
Halume, 298, 299
Halumetu't-tabba-ı tam, 298
Halumiye, 298
Hal'u'n-na'leyn/İbn Kasî, 595
Hal'u'n-na'leyn/İbn Sebîn, 595
Halvet, 849, 852
HÂM, 261-263
Hamam, 683, 684
Hamâsî şiirler, 510
Hamdanîler, 351, 556, 565
Hamel burcu, 223, 613
Hâmi, 559
HAMMAD, 556
HAMMAD b. Seleme, 587
Hanbelîler, 806, 840, 841
Hâne, 308
Hânedân, 338, 345
Hânedânlık, 162, 395, 546, 629
Hanefî fakîhleri, 817
Hanefîler, 806, 816, 817, 819, 973
Harac, 206, 491, 493, 494, 539, 698
Hararet, 266, 297, 936
Harcamalar, 561, 563
Harf, bk. İlm-i hurûf, Hurûf 197, 609, 610, 619, 785
Harflerin esrarı, 909-940
Harflerin irtibatları, 932
Harflerin kanunları, 937
Harflerin kuvvetleri, 935
Harflerin tabiatı, 936
Haricîler, 386, 425, 430, 485, 533, 555, 802
Hârika, 279, 280
H ARİRÎ, 698
HÂRİS b. Harras, 584
HÂRİS b. Hişam, 289
HÂRİS b. Kelede, 892
HÂRİS b. Miskin, 808, 810
Harita, 226-258
Harizm, 248
HARİZMÎ, 879
Harp, 390, 471, 529-538, 566, 607, 684
HARP b. Ümeyye, 744, 745

Harp hilesi, 536
HARRAZ Muhammed b. Muhammed, 786
HÂRUN Hz. 438, 644
HÂRUN b. Muğire, 584
HÂRUN b. Said İclî, 611
HÂRUN Reşid, 173-179, 345, 402, 408, 496, 518, 564, 573, 616, 634, 683, 990, 995, 1004, 1053
Hârunî, 343
Hârut-Mârut kıssası, 872
Has, 816
HASAN Hz. 187, 434, 436, 519
HASAN b. Hüseyin b. Ali, 643
HASAN b. Muhammed Sabbah, 438
HASAN b. Yezid Said, 587, 588
HASAN b. Zeyd, 437
HASAN Basrî, 593, 595, 838
Haseb, bk. Mecd 278, 341
Hâsib, 606
HASRON, 167
HASSAN b. Nûman, 502
HASSAN b. Sabit, 1045
Hassaru's-sagîr/Hassar, 877
HASSÛN b. Bevvak, 408
Hastalıklar, 570, 741
Haşerât, 655
Haşimîler, 381, 510, 560, 588, 600
Haşr, 955, 956
Haşşâşin, 245
Hat (yazı, kitâbet), 485, 742-751, 972
Hatt-ı himyerî, 744
Hatt-ı ifrikî, 747
Hatt-ı istiva, 218, 223
Hatt-ı kûfî, 747
Hatt-ı mushaf, 746, 785
Hat eğitimi, 743
Hatâbe, 204, 859, 887
Hâtem, 517, 519
HÂTEM-i Asefî, 518
Hâtemü'l-enbiya, 596
HATİB Bağdadî, 630
Hatiplik, 713
HATİCE Hz. 277, 278
HÂTİM b. Said, 1068, 1069
Hatm, 517
HATTÂBÎ, 516
Hattu'l-alâmet, 490
Hattu'r-reml, 307-311, 312, 606
Hava, bk. İklim, 258, 937, 938
Hava kirliliği, 635
Havarîler, 479
Havas, 312, 316, 317, 672
Havass-ı bâtıne, 771
Havass-ı hamse-i bâtına, 287
Havasa-ı hamse-i zâhire, 287
Havass-ı zâhire, 297, 771
Havâtır, 850
HAVFÎ, 880
Havfî, 1086
HAVKALÎ, 230
HAVRAN, 1054
Havranî, 1054
Hayal, 287, 301, 318, 847
Hayber, 167, 235, 239
HAYBERÎ, 533
Hayır, 326, 327
Hayvan, 284, 655
Hayvancılık, 323, 324, 698
Hayvanî ruh, 296, 302
HAYY b. Yekzan, 286
Hazar, 220
Hazar Denizi, 221, 247, 255
Hazarlar, 263
Hazine, 174, 415, 545, 700, 701
Hâzin-ı dâr, 495
Hazrec, 172
Hazret-i Hebâiye, 856
HELENA (Konstantin'in annesi), 645, 646
Hemedan, 247
Hendese, 733
Hendese ve mekanik, 881
Hendesî ilimler, 880
HERAKLİUS, 278, 378, 480, 683, 825
Herat, 240, 248
HEREVÎ, 858,
Herğa, 188, 341
HERMES, 207, 736
HEROD, 479

Hesab, 761
Hesab ilmi, 871
Hesab-ı nim, 312-316
Haşmenay (Hasmonens) oğulları, 479, 645
Hevâcis (Tuluât), 292
Hevâiye harfler, 910
Hevdec, 734
Heyakil, 632
Heyet ilmi (Astronomi), 223, 871, 883
Heyulâ, 775
Hezec, 759
Hıcr beldesi, 239, 640, 641
Hıfz-ı din, 460
Hılâfiyat, 818, 819
Hınzıriye, 903
Hırakliya, 254
Hırka, 859
Hırka giyme, 594
Hıristiyanlık, 234, 261, 326, 477, 485, 503, 504, 506, 645, 646, 658, 662, 668, 701, 727, 748, 853, 855, 873, 973, 987
Hırzu'l-Emani ve Şatibiye, 785
Hısım-akrabalık, 413
Hıtam, 518
Hızır kıssası, 435
HİBBAN, 592
Hicâbın keşfi, 852
Hicaz, 167, 181, 233, 235, 238, 259-261, 269, 340, 359, 744, 803
Hicaz tarîki, 796
Hicazlılar, 803
Hicret, 327-329
Hidâyet, 280
Hiffet-i yed, 899
Hikemî felsefî ilimler, 782
Hikemî kanunlar, 769
Hikmet, 158, 162, 204, 266
Hilâfet, bk. Halife(lik) 356, 373-625, 665
Hilâfet mansıbının şartları, 428
HİLAL b. Amr, 584
HİLAL b. Ömer, 584
Hilâlîler, 668
Hil'at, 251
Hile, 566
Hilf, 335, 337, 339, 344, 413
Himâye, 349, 353, 359, 393, 430, 635
Himyer, 170, 336, 349, 360, 368, 744, 1015
Himyerî hat, 972
Hind, 260, 263, 304
Hind-i aksa, 236
Hindistan, 235, 241, 359
Hind Denizi, 220, 222
Hind Okyanusu, 170, 233-235, 238, 262
Hintate, 236
Hire, 171, 239, 246
Hiredos (Herod) oğulları, 478
His, 284, 287, 296, 304
His âlemi, 286, 312
His hicâbı, 296
Hisab-ı cümmel, 610
Hisbe, 469
Hiss-i bâtın, 297
Hiss-i müşterek, 287
Hissî idrâk, 288, 301, 307, 775, 847, 848
HİŞAM, 193, 416, 444, 667
HİŞAM b. Urve, 585
Hişamiye, 436
HİŞAMU'L-Müeyyed, 1007
Hiyel-i hendesiye, 733
Hizmet, 699
Hizmetçi, 699, 700
Hoca-talebe münasebetleri, 979
Hocend, 248
Horasan, 240-242, 247, 565, 568
Hububât, 269, 271, 273, 274, 336, 366, 637, 650, 656, 657, 695, 715, 718, 742
Hububât ambarları, 570
HÛD Hz. 745
Hud'â, 509
Hudaa, 336
Hudut, 487, 563
Hudut muhafaza komutanlığı, 484
Hudut-ı zâtiye, 771
Hudutları koruma, 417
Hûkiye, 304
HULLECAN b. Kasım, 745
Hulubba (Hulbâ) kabilesi, 1065

Hulûl, 312, 435, 594, 855, 858
Humma, 741
Humus, 239, 245
HUNECÎ, 888, 978, 1045
HUNEYN, 236, 246
Hurc, 990
HURDAZBE, 230
HURMUZAN, 492
Hurûf-ı gubâr, bk. Harf, İlm-i hurûf
Hurûf-ı halk, 1006
Hurûf-ı med, 1007
HUTAYE, 1045
Hutbe, 523, 527
Huy, 261, 266, 267, 327, 330, 336
Huzaa, 640, 1014
HUZEYFE b. Bedr, 347
HUZEYFE b. Yeman, 610
Huzeyl, 336, 456, 1014
HUZEYME b. Sabit, 328
HUYAYY, 609, 610
Huzistan, 240
Hükema, 280, 293
Hükümdar(lık), 162, 191, 206, 215, 346, 347, 411, 418, 554, 607, 721
Hükümet, 666
HÜLAGU b. Duşî Han, 564, 616
Hünkâr mahfili, 523
Hürmüz, 240
Hürmüz-ifrid, 614
HÜSEYİN Hz. 434, 452, 457, 458
HÜSEYİN b. Kasım b. Vehb, 621
HÜSEYİN b. Numeyr Sekunî, 640
HÜSREV, 614
Hüzün, 267

I-İ

Irak, 171, 172, 242, 245, 246, 260, 667, 804
Irak Dağı, 246
Irak divanı, 493
Iraklılar, 803, 804
Irk, 264
Istılah, 776, 1019
Istınâ', 345, 474
Iyâd, 336
İbadet, 271, 272, 278, 289, 306, 380, 432, 825, 849
İber, 162, 199
İBN ABBAR, 617, 744, 745
İBN ABBAS, 174, 177, 453, 527, 591, 608, 640, 1053
İBN ABDURRABBİH, 176, 180, 1027, 1067
İBN ABDÜLBER, 802, 828
İBN ABDÜLHAKEM, 808
İBN ABDÜSSELAM, 777, 812
İBN ÂDİ, 586, 588, 611
İBN AĞLAB, 503
İBN AHMER, 387, 388, 1027, 1078
İBN AKB, 619
İBN A'LEBE, 183
İBN ALİ, 566
İBN AMMAR, 547
İBN ARABÎ, 595-597, 618, 619, 858, 909
İBN ARİF, 858
İBN ATİYYE, 788
İBN BACCE, 1068
İBN BAKÎ, 1068
İBN BATHAVİ, 183
İBN BATTÂL, 799
İBN BATUTA, 410
İBN BEKKÂR, 799
İBN BENNA, 876, 877
İBN BESSAM, 397
İBN BEŞİR, 809, 975
İBN BEVVÂB, 747, 749
İbn Bevvab'ın hat sanatı kasidesi, 749, 750
İbn Bişrûn'un kimya risâlesi, 942-949
İBN BÜKEYR, 796
İBN CAHDER, 1076
İBN CÂMİ, 489
İBN CEVZÎ, 797
İBN CEYYAB, 1028
İBN CİNNÎ, 976, 1005
İBN DAKİK Iyd, 807
İBN DİHAK, 857, 858
İBN DÜREYD, 1007

İBN EBU ÂMİR, 193, 195, 376
İBN EBU HAFS, 387
İBN EBU HÂTİM, 587, 588
İBN EBU MERYEM, 177, 611
İBN EBU REBİA, 1037
İBN EBU SERH, 386
İBN EBU ŞEREF, 474
İBN EBU VÂTIL, 595, 596-599
İBN EBU ZEYD, 386, 809, 828, 974
İBN EKFANÎ, 183
İBN ENBARÎ, 1007
İBN ERFA Re'seh, 1067
İBN FÂRİZ, 856, 858
İBN FERES, 1069
İBN FERRUH Kayravanî, 611, 744, 745
İBN FERGANÎ, 884
İBN HABİB, 1058
İBN HÂCİB, 777, 810, 811, 817, 976, 978, 1005
İBN HALEF Cezâirî, 1070
İBN HALLİKAN, 408, 619
İBN HAMMAD, 515
İBN HÂNİ, 1043, 1053
İBN HARDÛS, 1068
İBN HÂRUN, 812
İBN HATİB, bk. Fahruddin Râzî
İBN HAVŞEB, 612
İBN HAYYAN, 397, 1027
İBN HAYYÛN, 1069
İBN HAZAR Bâcîde, 1072
İBN HAZM, 517, 802, 804
İBN HAZMUN, 1070
İBN HERME, 1048
İBN HEYSEM, 883
İBN HİBBAN, 179, 587, 591
İBN HİŞAM, 976, 1005
İBN HÎRAŞ, 583
İBN HÛD, 387
İBN HUDAYR, 488
İBN HUVAZMENDAD, 808
İBN HÜBEYRE, 412, 514
İBN İMAM, 777
İBN İSHAK, 159, 172, 189, 230, 431, 610, 885, 1069
İBN KASIM, 807, 808, 809, 974
İBN KASÎ, 380
İBN KASSAR, 819
İBN KELBÎ, 159, 170
İBN KEMMAD, 884
İBN KESİR, 622
İBN KIRRÎYE, 619
İBN KUTEYBE, 1013
İBN KUZMAN, 1074, 1075
İBN KÜLLAB, 839
İBN LEHİA, 592
İBN MÂCE, 584, 588, 589-591, 643, 797
İBN MACİŞÛN, 809
İBN MAİN, 583, 590
İBN MÂLİK, 1004, 1005, 1011
İBN MELEK, 978
İBN MERDENİŞ, 387
İBN MEVVÂZ, 807
İBN MÎDRAR, 183
İBN MİSKEVEYH, 286
İBN MUHALLEB, 799
İBN MUHRİZ, 809
İBN MUKAFFA, 207, 1043
İBN MU'TÎ, 1005
İBN MUNEMMER, 812
İBN MUN'İM, 878
İBN MUNTAB, 808
İBN MU'TEZ, 1043, 1048, 1049
İBN MÜCAHİD, 830
İBN MÜNEMMER, 880
İbn Mürâne'nin kasidesi, 617
İBN MÜYESSER, 810
İBN NAHVÎ, 1044, 1045
İBN NEBİH, 1043
İBN ÖMER, 177, 593
İBN RÂİS, 1070
İBN RAKİK, 406, 612, 1027
İBN REF'A, 807
İBN REFİK, 159
İBN REKKAM, 939
İBN REŞİD, 812
İBN REŞİK, 160, 759, 1012, 1027, 1038, 1040, 1049, 1050-1052
İBN RUMÂHİS, 503

İBN RÜŞD, 225, 343, 344, 873, 884, 891, 894, 975
İBN SAATÎ, 817, 819
İBN SÂBİT, 812, 880
İBN SA'D, 232, 583
İBN SAİD, 1069, 1070, 1074, 1076
İBN SALAH, 795, 797, 799
İBN SALT, 881, 884
İBN SAMH, 879
İBN SEB'İN, 595, 858
İBN SEHL, 1043, 1072
İBN SEMMAK, 177
İBN SENÂ Melikü'l-Mısrî, 1074
İBN SIDE, 1007
İBN SIKKİT, 1008
İBN SİNA, 263, 619, 739, 848, 859, 873, 876, 881, 884, 887, 891, 892, 894, 952, 954, 955, 965, 966, 970
İBN SUMHA, 884
İBN SÜREYC, 760
İBN ŞEREF, 375, 1027
İBN ŞERİF, 1027
İBN ŞİBRİN, 1028
İBN ŞUCA, 1083
İBN TAFRAGİN, 1061
İBN TEYMİYE, 168
İBN TİFALVİT, 1068
İBN TİLİMSANÎ, 854
İBN TİN, 799
İBN TOLUN, 412
İBN TUFEYL, 286
İBN ULAYYA, 583
İBN UMEYR, 1081
İBN VAHŞİYA, 898, 940
İBN VEHB, 621
İBN YUNUS, 809, 975
İBN ZEYYAT, 1043
İBN ZÎ YEZEN, 406
İBN ZUNNUN, 406
İBN ZÜBEYR, 173, 451, 459, 640-642, 1067
İBN ZÜHR, 892, 1068, 1069
İBNU'L-ATTAR, 802
İBNU'L-AVAM, 894
İBRAHÎM Hz. 168, 182, 343, 638-642, 647
İBRAHİM (Halife Mehdi'nin oğlu), 180, 381
İBRAHÎM b. Abdullah, 586
İBRAHİM b. Hilal, 1050, 1051
İBRAHİM Halil (a.s.)'in mezarı, 239
İBRAHİM Mehdî, 760
İBRAHİM Mevsılî, 760
İBRAHİM Nazzam, 839
İBRAHİM Nehâî, 589, 643
İbranî, 196
İbranî yazısı, 973
İbrânice, 973
İ'caz, 282, 1012
İCLÎ, 583, 588, 589
İcma, 805, 814, 815
İctihad, 801, 805, 806, 808
İctimâ, 339, 417
İctimaî ahvâl, 661
İç duyu, 296
İdil, 252, 255, 257
İdrakler, 276-320, 773, 823, 824, 847-850, 855, 857, 858, 866-869, 895, 896, 951, 953-955, 959
İDRİS Hz. 309, 699, 736
İDRİS, 556
İDRİS b. Abdullah, 437
İDRİS b. İdris, 184-187
İDRİSÎ, 218, 222, 225, 230
İdrisîler, 184-187, 340, 377, 437, 472, 556, 560, 564, 668
İfrikiye, 159, 169, 170, 181, 184, 185, 244, 272, 366, 375, 564
İhâm (Tevriye), 1048
İhâmât, 318
İhbariyyun, 172
İhkâm/Amidî, 817, 818
İhraç etme, 652, 662
İhsan, 390, 391
İhşidler, 397, 556
İhtikâr, 698, 716
İhtilaf, 802, 803, 818, 827
İhtilât, 855
İhtiyaç, 323-325, 327, 637, 656, 657, 671,

694, 713
İhtiyaç maddeleri, 368, 652, 654, 660
İhtiyar maa'ş-şuyûh, 434
İhvânu's-safa risâleleri, 285
İhyâ/Gazalî, 852, 853
İkinci iklim, 234-236
İklim, 217-268, 730, 731
İkmalü'l-muallim/Kadı Iyaz, 800
İkrar, 826
İKRİME b. Ammar, 590, 836
İksir, 911, 941, 962-970
İkta, 492, 495
İktidar, 569, 681
İktisadî şartlar, 661
İlham, 311, 738, 914
İlâhî fetihler, 852
İlâhiyât, 830, 871, 894, 984
İlimler, 158, 161, 162, 192, 193, 199, 208, 259, 263, 346, 428, 714, 780, 781, 824, 825, 829, 996
İlm-i ahkâm-ı nücûmiye, 871
İlm-i ensab, 261
İlm-i hurûf, 909-940
İlm-i ilâhî, 870
İlm-i kesbî, 775
İlm-i nücûm, 956, 957
İlm-i sicillât ve şurût, 468
İlm-i tabiî, 952
İlmî talim, 776
İlmin tahsili, 975, 991
İllet, 816
İllet ve sebep, 161
İllet-i akliye, 889
İmam, 423, 471, 472, 475, 858
İmâmet, 420, 429, 430, 433-438, 713, 829
İmâmet-i kübra, 423
İmâmiye, 434, 437, 453, 594, 829, 855
İmam nasbetmek, 424-426
İMAM ŞAFİÎ, 594, 648, 758, 793, 796, 803-805, 807, 816, 818
İman, 332, 824-827
İman esasları, 826
İman-ı kâmil, 825
İmanî akîde, 791
İmanın mertebeleri, 825
İmaret, 472, 698, 699
İmdat kuvvetleri, 638
İmdat unsurları, 939
İmkân, 203, 410
İMRAN, 267
İMRAN Kattan, 585
İmranoğulları, 187
İMRİULKAYS, 1034, 1052
İmtisâl, 851
İmtizac, 312, 855
İncil, 157, 168, 282, 479
İndus, 235
İnfirad, 400, 401, 415
İngiltere, 254, 256
İnhiraf, 260-263
İnkiyad, 352
İnsan, 284, 346
İnsan düşüncesi, 765
İnsanî ictima, 199, 204, 205, 213
İnsanların bilgileri, 770
İnsilah, 286, 289, 773, 899
İptidaî ihtiyaçlar, 661
İrab, 1004, 1021, 1022, 1033, 1035, 1047, 1054
İrâde, 821
İran, 171, 172, 174, 345, 363, 385, 395, 441, 569, 645, 650, 683, 871, 872, 1020, 1025
İran Denizi, 220, 233, 234, 235, 239, 246
İran ordusu, 378
İranlılar, 386, 532, 543, 640, 705, 905, 1054
İranlıların buyût-ı nârı, 648
İrem, 172, 173
İrfan, 304, 305, 850
İrlanda, 256
İrşad, 827, 843
İSA Hz. 167, 435, 479, 593, 597-599, 646, 738, 855, 892
İSA b. Ömer, 1015
İSA Nevşerî, 181
İsâbe, 511
İsfehan, 240, 243, 247

İSHAK Hz. 168, 638
İSHAK b. Abdullah, 590
İSHAK b. Hasan, 228, 229
İSHAK Düveynî, 1069
İSKENDER, 200, 201, 256, 478, 872
İskender Aphrodisias, 873
İskenderiye, 181, 200, 638
İskenderiye kütüphaneleri, 204
İslâm, 190, 192
İSMAİL Hz. 638-640
İSMAİL b. İbrahim, 591
İSMAİL Mansur, 612
İsmailîler, 245, 437, 438, 594, 595, 859
İsmet, 277, 278, 289, 825
İsna aşeriye, 435, 437, 438
İsnad, 782
İspanya, 363
İsraf, 401, 563
İSRAİL (YAKUB), 167
İsrailiyât, 310, 787, 788
İsrailoğulları, 161, 165-168, 171, 190, 238, 263, 342, 352, 386, 393-405, 477, 644, 645, 647, 727
İstanbul Körfezi, 250
İstiare, 1011
İstibdat, 174, 351, 400, 401, 415, 474, 545, 554, 555
İstidlâl, 819
İstiğrak, 276
İstihale, 283
İstihdam, 657, 699, 700
İstihsal, 652, 670
İstikamet, 289
İstiklâl, 351, 412, 415
İstilâ, 399, 553, 555, 561, 567, 631, 710
İstiva, 840, 841
İş, 657
İş gücü, 657
el-İşârât/İbn Sina, 859, 891, 954
İthalat ve ihracat, 653
İtidal, 259, 289
İttihad, 852, 854, 855
İttisaf, 824, 825
İttisal, 283, 285, 286, 854
İyad kabilesi, 744, 1014
İyi hasletler, 355, 356
İznik konsülü, 480
İZZUDDİN b. Selâm, 807

K

KA'B b. Ahbar, 607, 609
Kâbe, 277, 584, 638, 639-643, 647, 798, 1053
Kâbe'nin kapısı, 640
Kâbe'nin örtüsü, 639
KA'BÎ, 839
Kâbil, 236, 240
Kabile, 326, 333, 337, 338-341, 346, 352, 373, 544, 545, 631, 684
Kâbis, 635, 636
KABİSA b. Zueyb, 610
KA'BU'L-AHBAR, 172, 787
Kadı, 193, 194, 464, 469, 713
Kadı'nın vazifeleri, 464
KADI ABDÜLHAK b. Abdurrahman, 517
KADI ABDÜLVEHHAB, 810
KADI BEYDAVÎ, bk. Beydavî
KADI EBU KASIM b. Zeytûn, 777
KADI İSMAİL, 179, 810
KADI İSMAİL b. İshak, 808
KADI İYAZ, 800, 802
KADI ŞUREYH, 333
Kadınların idareci olması, 432
KADiR, 183
Kadisiye, 167, 239, 246, 331, 378, 532, 905
Kudûrî, 183
Kafiye, 1032
Kafiyeli nesir, 1030
KAFUR İhşidî, 195, 415
KÂHET, 167
Kâhin, 291-294, 301, 303, 607, 899
Kahire, 181, 238
Kalır, 194, 333, 419, 420, 559, 571, 707, 709
Kahraman, 489
Kaht, 270

Kahtan, 385, 399
Kâhya, 489
Kal'a, 375, 386, 730
Kalb, 531
Kalbî amel, 825
Kalbî iman, 825
Kalem, 482, 486, 489, 493, 507, 972
KALİB, 343
Kamer adası, 233
Kâmil/İbn Adî, 589
KA'NABÎ, 796
Kanarya (Hâlidât) takım adaları, 230
Kandehar, 235
Kâne ve kâna, 1086
Kanun, 331, 332, 365, 367, 564, 755
Kanunî, 330, 332,
Kap-kacak, 390, 652, 656, 670
Kapı muhafızı, 486, 490
Kâr, 552, 652-654, 660, 661, 695, 699, 715, 718, 719
Karadeniz, 219, 242, 247, 250, 252, 254, 255, 257
KARAFÎ, 777
Karaviyyin Camii, 163
KARİB b. Esved, 294
Karluk, 241
Karluklular, 222
Karmatî, 181, 511
Kartaca'ya su taşıyan kanallar, 402, 404
Kasaba, 324, 326, 333
KASIM b. Ebu Bezze, 583
KASIM b. İdris, 340
KASIM b. Mara (Mira) b. Ahmed, 602
Kasım b. Muhammed, 443
Kaside, 1032, 1038, 1049
KASSAR Ali b. Ahmed, 808
KASTELLÎ, 1027
Kastilya, 249
Kâşân, 247
KATADE, 585
Katholika, 479
Kâtib, 495-500, 699, 709, 1030, 1045
KÂTİB ABDÜLHAMİD, 497
Kâtib Abdülhamid'in risâlesi, 497-500
Kâtim, 232
Kavim, 158, 162, 190, 191, 323, 325, 339, 344
Kavl, 824
Kavl-i sahabi, 805
Kavlî ve fiilî sünnet, 814
Kayravan, 159, 181, 183, 237, 630
Kayravan Camii, 632
Kays, 347, 1063
KAYS b. Asım, 347
Kayser, 484, 517, 598, 873
Kaza, 577, 578
Kazan, 255, 257
Kazanç, 365, 652
Kâzî, 1082
Kaziye, 771, 887, 888
Kazvin, 247, 252
KAZVİNÎ, 286, 1011
KEFİF A'ma, 1084
Kehanet, 291-294, 301, 312
Kehlân, 336, 349
Kelâm ilmi, 776, 783, 895, 984
Kelâm ilminin konusu, 831
Kelâm sıfatı, 829
Kelâmcılar, 279, 280, 305, 817, 842, 847, 849, 853, 855, 888, 894-896
Kelâm-ı nefsî ve zatî, 289
Keldânîler, 205, 667, 871, 898, 900, 972
Kelime, 1032
Kelimât-ı hadasaniye, 607
Kelimât-ı ilâhiye, 909
Kemâliyat, 209
Kenan, 168, 171, 478
Kenanîler, 405, 478
Kerâdîs, 530
Kerâmet, 168, 279-281, 299, 304- 306, 310, 852, 862, 904, 907, 949, 970
Kerbela, 458
KERİM b. Kerim, 347
Kervan, 171, 662, 716
Kesb, 693, 694
Keşf, 300, 305, 310, 594, 852, 853, 858, 862, 863
Keşf-i hicab, 772

Keşfu'l-esrar/Hunecî, 888
Keşmir, 236
Keşşaf/Zemahşerî, 788
Kevn âlemi, 935
Kevn ve fesad, 345
Kevnî meded, 939
Keyânî, 170, 872
KEYKAVUS, 171
Keysaniye, 435, 436
Kıbrıs, 238, 242
Kıbt, 161, 171, 353, 650, 727
Kıbtîler, 190, 205, 353, 491, 667, 701, 705, 872, 898
Kılıç, 482, 486, 493, 507
Kıllet-i taam, 269
Kıpçaklar, 255, 257
Kıraat ilmi, 782, 784, 987
Kıraat-ı seb'a, 784
Kıran, 308, 392, 598, 599, 608, 612-619, 624
Kıran-ı kebir, 613, 615
Kıran-ı nahseyn, 613
Kırgız, 242
Kısar-ı mufassal, 291
Kısas, 337
Kıssa, 177
Kıssacılar, 202, 405
Kısır tedbir, 969
KISSÎS, 480
Kıta, 1032
Kıtlık, 269-275, 569
Kıyadetü'l-esatil, 501-506
Kıyafet, 260, 361, 390, 393, 428,
Kıyâmât, 913
Kıyâmât-ı kevâkib, 912
Kıyamet alâmetleri, 836, 837
Kıyamet günü, 281
Kıyas, 782, 796, 803, 805, 808, 814-816, 819, 820, 830, 886, 952
Kızıl Deniz, 170, 220, 233, 235, 238, 239
Kimya, 962-970
Kimya risâlesi/Ebu Samh, 942-949
Kimyanın imkânsızlığı, 968
Kinâne, 336, 456, 640
Kinâye, 1011
Kinde, 456
KİNDÎ Yakub b. İshak, 267, 347, 597, 599, 614, 616
Kireç, 442
Kirman, 240
Kisra, 396, 397, 403, 484, 598, 614, 643, 762, 905
KİSRA Hüsrev, 347, 607
Kisra'nın İvanı, 402, 632, 634
Kitab, 815
Kitab te'lifi, 971
Kitab te'lifinin şartları, 973-975
el-Kitab/Sibeveyh, 976, 1004, 1022
Kitâbet, 742, 761, 972, 973, 987
Kitâbu hal'u'n-na'leyn/İbn Kasî, 379
Kitabu'l-alâmet, 489
Kitabu'l-ayn/Halil b. Ahmed Ferahidî, 1006, 1007
Kitabu'l-burhan (Apadeicta), 886, 887
Kitabu'l-cedel (Popics), 887
Kitabu'l-cefr/Kindî, 599, 611
Kitabu'l-erba/Batlamyus, 958
Kitabu'l-hasıl/Urmevî, 817
Kitabu'l-hatâbe (Rhetoric), 887
Kitabu'l-ıkd/İbn Abdirrabbih, 176, 180
Kitabu'l-ibare (Hermeneutics), 886, 888
Kitabu'l-iktisar/İbn Salt, 881, 884
Kitabu'l-irşad/Cüveynî, 832
Kitabu'l-izah/Kazvinî, 1011
Kitabu'l-kâmil/Müberred, 1013
Kitabu'l-kâmilîn/Ahdeb, 878
Kitabu'l-kıranât/Ebu Maşer, 614
Kitabu'l-kıyas (Analitics), 886
Kitabu'l-Macesti/Batlamyus, 884
Kitabu'l-mahrutât/Apollonius, 735
Kitabu'l-makamât/Herevî, 858, 860
Kitabu'l-makûlât (Categories), 886
Kitabu'l-mantık/ Aristo, 1054
Kitabu'l-mebde ve'l-meâd/İbn Sina, 955
Kitabu'l-menâfii'l-azâ/Calinos, 214
Kitabu'l-minhâc/Beydavî, 817
Kitabu'l-misbâh/İbn Mâlik, 1011
Kitabu'l-muhtasar/İbn Ebi Zeyd, 828

Kitabu'l-muhkem/İbn Side, 1007
Kitabu'l-muknî/Danî, 786
Kitabu'l-münecced/Kurra ALİ b. Hüseyin, 1007
Kitabu'l-umde/İbn Reşîk, 1012, 1040, 1049, 1051
Kitabul-usûl fi'l-hendese/Euclid, 735
Kitabu'l-usûl ve'l-erkân/Euclid, 881
Kitabu'l-vâziha/Abdülmelik b. Habib, 808
Kitabu'n-nevâdir/Ebu ALİ Kâli Bağdadî, 1013
Kitabu'n-nevâdir/İbn Ebu Zeyd, 809
Kitabu's-safsata (Sophisticielenchi), 887
Kitabu's-sıhah/Cevherî İsmail b. Hammad, 1007
Kitabu's-siyaset/Aristo, 303
Kitabu's-siyer/İbn İshak, 431
Kitabu's-sünen/İbn Mâce, 588
Kitabu'ş-şâmil/Cüveynî, 830
Kitabu'ş-şiir (Poetics), 887
Kitabu't-tahsil/Urmevî, 817
Kitabu't-talik/Debusî, 819
Kitabu't-tekmile/İbn Abbar, 744, 745
Kitabu't-teshil/İbn Mâlik, 1005, 1045
Kitabu't-teysir/Dânî, 785
Kitabu't-tıbyan/Sekkâkî, 1011
Kitabu'z-zahir/İbn Enbarî, 1007
Kitabu'z-zahire/İbn Bessam, 397
Kitapçılık, 752-754
Kiyâniler, 171, 667
Kocakarı ilaçları, 892
Koç burcu, 224
Kohen, 477
Kohen (Haham) Eli, 644
KONSTANTİN, 237, 254, 645
Konstantiniye, 170, 250, 324, 384, 598
Konstantiniye Halici, 242
Konstantiniye (Ege) Körfezi, 250, 252
Kubeysî, 1054
KUDÂME, 1011
KUDURÎ, 183
Kudüs, 239, 645-647
Kûfe, 246, 747
Kûfeliler, 976
Kû-kû (Gow Gaw, Negro), 232
Kullar, 375
Kum, 247
Kumame Kilisesi, 646
Kumanlar, 255
Kuraklık, 225
Kur'an, 177, 238, 256, 281, 282, 290, 291, 293, 334, 359, 373, 402, 609, 638, 687, 694, 746, 757, 760, 782, 783, 803, 814, 827-829, 835-839, 848, 973, 995, 1005, 1013, 1016, 1020, 1029, 1045, 1048
Kur'an âyetlerinin irabı, 1005
Kur'an eğitimi, 986-991
Kur'an ilimleri, 784-789
Kur'an kıraati, 758, 784
Kur'an tilâveti, 758
Kur'an'ın hattı, 746, 785, 986
Kur'an'ın i'câzı, 1012
Kur'an'ın tefsiri, 611
Kurdus, 531
Kureyş, 193, 278, 303, 336, 377, 416, 429-432, 441, 450, 456, 457, 475, 493, 584, 585, 596, 598, 600, 602, 640, 641, 744, 1053
Kureyş delegeleri, 406
Kureyş lügati, 1014
KUREYŞÎ, 879
Kurra, 803, 995
KURRA ALİ b. Hüseyin, 1007
KURRA b. İyas, 593
Kurtuba, 243, 402, 630
Kurtuba vadisi üzerindeki köprü, 402, 404
KURTUBÎ, 788
Kuruluk, 224
KUSAY b. Kilab, 640
KUSEYYÎR, 435, 1037, 1049
Kuş, 655
KUŞEYRÎ, 849, 851, 852
Kuşeyrî risâlesi, 467, 851, 852, 855
Kutameliler, 236
Kuvve-i akliye, 291
Kuvve-i fâile, 287
Kuvve-i hâfıza, 287

Kuvve-i muhayyile, 287
Kuvve-i müdrike, 287
Kuvve-i müfekikire, 287
Kuvve-i nâtıka, 287
Kuvve-i nazariye, 761
Kuvve-i vâhime, 287
Kuvvet, 333
Kuvvetü'l-kudsiye, 288
Kuyu, 732
Kuzaa, 336, 1014
Küçük kıran, 613
Küçük Zap, 246, 247
Küllî mânâ, 300, 950
Külliyat, 292
Külliyat-ı hamse, 887
KÜLSÜM b. Amr, 1048
Künbas, 231
Kürdistan, 251
Kürdistan Dağı, 246
Kürrec, 760
Kürtler, 240, 246, 358, 501, 529
Küsad (Kös mehter), 511
Kütâme kabilesi, 170, 183, 351, 360, 385, 397, 556, 568, 668
Kütüb-i hidsan, 506

L

Lahm, 336, 1014
LAHMÎ ALİ b. Abdullah, 809, 975
Lahn, 1022
Lakab, 194
Lâtinlerin hattı, 973
LAVÎ, 167
Lazkiye, 244
Leblâye, 218
Ledünnî ilimler, 852
Lehçe, 686
Lehistan, 254
Lemlem, 231
Leyla ve Mecnun, 619
Likam (Amanos) dağı, 239, 244, 245, 252
Lisâm, 358
Lisan, 997, 1014-1031, 1038, 1039, 1042
Lisancılar, 1013
Lisanda başkalaşma, 1019
Livata, 673
LOKMAN Hekim, 872
Lugat, 686, 783, 816, 998, 1003, 1014, 1053
LUKA, 479
Lumâ/Cüveynî, 854
Lumâu'n-nûraniye fî tertibi evrâdi'r-rabbâniye/Bunî, 912
Lumtûne, 187, 234, 379, 380, 474, 475, 568, 748
Lutoğulları, 386
Lügaz, 618, 619, 621, 941, 970

M

M. YAHYA Avvâm, 187
Maaş, 399, 492, 561
MA'BED Cühenî, 838
Mâba'de't-tabia, 894
Mâbet, 638-648, 901
Madde, 300
Maddî âlem, 846, 899
Maden, 283, 345, 662, 940, 941
Mağlub, 361
Mağrava, 568, 569
Mağrib, 161, 169-171, 181, 184-186, 193, 195, 196, 202, 260, 261, 267, 269, 271, 340, 355, 368, 501, 505, 506, 527, 533, 649, 776, 777, 1019, 1020, 1027
Mağrib-i aksâ (Fas), 230, 231, 236
Mağrib-i evsat (Cezayir), 236
Mağila, 556
Mahiyet, 894
MAHREME b. Nevfel, 493
el-Mahsûl/İbn Hatim, 817
Maişet, 263, 269, 271, 272, 306, 309, 323-326, 336, 348, 358, 366, 396, 780
Mâiyę harfler, 910
Makalât-ı cedide, 438
Makalât-ı kadime, 438
Makam, 705, 707-710, 719-721, 850, 862
Makam-ı İbrahim, 584

Maksûre, 523
Makûlât, 292, 887, 950, 953
Makûlât-ı aşere, 889
Mal, 552, 553, 561, 693-695, 716
Mal nakliyatı, 715
Mal toplama, 561
Malatya, 245
Mâli, 231
Mâlî kriz, 715
MALİK b. Enes, 582
MALİK b. Murahhal, 1027
MALİK b. Vuheyb, 316, 317, 939
Mâlikî mezhebi, 975, 808
Mâlikî mezhebi'nin tarîkleri, 809, 810, 975
Mâlikîler, 807, 809, 819
Mâliye, 487, 489, 495
MALTHUS, 168
MANSUR, 175, 399, 437, 444, 445, 509, 591, 642, 881
MANSUR b. Ebu Âmir, 415, 489, 784
MANSUR b. İkrime, 1017
MANSUR Numeyrî, *1048*
Mantık, 830, 870, 871, 885-890, 950, 951, 952, 956, 981, 982, 984
Mantık kanunu, 886
Mantıkî nazar, 820
Maraş, 245
Marangoz (neccar), 695, 734, 735
Marifet, 276, 289, 850
MARKUS, *479*, *480*
Masal, 189
MASMUDE, 188, 236, 271, 341, 375, 382, 385
Masmudîler, 379
Massa mescidi, 382
Massa ribatı, 601
Masum, 593
MATAR Verrak, 587
Matematik, 876, 898
Matematik ilimleri, 870
MATTA, 479
Matuh, 306
Maûne/Abdulvahhab, 648
Maval, 509
Mâverâ-i tabiat, 870
Mâveraünnehir, 170, 564, 565
MÂVERDÎ, 516
Maya, 911
Maymun, 284
MAZERÎ, *799*
MAZİ b. Muharreb, 1057
Meâd, 955
Meâhiz/Gazalî, 819
Meâlimu's-sünen/Hattabî, 516
Meânî, 1047
Mebâhisu'l-meşrikiye/Râzî, 895
Mebde, 767
Mecd, 341-347, 355, 390, 443, 545
Mecdde infirad, 443
Mecnun, 299, 302
Mecusîler, 215, 234, 326
Mecusîlik, 242, 424
Meczub, 306
Meczube, 532
Medâin, 363, 383
MEDAİNÎ, 514
Medenî, 162, 768
Medeniyet, 213
MEDGALLİS, 1076
Medine, 235, 291, 295, 306, 328, 456, 568, 584, 585, 638, 639, 647, 648
Medine halkı, 805
Medine-i fazıla, 571
Medinetü'n-nuhhas (Bakırkent), 202
Medrese, 781
Medyen, 386
Mefhumlar, 951
Mehdî, 382, 435, 436, 465, 515, 642, 860
Mehdî hâdiseleri, 581
Mehdîlik, 582
MEHDİ (Harun'un babası), 177, 180, 184
MEHDİ (Muvahhidler Devletinin kurucusu), 187, 189, 341, 379, 380
Mehdiye, 375, 630
Mekke, 235, 239, 262, 295, 328, 433, 541, 568, 584, 585, 638, 639, 641, 643, 647, 648

Mektub, 519
Mel'abe, 617, 618, 1082
Melâhim, 515, 595, 604-625, 787
Mele-i âlâ, 287-290, 292
Melek, 276, 277, 286, 837
Meleke, 720, 722, 728, 743, 780
Melekî idrâk, 310
Melekiyet, 286
Melekler âlemi, 286
Meleklerin bilgileri, 770
Meleklerin insan şekline girmesi, 290
Melik, 346
Melkiye, 481
Me'lufât, 349
Memlukîler, 387
ME'MUN, 179, 180, 185, 205, 381, 396, 399, 451, 465, 572, 580, 615, 616, 630, 634, 714, 873, 883
ME'MUN b. Zunnun, 397, 1067
Menâfı-ı a'za, 892
Menâzır (Optics), 882
MENELAUS, 881
Mensur, 1051
Merafik, 656
Merasim, 390, 400
Merib, 235
Merib Barajı, 633
Merinîoğulları (Merinîler), 163, 408, 409, 522, 528, 566, 569, 601, 681, 748, 1044
Mera, 637, 650
Meraga, 246, 251
Merakeş, 236
Merih, 613, 615
Merv, 247
MERVAN b. Hakem, 444, 459, 523, 533, 613
Mervânîler, 564
MERZBAN, 397
Mesâhifü'l-kevâkibi's-seb'a, 898
Mesaha, 882
el-Mesâlik ve'l-memâlik/Bekrî, 195, 256
Mesânî, 1029
Mescid-i Aksâ, 643
Mescid-i Dımaşk, 646
Mescid-i Haram, 646, 648
Mescid-i Nebi, 639, 646
Mesih, 599
Mesken, 260, 263
Meslek, 323
MESLEME b. Ahmed Macritî, 298, 304, 874, 879, 894, 898, 902, 912, 913, 941, 949, 963, 969
MESUDÎ, 159, 165, 167, 170, 178, 195, 196, 200-202, 206, 230, 267, 302, 396, 399, 405, 442, 444, 549, 648
MEŞADDALÎ, 777
Meşkure, 236
Metâin (ta'n sebepleri), 801
Mevâli, 392, 393, 411, 684
Mevâli-i ehl-i istina, 376
Mevâli-i rıkk, 344
Mevâlid, 308, 608
Mevâlid-i selase, 286
Mevâliya, 1086, 1087
Mevhibe, 852
Mevlâ, 344
Mevlâyı hilf, 344
Meymene, 531
Meysere, 531
MEYSERE Matgarî, 667
Meyveler, 656
Meyyafarikîn, 251
Meyyit, 299
Mezâhir, 855, 856
Mezâlim, 465
Mezheb, 189, 199, 802-812
Mezheb-i sahabî, 805
Mezopotamya, 245, 246, 337
Mezra, 637, 650
Mısır, 161, 166, 167, 171, 181, 238, 239, 267, 272, 353, 387, 487, 564, 565, 568, 654, 663, 667, 668, 704, 705, 748, 779
Mızrap, 755
Mide, 740, 741
Mihâl, 733
Miftah/Sekkâkî, 1011
el-Milel ve'n-nihâl/Şehristanî, 438

el-Milend, 501
Millet, 158, 190, 263
Mimar, 733
Mimarî, 730-734
Minare, 632
el-Minhâc/İbn Benna, 885
Minber, 528
Miras, 663, 664, 812, 813
Mizmar, 757, 759
Mizvar, 490
Mizac, 262, 339, 388
Mizan, 936
el-Mizan/Zehebî, 588, 589, 591
Mizan burcu, 223
Mizanu'l-amel/İbn Reşîk, 160
MOBEZAN, 303, 549, 607
Moğollar, 564, 568, 616, 687
Mora, 242
Muallakat-ı seb'a, 1052
Muameleler, 879
Muamma, 618, 941
MUAMMER Süllemî, 838
Muavezeteyn, 905
MUAVİYE Hz. 172, 440, 443, 444, 446, 450-452, 455, 458, 459, 485, 502, 503, 512, 519, 523, 554, 598
MUAVİYE b. Hudayc, 503
Mubayyıza, 511
MÛBEZAN Behram b. Behram, 206, 207
Mu'cemü'l-evsat/Taberanî, 587, 589, 592, 593
Mu'cemü'l-kebir/Taberanî, 593
Mucize, 168, 279-281, 282, 294, 305, 738, 846, 862, 904, 914
Mucize-sihir, 904, 905
MUDÂD, 640
Mudar, 190, 303, 336, 349, 360, 368, 377, 385, 399, 430, 431, 441, 452, 456, 457, 555, 667, 972, 1015-1023, 1042, 1053, 1054
Mufassal/Zemahşerî, 1005
Mugalata, 820
Muganni, 760
Mugayyerat, 855
MUGAYRİBÎ, 941
MİĞRÂVE, 474
Mugayyebat, 304
MUGİRE b. Şu'be, 472
el-Muğni fi'l-irab/İbn Hişam, 1005
Muhabere, 487
Muhaddes, 305
Muhaddis, 794, 842
Muhalata, 413
Muhalefet, 854
Muhtalite/Sahnun, 809
MUHALLEB b. Ebu Sufre, 412
MUHAMMED Hz. 157, 182, 192, 277, 278, 281, 282, 289, 290-292, 295-297, 303, 305, 326-329, 332, 335, 341, 344, 346, 347, 354, 380, 385, 406, 419, 421, 423, 424, 429, 430, 433, 436, 441, 449, 452, 453, 456, 459, 467, 484, 510, 517, 537, 569, 582, 584-587, 589, 590-594, 596-598, 608-611, 613, 639, 640, 642, 646-648, 665, 694, 705, 714, 738, 740, 746, 747, 758, 783, 803, 805, 814, 815, 822, 825, 826, 835, 841, 846, 848, 866, 900, 959, 995, 996, 1003, 1017, 1018
MUHAMMED b. Abdullah, 437, 582, 619
MUHAMMED b. Abdülazim, 1077
MUHAMMED b. Ebu Hüseyin, 1007
MUHAMMED b. Ebu'l-Fazl b. Şeref, 1068
MUHAMMED b. Fudayl, 588
MUHAMMED b. Hâkim, 408
MUHAMMED b. Halid Cenedî, 593, 594
MUHAMMED b. Hanife, 434-436, 589
MUHAMMED b. Hasan Askerî, 435, 438
MUHAMMED b. Hasan Vasıtî, 796
MUHAMMED b. İsmail (Mektum), 183
MUHAMMED b. Kalavun, 547
MUHAMMED b. Mahmud, 621
MUHAMMED b. Mervan İclî, 592
MUHAMMED b. Mesleme, 456
MUHAMMED b. Musa, 745
MUHAMMED b. Münkedir, 582
MUHAMMED b. Yahya, 610
MUHAMMED Bakır, 434, 437

MUHAMMED Habib, 438, 612
MUHAMMED Mehdi, 175, 438, 520
MUHAMMED Mektum, 438
MUHAMMED Takî, 438
Muhammedî gün, 597, 598
Muharebe, bk. Harp 533
Muhasebe, 485, 492-495
MUHASİBÎ, 839, 851
Muhayyile, 287, 292, 302
Muhayyile kuvvetleri, 899
Muhkem âyetler, 835, 836
MUHTAR b. Ebu Ubeyd, 435
el-Muhtasar/Havfî, 812
el-Muhtasar/İbn Ebu Zeyd, 809
el-Muhtasar/İbn Hâcib, 811
el-Muhtasar/İbn Saatî, 819
Muhtasar eserler, 977
Muhtasaru'l-cümel/Hüneci, 888
Muhtasaru'l-mûciz/Huneci, 888
MUİZ Lidinillah, 568
MUİZÜDDEVLE, 386
MUKADDEM b. Muafa Kabrî, 1066
Mukaddemât/İbn Beşir, 975
Mukaddes, 644
Mukaddime/İbn Hâcib, 1005
Mukallid, 806
Mukattaa harfleri, 609, 837
MUKAVKIS, 512
MUKTEDİR, 621
el-Mu'lim bi fevâidi müslim/Mazerî, 799
Multan, 235
Munkızoğulları, 505
Muntak adedler, 877, 881
Murabitîn, 1067
Murabıtlar, 231, 234, 269, 376, 380, 385, 387, 475, 541, 568, 569
Murabıtların ihtilali, 380
MURTAZA, 183
Murtezika, 376
Murucu'z-zeheb/Mesûdî, 195, 302
MUSA Hz. 165, 167, 170, 343, 352, 353, 438, 477, 478, 482, 644, 783, 898, 900, 905
MUSA b. Cafer, 438
MUSA b. Nusayr, 202, 412
MUSA b. Salih, 607
MUSA Kazım, 437
MUS'AB b. Zübeyr, 514
Mûsevî şeriatı, 599
Mûsikî, 310, 396, 509, 754-762, 871
Mûsikî, âletleri, 756
MUSTAİN b. Hûd, 376
Mustana, 412
Mustani'ûn, 344
Mustansıriye, 810
el-Mustasfa/Gazalî, 817
Musul, 170, 246, 565
Mutalabât, 417
Mutalebe, 353, 378, 380, 393, 430, 439
MUTARRIF b. Ali, 809
MUTARRİF, 1070
MUTARRİF b. Tarif, 584
Mutasarrıf, 850
Mutasavvıf, 273, 281, 304, 594-596, 599, 849-865, 904, 911, 912
MUTASİM, 375, 437, 465, 616
MUTASIM b. Sumâdih, 1067
Mutavvelât, 978
MUTEDİD, 181, 183, 564
MUTEZ, b. Mütevekkil, 178
Mutezile, 179, 280, 425, 434, 456, 694, 788, 789, 829, 838, 839, 842
Mutlak, 815, 816
Muvahhidler, 187-189, 341, 375, 379, 385-387, 392, 397, 408, 488, 489, 501, 504, 511, 515, 520, 523, 556, 569, 616, 617, 632, 663, 668, 685, 725, 748, 777
Muvakki', 496
Muvaşşaha, 1066-1080
Muvatta/İmam Mâlik, 177, 305, 444, 796, 800
Muvellidât, 933, 936
MUZAFFER b. Yahya, 1058
Mübâyenet, 854
MÜBERRED, 1013
Mübeşşirât, 296
Mücâhede, 304, 851, 852, 862
MÜCAHİD, 591, 643, 836

MÜCAHİD Âmirî, 503, 784-786
Mücerred âlemler, 935, 940
Mücerred mefhumlar, 950, 951
Mücessime, 828, 842
Mücmel, 837
Müctehid, 794, 800-803, 806
Müdafaa, 665
Müderris, 462, 713
el-Müdevvene/İbn Yunus, 809
el-Müdevvene/İmam Mâlik, 974, 975
el-Müdevvene/Sahnun, 809
Müellif, 972
Müeyyide, 332, 417
Müezzin, 485, 713
Müfekkire, 287
MÜFLİH, 621
Müfred, 1086
Müfti, 713
Mühendis, 733
Mühür, 194, 486, 495, 517, 519
MÜHR b. Feres, 1070
Mülessemûn, 359, 600
Mülhide, 435
Mülk, 161, 191, 193, 199, 206, 207, 216, 263, 267, 349-369, 373-625, 631, 650, 680, 681
Mülk ale'l-hakika, 418
Mülk-i hakikî, 417
Mülk-i nâkıs, 417
Mülk-i tam, 417
Mülkiyet, 694
Mülkün hakikatı ve türleri, 417
Mülûk-ı Acem, 557
Mülûk-ı Tavâif, 171, 375, 397, 418, 473, 474, 489, 494, 503, 520, 522, 527, 541, 557, 565, 725
Münâsaha, 812
Münazara âdabı, 819
Müneccim, 307-309, 312, 392, 606, 612, 615, 662
Müneccimlik, 905, 956
Münziroğulları, 337
MÜNZİR b. Said, 465, 591
Mürekkep âlem, 933
Mürit, 306, 601, 850
Mürsiye, 243
Müsabaka meydanı, 757
Müsaheme, 388
MÜSENNA b. Sabbah, 593
Müsevvide, 511
MÜSEYLEME, 294
MÜSLİM b. Haccac, 278, 581-587, 588, 590, 591, 610, 611, 638, 796, 799, 801
MÜSLİM b. Velid, 1048
Müsned hattı, 745
el-Müsned/Ahmed b. Hanbel, 797, 800
el-Müsned/Bezzar, 592, 593
el-Müsned/Ebu Yala Mevsılî, 592
el-Müsned/Tahavî, 801
Müstedrek, 797
el-Müstedrek/Hakim Nisaburî, 278, 584, 590
Müşebbihe, 828, 842
el-Müşterek/Yakut, 232
Müşterek his, 287, 297, 301
Müşteri, 613
Müteahhirîn'in tarîki, 831, 832
Mütegallibe, 544
Mü'telif-muhtelif, 795, 797
MÜTENEBBÎ, 1053
Müteşabih, 827, 835-842, 863
MÜTEVEKKİL, 564, 613
MÜZENÎ İsmail b. Yahya, 179, 807
Müzevveç, 1082

N

NABIGA Zübyanî, 1045, 1052
Nabt, 386
Nahiv ilmi, 783, 985, 996, 1047
Nahivciler, 1015, 1024, 1026, 1044, 1055
NAHŞUN, 167
Nâib, 487, 488, 491
Nâim, 299
Nakdu'r-rical, 169
Nakış, 732
Nakil, 165, 781, 782, 796, 815
Naklî-vaz'î ilimler, 782

Nakliye, 716
Nakliye vasıtaları, 171
Namaz, 278, 825
Namazda imam olmak, 461
Nağme, 754, 755, 759
Napoli, 250
Narenciye, 672
Nâriye, 613
Nâriye harfler, 910
NASIR Muhammed b. Kalavun, 408, 547
NASIR Utruş, 437
NASIRUDDİN Tûsî, 891, 997
Nâsih-mensûh hadisler, 793, 797
NASR b. Seyyar, 412
Nasrîler, 522
Nasturîye, 481
NÂŞİ Abbas, 1040, 1041
NAŞİT Farisî, 760
Nazar ehli, 182, 202, 769, 824
Nazarî akıl, 766, 770, 775
Nazarî hüccet, 895
Nazım, 1029, 1031, 1036, 1042
Nâzır, 299, 301
Nâzır-ı has, 495
Nebat, 161, 190, 337, 650, 667, 898, 900
Nebatîler, 667
Nebî, 281, 289, 289, 291, 294, 295, 305, 310, 846-848, 899, 900
Nebiz, 178, 179
NECAŞÎ, 484
en-Necât/İbn Sina, 876, 891, 894, 954
Necd, 235, 239
NECMUDDİN İsrailî, 858
Necran, 235
Nefs, 286-289, 295, 296, 298, 304, 326, 327, 780, 821, 898, 899
Nefs-i evsat, 933
Nefs-i evsatın ufku, 933, 939, 940
Nefs-i insaniye, 286, 291
Nefs-i müdrike ve muharrike, 286, 767
Nefs-i nâtıka, 295-298, 300-302, 305, 306, 280, 761
Nefs-i nebeviye, 280
Nefs muhasebesi, 851, 862
Nefsin kuvvetleri, 951
NEHAÎ, 589, 643
Nehir, 217, 636
NERON, 480
Nesa, 240, 247
NESAÎ, 583, 585-587, 589, 590, 797
Neseb, 160, 181, 182, 186-189, 194, 261, 263-265, 278, 334-338, 339-345, 347, 413, 429, 430, 456, 649, 671, 684, 709
NESEFÎ, 820
Nesh, 793
Nesil, 191, 195, 348, 417, 710
Nesir, 687, 1029, 1031, 1036, 1042
Nessab, 264
Nessabûn, 261
Nevâfil, 389
NEVEVÎ, 795, 798, 800, 807, 810
Nevbahtoğulları, 345
Ney, 755
Nihâvend, 246
Nijer, 234
Nikabetü'l-ensab, 471
Nil, 221, 231-233, 235, 238
Nisabur, 247
Niyâbet, 421, 460, 480, 485-487
Nizamî harp, 530
NİZAMÜLMÜLK, 613
Nûbe, 232, 233
NUH Hz. 182, 261, 392, 735
Nuhûs, 308
NUMAN, 347
Nü'ra, 413
NUSAYB, 1045
Nusaybin, 245
NUŞİREVAN, 206
Nübüvvet, 205, 215, 216, 259, 261, 263, 276, 278-280, 283, 293, 294, 296, 305, 334, 366, 424, 846, 868, 959
Nücum, 309, 598, 604-625, 871
Nücum ilmi, 308
Nüfus, 651, 656, 657, 661, 666
Nüfus artışı, 398
Nüfus-ı beşeriye, 288
Nüfus-ı eflâk, 951

Nükeba, 594, 859
Nüzhetü'l-müştak/İdrisî, 219, 230

O-Ö

Oba hamlet, 654
Oğlak burcu, 223, 224
Oğlak dönencesi, 229
Ordu, 171, 206, 391, 392, 400, 415
Ordu bakanı (Nâzır-ı ceyş), 494
Ordunun erzakı, 561
Orman, 217
Orta kıran, 613, 615
OSMAN b. Affan, 441, 442, 445, 450, 455-457, 485, 517, 642, 852
Osman'ın katli, 456, 457
OSMAN (Ömer) b. Eyüb Megafî, 745
OSMAN b. Halid Tavîl, 838
OSMANOĞLU, 245
Osmanoğulları, 251
Otağ, 522
Otorite, 551
Ölüm, 846
ÖMER Hz., 189, 204, 305, 331, 332, 336, 419, 429, 430, 433, 434, 440, 441, 450, 451, 453, 454, 463, 472, 485, 492, 493, 502, 514, 515, 517, 527, 536, 594, 598, 599, 642, 643, 646, 686, 783, 848, 852, 859, 872, 990
Ömer'in Ebu Musa Eş'ari'ye mektubu, 463
ÖMER b. Abdülaziz, 443, 444
ÖMER b. Ebu Kays, 584
ÖMER b. Ebu Rebia, 1045, 1053
ÖMER b. Sa'd b. Ebu Vakkas, 412
ÖMER Seksivî, 382

P-R

Pahalılık, 658, 715, 718
Papa, 477, 481
Papaz, 480
Para, 512
Para kazanmak, 700
PARES, 167
Parşömen, 752
Patrik, 477, 480
PAVLOS, 479
Paye, 473, 474
Pazar, 543, 549, 552, 553, 630, 652, 653, 656, 657, 660, 662, 664, 666, 669-671, 694, 698, 715
Peçenek, 255, 257
Perhiz, 740
Persler, 478, 701, 873, 995
PETROS (PETER), 479, 480
Peygamberler, 276, 277, 280, 289, 294, 309, 380, 421, 772
PEZDEVÎ, 817, 818, 820
Piskoposlar, 480
Polis, 699
Polonya, 256
Postacı, 485, 488
Preneler, 243, 249
Puthâneler, 648
Râbi, 613
RABİA, 441
Rabia, 1014
RABİA b. Nadr, 303
Rafıza, 434
Rafızî, 859
Rafızîlik, 182, 594
Rafiziye, 595
RAFİ b. Hudayc, 648
RAFİÎ, 807, 810
Rahat, 324, 389-392, 400, 630, 631, 635, 637, 638, 649, 661
Rahip, 480
Raiyye, 206, 418, 539, 542, 544, 578
Rakka, 245
Raks âletleri, 760
RAMM, 167
Rasihûn, 841
RAHV b. Zinbâ, 522
Râvi, 782, 793-796, 801, 816
Râvilerin zabt ve adaleti, 794
Ravzatu't-ta'rif bi'l-hubbi'ş-şerîf/İbn Hatîb, 861

Râyât hadisi, 588
Rebab, 755
REBAH b. İcle, 303
REBİA b. Nasr, 607
RECA b. Ebu Reca Yeşkurî, 593
Refah, 269, 324, 326, 327, 330, 351, 359, 360, 389-391, 393, 395, 398, 415, 429, 444, 533, 539, 542, 553, 555, 559, 560, 561, 564, 629, 630, 635, 649-661, 664-673, 680, 681, 683, 686, 702, 724, 726, 748, 753
Refʿu'l-hicab/İbn Benna, 876, 877
Reis, 330, 339, 363, 367, 368, 388, 560, 720
Rekabet, 378, 665
Remel, 308, 309, 311
Renk, 259, 262-264, 270, 278
Resâil-i sebʿîn/Câbir b. Hayyan, 963
Resm-i mushaf, 746
Resmî yazışmalar, 1030
Resûl, 289
Resûl havarîler, 479, 480
REŞİD, 176
Revakıyyûn, 872
Revî, 317, 1032
Reviyet (Akıl), 774
Revzü'l-ünf/Süheylî, 608
Rey, 247, 796
Rıfk, 498, 499
er-Rıhle/Ebu Bekir b. Arabî, 988
Rıkk, 344, 413
Rızık, 552, 683, 693, 694, 695, 698, 714
er-Riâye/Muhasibî, 851
Ribat, 600
Ribatu'l-fehh, 632
Ribatu'l-ubbad, 601
Ricʿat, 594, 598
Risâle/Ebu Davud, 582
Risâle/Kuşeyrî, bk. Kuşeyrî Risâlesi,
er-Risâle/Şafiî, 816
Risâletü Hayy b. Yekzan/İbn Sina, 739
Rivâyet, 158-160, 165, 189, 200, 202
Rivâyet tefsirleri, 787
Riyâh, 341
Riyâset, 193, 338-341, 346, 350, 358, 363, 365, 366, 368, 684, 685
Riyâzet, 273, 276, 298, 304, 318, 742, 852, 853, 900, 954
ROGER, 218, 225, 230, 232
Roma, 201, 250, 479, 480, 597, 650, 874
Romalılar, 478, 645, 667, 973
RUDEYNÎ, 1065
Ruh, 266, 771, 837, 941
Ruh âlemi, 312
Ruh-i buharî, 296
Ruhânî âlem, 935
Ruhânî idrâk, 288, 297, 310
Ruhânî melek, 276
Ruhânî nefs, 312, 954
Ruhânî zât, 286, 296, 297
Ruhâniyet, 289, 300
Rum, 161, 170, 171, 260, 263, 650, 701, 727, 871, 872, 1025, 1031
Rumca, 493
Rumlar, 190, 219, 667
Rumili, 245
Rumuz, 621
Rus, 254, 257
Ruslar, 219
Rusûm-ı gubâriye, 924
Rusûm-ı zemam, 924
Rutbetü'l-hakim/Mesleme Macritî, 941, 949, 963
Rutubet, 224, 261, 936
RÜSTEM, 167, 532, 905
Rüsûm, 316
Rüya, 276, 283, 294-299, 303, 771, 846-848, 866-870, 953
Rüya tabir etme, 866-870
Rüya-yı sâdıka, 868
Rü'yetullah, 848, 849
Rüzgâr, 636, 650

S-Ş

Saadet, 706, 951, 953-955
Saban demiri, 354
SABİT b. Kurra, 881

Sabiîler, 643, 647
SA'D b. Abdülhamid, 590, 591
SA'D b. Ebu Vakkas, 328, 331, 442, 455, 472, 872
SA'D b. Ubâde, 429
Sa'doğulları, 341, 494
Saf akıl, 295
Saffarîler, 564
SAFİYÜDDİN Hillî, 1086
Safsata, 820, 887
Sahabe, 332, 424, 441-443, 450, 452, 454, 455, 458, 459, 595, 784, 786, 793, 795, 803, 814, 852
Sahabe sözü, 429
Sahabe'nin hattı, 746 bk. Hat
Sahaflık, 752-754
Sahib-i himar, 612
Sahib-i inşâ, 497
Sahib-i şurta, 500
Sahib-i medine, 647
Sahib-i tırâz, 520
Sahibu'l-eşgal, 489, 494
Sahih/Buharî, 277, 278, 327, 452, 587, 593, 796, 798, 799, 838, 848, 900
Sahih/Müslim, 796, 799
Sahih hadis, 795
SAHNUN, 809, 974
Sahra, 325
Sahra-ı mukaddese (Hacer-i muallaka), 646
Sahtekârlık,720
SAİB Hâsır, 760
SAİD b. Meryem, 610
SAİD b. Müseyyeb, 493, 514, 584
SAİD Beradiî, 809
Sâka, 511
Sakalibe, 261
Sâke, 532
Sakif Kabilesi, 193, 336, 456, 1014
Sakife günü, 429, 433
SAKSİVÎ, 601
Saksonya, 253
SALAMON, 167
Salavat-ı meşhûde, 461
SALEB, 1008
SALEBÎ, 172
SALİH b. Abdullah b. Hasan b. Hasan, 232, 493
Sâlik, 858
SALÎT, 536
SALLAR, 524
Saltanat, 216, 483, 487
SAM, 263
Samanîler, 556, 564, 565, 568
San'a, 170, 234, 641
Sanat, 161, 162, 199, 208, 213, 214, 259, 260, 263, 324, 346, 395, 649, 650, 651, 653, 657, 666, 670, 683, 761-762, 776, 779, 780, 829
Sanat eserleri, 400
Sanat-ı Arabiye, 1021
Sanatkâr, 365, 368, 502, 520, 522, 535, 552, 657, 666, 738
Sancak, 615
Sarakusta, 376
Sardinya, 244
SARE, 639
SARİYE b. Züneym, 305
Sarnıç, 732
Sâsanîler, 383, 614, 667
SASSA b. Dâhir, 615
SATİH b. Mazin b. Gassan, 303
Satranç, 615
Savt, 1086
Sa'y, 694
Sayda, 239
Sayı, 875
SAYMARÎ, 183
SAYRAFÎ, 535, 536
SEALİBÎ, 787, 1008
Sebe, 235
SEBE b. Yescub, 633
Sebep, 821, 822, 824
Sebep ve illet, 162
Sebk ve tahlis, 470
Sebte, 237, 242, 653
SEBTÎ, 318
Sebtî'nin manzumesi, 916-921

Sec, 293
Sec'i, 1035, 1050, 1051
Sedd-i Me'rib, 633
SEFFAH, 445, 591
SEHL b. Abdullah, 318
SEHL b. Harun, 1043
SEHL b. Nevbaht, 493
SEHL b. Said, 458
SEHL b. Selâme Ansarî, 381
SEKKÂKÎ, 1011
SELAHADDİN Eyyubî, 504, 541, 646, 781, 807
Selbî sıfatlar, 829
Selçuklular, 375, 556, 564, 565, 568, 615, 681, 1028
SEKKÂNÎ, 974
Selef tarîki, 814, 832
SELEME b. Ekvan, 327, 328
SELLÂM, 256
Semavî cisim, 951
Semavî kitablar, 783
Semerkant, 170, 248
Semt-i ruus, 223
Semûd, 239, 360, 368, 392, 402, 405, 406, 633, 650, 727
Senet, 793, 794, 800, 995
Sinn-i neşv ü nemâ, 394
Sinn-i rücu', 394
Sinn-i vukûf, 394
Serendib adası, 233, 648
Sereyan, 933, 935
Sermaye, 542, 543, 550, 694, 695, 714, 716, 719
Sermayedâr, 665
Servet, 278, 545, 549, 553, 655, 661-665, 666, 669, 693-695, 704-717, 723
Servet biriktirme, 561
Servet sahipleri, 657
Sertlik, 418
Sevâkıt, 939
SEVBAN, 591, 592
Sevişen sayılar, 901
SEVRÎ, 582, 591, 836
SEYF b. Ömer Esedî, 159, 167
Seyhan, 245, 251
Seylan, 234
SEYYİD Himyerî, 436
Shyon (Zion), 644
Sıbyan mektebleri, 986
Sıcaklık, 218, 222-225, 261, 262, 266, 267, 269
Sıfat-ı maneviye, 829
Sıfatlarda teşbih, 828
Sıffîn, 246, 455, 534
Sığrcık kuşu, 201
Sıla-i rahim, 334
Sınaî burhan, 772
Sınıf, 653, 708
Sınıflar, 487, 491, 497
Sır kâtibi, 488
Sırru'l-mektûm/Razî, 902
SİBEVEYH, 976, 996, 1004, 1022, 1025
Sicil, 469, 485, 495
Sicilmase, 183, 202, 236
Sicilya, 242, 244
SİCİLYALI Ahmed, 504
Sicistan, 235, 240
Sihir, 279, 281, 702, 898-908, 949
Sihir kasidesi, 702, 703
Sihirbaz, 303, 304, 899, 900, 902, 949
Sihrin hakikati, 900
Sikke, 469, 512-517
Silah, 330, 715, 734
Silifke, 244, 245
Simya, 898, 909, 914
Sinâd, 759
Sind (Pakistan), 235, 260, 263, 564
Sinhâce, 170, 234, 269, 351, 358, 375, 385, 386, 406, 474, 556, 663, 668, 685
Sinop, 254,
Sirâcü'l-mülûk/Turtuşî, 207, 376
Siret/İbn İshak, 609
Siyaset, 189, 206, 355, 356, 365, 367, 368, 388, 420, 571, 682, 713, 723, 992
Siyaset-i amme, 357
Siyaset-i dünya, 460
Siyaset-i hassa, 357
Siyaset-i medeniye, 204

Siyaset-i medine, 571
Siyasî hikmet, 421
Siyâsî mülk, 421
Slavlar, 263, 325, 704
Soğd, 170, 241
Soğuk, 218, 223-225, 262, 266, 325
SOKRAT, 855
Soy, 338
Soy kütüğü, 341
Soy şeceresi, 343
Stoacılar, 872
Stok, 698
Su, 636, 637, 650, 716, 937, 938
Su yolları, 330
Sual harfleri, 931
Sudan, 231-234, 261-263, 266, 267, 269, 359, 662, 663, 716, 901
Sudûr, 856
Sûfî, 300, 304, 305, 849-865
Sulh, 401
Sultan, 206, 333, 348, 418, 423, 487, 544, 601
Sultanı tagallüb ve tahakkümleri altına alanlar, 416
Sultanın vesayet altına alınması, 414
Sultanın ihsanları, 610
Sultanın masrafları, 561, 562
Sur, 330, 631, 635, 730
Sûre, 291
Sûret, 300, 301
Suriye, 181, 237-239, 244, 252, 260, 336, 352, 353, 366, 384, 386, 387, 564, 565, 639, 644, 667
Suriye divanı, 493
Sus, 236, 237, 240
Suud, 308
SÜFYAN b. Ümeyye, 744
SÜFYAN Sevrî, 177, 592
SÜHEYLÎ, 608-610, 614
SÜHEYLÎ Abdurrahman b. Abdullah, 582
SÜHREVERDÎ, 851
Sükun, 389
Süleym, 602
SÜLEYM b. Mansur, 1017
SÜLEYMAN Hz. 167, 170, 425, 440, 443, 478, 479, 512, 638, 644, 645, 647
SÜLEYMAN b. Abdülmelik, 560
SÜLEYMAN b. Abid, 587
SÜLEYMAN b. Kesir, 436
SÜLEYMAN b. Sa'd, 493
SÜLEYMAN Şattî, 880
SÜLEYMANÎ, 584
Sülûk, 824
Sünen, 797
es-Sünen/Ebu Davud, 610
Sünnet, 397, 814, 815
Süryanî yazısı, 972
Süryanîler, 161, 190, 205, 871, 898
Süveyş körfezi, 170
Şa'beze, 899, 905
ŞA'BÎ, 836
ŞAFİÎ, bk. İmam Şafiî
Şafiî fıkhı, 807, 973
Şafiîler, 806, 807, 819
Şâir, 510, 709, 1012, 1016, 1050
Şâliş, 511
ŞALÛBÎN, 1046
Şam, 166, 167, 171, 219, 237-239, 244, 245, 252, 337, 352, 353
ŞAMMAH, 184
Şan, 355, 388, 390, 393, 400, 401, 414
Şarap içmek, 173
Şârât-ı melik, 509
Şârât-ı mülk, 685
Şâret, 495
Şatfa, 511
ŞATİBÎ, 1045
Şâviye, 325
ŞÂZÂN Belhî, 614
Şebbâbe, 755
ŞEDDAD, 172
ŞEDİD, 172
Şehâdet, 822
Şehir, 162, 271, 324-327, 333, 342, 368, 629-690
Şehirliler, 1026
Şehirlilerin dili, 1019
ŞEHBERÂZ, 355

ŞEHRİSTANÎ, 438
Şehrizor, 246
Şehvet, 440, 672
ŞEMEVVİL (SAMUEL), 478
Şemsü'l-maarif/Bunî, 909
Şeref, bk. Mecd, 341
Şeref burcu, 901
Şer'î ahkâm, 206, 420, 421, 425, 426
Şer'î deliller, 813, 814
Şer'î haberler, 202
Şer'î hükümler, 571
Şer'î siyaset, 707, 708
Şeriat, 215, 216, 261, 606, 771, 783
Şeriat ehli, 851
ŞERİF b. Haşim, 1056, 1057
ŞERİF Ebu Kasım, 1046
ŞERİF Radî, 183, 1043
ŞERMŞÂHÎ, 810
Şerşel, 632
Şer'u men kablenâ, 805
Şevâhid, 1022
Şevket, 600, 683
Şevket ve asabiyet, 558
ŞEYBAN b. Abdülaziz Yeşkurî, 533
ŞEYBE b. Osman, 643
Şeyh, 706
Şeyhü'l-muvahhidîn, 489
Şeytanın vahyi, 292
ŞIKK b. Enmâr b. Nizar, 303
ŞIKK-SATIH, 607
Şia, 175, 433-438, 452, 472, 568, 646, 804, 859
Şiar, 361
ŞİBL b. Miskiyâne, 1059
eş-Şifa/İbn Sina, 876, 881, 884, 887, 891, 894, 954
Şiî fıkhı, 807
Şiîlik, 595
Şiir, 510, 687, 759, 760, 887, 986, 987, 1012, 1013, 1029, 1032, 1044, 1052, 1053
Şiir talimi, 988
Şiraz, 240
Şirk, 304
ŞUAYB b. Ebu Halid, 584
ŞU'BE, 583, 584, 586, 588
Şura, 466, 467, 684
ŞUREYH, 463
Şurta, 465, 500
Şurtanın vazifeleri, 465
ŞUŞTERÎ, 1077
Şuttar, 381
Şuur, 766

T

Taakkul, 300, 762
Taassub, 339
Tabaka, 708
TABERANÎ, 587-589, 592, 593
TABERÎ, 159, 170, 176-178, 189, 396, 456, 518, 519, 533, 608, 609, 787
Taberistan, 247, 251, 252, 255, 568
Tabiat, 984
Tabiî ilim, 870
Tabiî mülk, 421
Tabiiyyat, 871, 891
Tâbir (Rüya), 866, 870
Tabiûn, 424, 454, 459, 793, 795, 836, 838
Tâbiya, 732
Ta'biye, 531, 534
Tacir, 720, 721
TAFTAZANÎ, 874, 997
Tafsil âlemi, 935
Tagallüb, 199, 348-350, 358, 359, 364, 378, 389, 390, 408, 414, 415, 417, 420, 421, 425, 442, 487, 685, 710
Tağbir, 759
Tağvir, 702
Tehaddi, 279-280, 305, 862, 906
Tahallus, 1084
Tahattum, 517
TAHAVÎ, 801
Tahayyulât, 318
TAHİR b. Hüseyin, 573
Tahir b. Hüseyin (Halid Daryus) fitnesi, 381
Tahir b. Hüseyin'in mektubu, 573-580

Tahirîler, 564
et-Tahsil/Urmevî, 817
Tahsildar, 657
Tahsiniyât, 209
Taht, 512
Taktir, 512, 940
TAKİYUDDİN b. Subkî, 807
Taklit, 158, 161, 191, 193, 346, 362, 395, 401, 791, 806, 818
Takti', 317, 754
Talebelere sert davranmak, 989
Talep, 657, 658, 726
TALHA b. Abdullah, 593
TALHA b. Ubeydullah, 442
Tali, 925
Talibîler, 560, 600
Talim ve takrir usûlü, 979
TÂLUT, 402, 590, 644
Tanbur, 760
Tanca Körfezi, 237, 243
Tanzir, 808
TARAFA b. Abd, 1045, 1052
Tard, 889
Tarh, 657, 705
Tarîk, 794, 795, 800, 820, 849, 851, 852
Tarife, 561
Tarih, 158-160, 162, 1013, 1053
Tarih/Circis, 481
Tarih/İbn Kesîr, 622
Tarih ilmi, 165-209
Tarihî haberler, 410
Tarikat, 594, 595
Tarsus, 244, 245
Tasarruf, 304, 428, 707, 813, 825, 852, 914
Tasavvuf, 298, 601, 849-865
Tasavvur, 288, 886
Tasavvurât, 870, 951
Tasdik, 288, 824-826, 886, 951
Tasdikât, 870
Tasîd, 940
TAŞFİN b. Ali b. Yusuf, 535
Tatarlar, 257, 375, 398, 687
Tavâif-i mülûk, 193
Tavassut âlemi, 933, 939, 940
Tavırlar, 395, 967
Tavırlar nazariyesi, 395, 399
Tavvâb, 732
Tayy, 336, 341
Tâzûgait, 510
Teâvün, 214
Tebaa, 419, 542, 543, 561, 666, 669, 681
Tebeddül, 196
Teberri, 434
Tebriz, 247
Tebuk, 239
Tebuk Gazası, 291, 385, 848
Tebriz, 247
Tecavüz, 549, 553
Tecelli, 856
Tecerrüd, 899
Tecerrüd âlemi, 310
Tecrübe, 768-770
Tecrübî akıl, 766, 768, 770
Tecsim, 828
Tedavi, 740
Tedbir-i medine, 204
Tedbir-i menzil, 204
Tedricîlik, 225, 273, 283, 979
Tedris, 776
Tefrik, 808
Tefsir ilmi, 782, 786-789, 984, 995
Tefviz, 840
Tefviz vezirliği, 486
Teganni, 757, 759
Tehcir, 682
et-Tehzîb/Said Berâdiî, 809, 812
Tehzîbu'l-ahlâk/İbn Miskeveyh, 285
Tekamül nazariyesi, 283-286,
Tekevvün, 224, 226
Teklif, 783, 813, 814, 824, 825, 841
Teksir, 909
Tekvin, 223-225, 280, 286, 296
Telhin, 757, 758
et-Telhis/Celâlüddîn Kazvinî, 1011
et-Telhis/İbn Arabî, 819
Telhisü'l-kitab/İbn Rüşd, 343
Te'lif (Kitab), 971-989
Te'lifât, 972-1000

Temeddün, 161, 723
Temessül, 361, 362
Temyizî akıl, 770, 775
Tenâsuh, 594
Tenâsur, 413
et-Tenbihât/İbn Beşir, 975
Tenfiz vezirliği, 486
et-Tenkihât/Karafî, 817
Tenkih-i menat-ı hükm, 816
Tenzih, 827, 828
Terazi burcu, 224
Tercüme faaliyetleri, 952
Teressül, 1030
Tersane, 502
Terzilik, 736
Teşbih, 828, 829
Tevabi, 419
Tevalî/Beydavî, 831
Tevbe sûresi, 291, 848
Tevhid boyası, 822
Te'vil, 827, 836, 837, 840, 842
Tevkî, 496
Tevrat, 158, 167, 168, 261, 282, 347, 478, 479, 645, 783, 787, 788, 973
Tezyin, 732
THEMİSTİUS, 873
THEODOSİUS, 881
THEOPHİLUS, 615
Tılsım, 701, 704, 898, 911, 912
Tınmelk, 236
Tıp, 740-742, 871, 891
Tıbb-ı nebevî, 892
Tıraz sırma, 520
Tırazhâne, 520
Tibet, 172, 241
Ticaret, 542, 699, 715, 718, 719
Ticarî mallar, 698, 715
Ticarî emtia, 657, 660, 662, 666, 698
Tih Çölü, 166, 167, 238, 353, 393, 644
Tilimsan, 236, 340, 653
Timsal, 644
Tinu'l-hatm, 495, 519
Tirmiz, 240, 241
TİRMİZÎ, 582, 586, 611, 797
TİTUS, 645
Tolunoğulları, 556, 564, 565
Toprak, 937, 938
Trablus, 239, 244
Tubbaiye kasideleri, 617
Tubbalar, 169-172, 190, 359, 360, 368, 406, 560, 650, 667, 727, 744
Tûcin, 341
Tufan, 639
TUĞRAÎ Hasan, 941, 963, 966, 968
TULEYHA Esedî, 294
Tuleytula, 243
Tumtum-ı hindî, 898
Tunus, 237, 668
Tûr Dağı, 238
TURTUŞÎ, Kadı Ebu Bekir, 207, 376, 537, 810
Tus, 247
TUVAYS, 760
TUVEYZİRÎ (TUBEZRÎ), 382, 601
Tüccar, 542, 543, 552, 662, 670, 706, 708, 715
Türâbiye, 613
Türâbiye harfleri, 910
Türkler, 161, 162, 170, 171, 190, 197, 219, 220, 222, 241, 242, 245, 252, 253, 255-257, 261, 263, 325, 345, 351, 375, 385, 387, 415, 487, 488, 490, 491, 500, 501, 511, 522, 529, 534, 615, 619, 781, 1020, 1025
Türk azatlıları, 412
Türk devleti, 392, 408
Türk illeri, 901
Türk Kölemenler, 363
Türk Memlûkîleri, 397
Türkistan, 171, 172
Türkmen, 251, 325, 358, 529
Tüster, 240

Ü-Ü

UBÂDETÜ'L-Kazzaz, 1067
UBEYDULLAH b. Mansur, 547
UBEYDULLAH b. Ziyad, 412

UBEYDULLAH Mehdi, 181, 183, 438, 472, 612
Ubeydîler, 181, 377, 385, 386, 397, 406, 408, 409, 418, 446, 568
ÛC b. Anâk, 405, 633
Ucmelîk, 1026, 1027, 1030
Ucuzluk, 715, 717, 718
Ud, 760
Udvan, 215
Ufuk, 262
Ufuk-ı a'lâ, 287, 295, 933, 935, 940
Ufuk-ı evsat, 935
Uhtu'l-müdevvene/İbn Beşir, 975
Ukaz panayırı, 1052
UKAYLÎ, 589
Ûkiye, 517
Ukûl, 771
Ukûl-ı aşare, 856
Ulema, 992
Ulu'l-emr, 433
Ulvî âlem, 935
ULYÛS, 614
UMARÎ, 177
Umdetü'l-kâri/Aynî, 802
Umran, 161, 162, 199, 200, 204, 206, 208, 209, 215, 218, 222-225, 226, 228, 243, 258, 312, 323-369, 540, 549-553, 569, 570, 571, 629-690, 780
Umran ilmi, 204-206, 214
Umranın tabiatları, 159, 165, 202
Umûr-ı hafiye, 536
Umûr-ı nefsaniye-i vehmiye, 566
Unsur, 286, 316, 767
Unsurlar âlemi, 308, 345
Unsurlar ve maddeler âlemi, 284
Urcûzetü'l-elfiye/İbn Muitî, 1005
Urmevî Muhammed b. Ebubekr, 817
USAME b. Zeyd, 433, 456, 610, 611
Usrûşene, 241
Usta, 722
Usûl-i edille, 814
UTÂMIŞ, 412
UTBÎ, 808, 974
Utbiye/Utbî, 808, 974, 975
UVAYF Kavafî, 347
Uyûnu'l-edille/İbn Kassan, 819
Uygurlar, 263
Uyku, 295-298, 300, 302, 303, 846
UZEYR Ezra, 645
UZRÎ, 230
Uzviyetçi (Organizm) görüş, 394
Ücret, 699
Üçüncü iklim, 326-242
ÜFİZ, 167
ÜMEYYE b. Ebu's-salt, 294
Ümmî, 485, 751, 803, 995
ÜMMÜ SELEME, 584, 585
Ünvan, 416, 474, 475
Ürdün, 167, 239
Üsküff, 480
Üslub, 1033
Üstad-ı dâr, 495
Ustad-ı devlet, 495

W-V

Wangara, 232
Vâde, 552
Vâdiu'r-reml, 171
Vahdet, 594, 856, 857
Vahdet ehli, 855
Vâhime, 287, 288
Vahiy, 276-278, 282, 289, 290, 295, 309, 310, 775, 837, 848, 866, 868, 899
Vahyin ve meleklerin hitabı, 773
Vahşi, 261, 325, 332, 348, 349
Vahşilik, 364, 366
Vak'alar, 203
Vakıf, 781
Vakıfiyye, 435, 436
VÂKİDÎ Muhammed b. Ömer, 159, 787
Vali, 500
Vâridât, 850, 863
Varlık meselesi, 952
VÂSIF, 412
VÂSIK, 256, 375
VÂSIL b. Atâ, 434, 838
Vatan, 681

Va'y, 290
Vaz-ı felekî, 293
VÂZIH, 184
Vâzia, 215
Vecd, 850, 851, 862, 896
Vefâyâtü'l-a'yan/İbn Hallikan, 619
Vefk, 935
VEHB b. Münebbih, 607, 608, 787
Vehim, 318
VEKİ b. Cerrah, 589
Vekil, 490
Velâ, 335, 337, 345, 474
Velâyet, 279, 345, 366, 413, 433, 595-597, 606, 607
Veli, 379, 280, 281, 305, 306, 589, 597, 602, 607
VELİ Ali Acemî, 747
Veliaht, 415, 444, 449-460
VELİD b. Abdülmelik, 402, 642, 646, 733
VELİD b. Ukbe, 456
Velilik, 279, 306
Venedik, 250
Venedik denizi, 250
Venedik halici, 242
Venedikliler, 219
Venüs Mabedi (Heykelü'z-Zühre), 647
Vergi, 174, 354, 355, 391, 400, 417, 539-541, 544, 545, 548, 561, 563, 567, 570, 657, 670, 680, 698, 705, 714, 717
Vergi divanı, 492-495
Vergi gelirleri, 561, 562, 669
Vergi toplama, 484, 485, 561
Veted, 308, 936
Vetire, 190, 653
Vezâret, 471
Vezin, 1032
Vezirlik, 193, 194, 206, 415, 483, 488, 490, 494
Vezirin istibdâdı, 414, 415
Vicdan, 238, 294, 896
Vicdanî delil, 846
Vicdanî idrâkler, 855
Volga, 255, 257

Y

YAFES, 263
YAĞMURASIN b. Zeyyan, 341
Yahudiler, 168, 326, 343, 353, 485, 610, 667, 787, 990
Yahudilik, 477, 478
YAHYA b. Abdullah, 175
YAHYA b. Bakî, 1067
YAHYA b. Eksem, 179, 465
YAHYA b. Halid, 175, 402, 518, 634
YAHYA b. Kattan, 583, 585
YAHYA b. Main, 585, 586, 588, 591-593
YAHYA b. Muhammed, 745
YAHYA b. Said, 611
YAHYA b. Zeyd, 437
YAHYA Cuti, 187
YAHYA Hazrecî, 1070
YAHYA Kettanî, 583
YAKUB Hz. 167, 168, 644
YAKUB b. Abdülhak, 528
YAKUB b. Süfyan, 583
Yakubiye, 481
YAKUT, 232
YAKUT Mustasımî, 747
YALA b. Münye, 442
YALEF b. Esved, 1075
YA'YA (Ma'Ma), 1076
Yardımlaşma, 334, 335, 633, 682, 683, 707, 769
YASHUR, 167
YASİN İclî, 589
YASİR, 170
Yazı, 495, 742, 743 bk. Hat
Ye'cüc, 255
Ye'cüc Me'cüc (Gog-magog), 253, 255, 256, 263
Ye'cüc Me'cüc seddi, 218, 241, 257
Yedi iklim (Ekâlim-i seb'a), 219
Yedinci iklim, 256
Yehemut, 157
YEHUDA, 167, 343
Yemek, 670, 741, 742
Yemâme, 235, 239, 240, 261

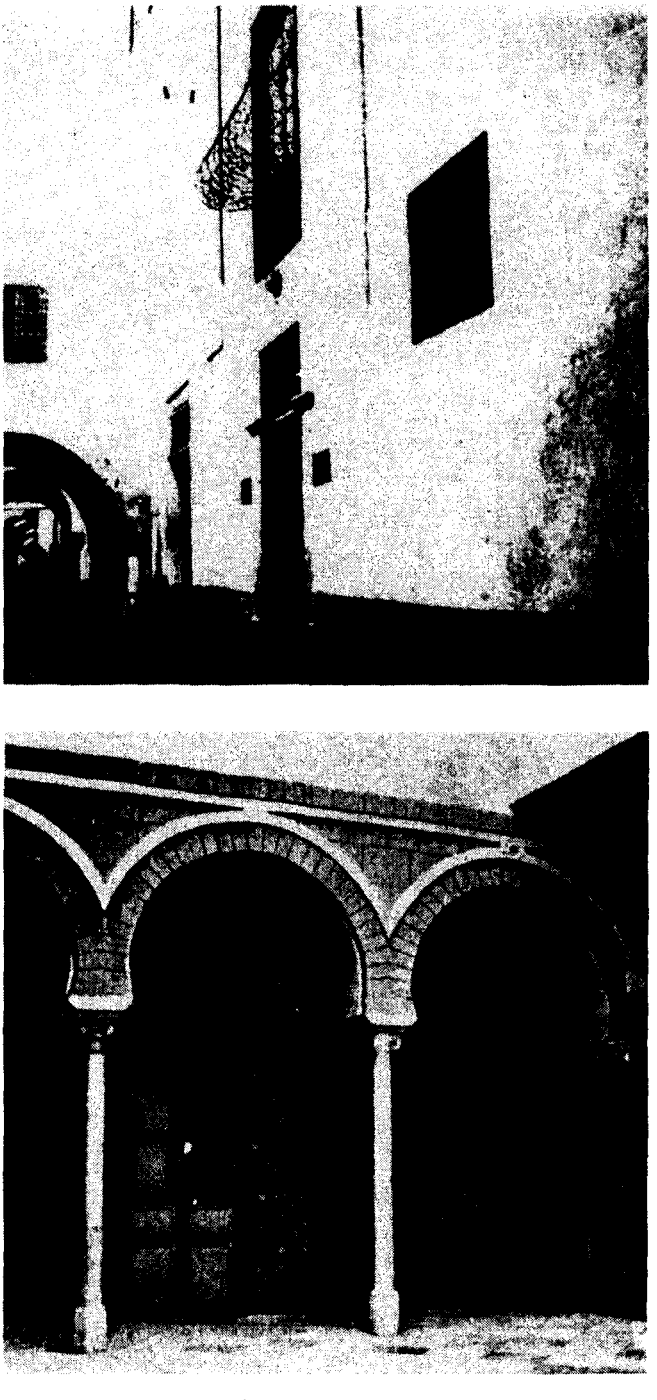
Yemen, 169-172, 181, 233, 234, 260-262, 269, 303, 349, 359, 365, 639, 667
Yemenliler, 261
Yengeç burcu, 224
Yengeç dönencesi, 229
Yermuk, 378
Yesrib, 167, 172
YESRİB b. Mehlâil, 647
YESTAŞİB, 170
YEŞU b. Şârih, 479
Yeşil Deniz, 220
Yeşil renk, 511
YEZDÎCERD, 383
Yezdicerd tarihi, 615
YEZİD b. Abdülmelik, 514
YEZİD b. Ebu Ziyad, 588
YEZİD b. Muaviye, 443, 450, 452, 457-459, 640
YEZİD b. Zurey, 585
Yıldızlar, 956-962
Yıldızların ruhâniyeti, 899
Yol, 716
Yol kesen, 551
Yol kesme, 551
Yubs, 224
Yubûset, 936
YUHANNA, 480
Yunan, 161, 205, 250, 260, 386, 418, 478, 667, 705, 866, 872, 873, 883, 886, 1054
Yunan ilimleri, 205
Yunanlıların heykelleri, 648
YUNUS b. Ebu İshak, 590
YUSUF Hz. 167, 334, 866
YUSUF b. Abdülmümin, 504
YUSUF b. Haccac, 881
YUSUF b. Ömer, 514
YUSUF b. Tafşin, 474, 541
YUSUF b. Yakub b. İshak, 347
YUŞA Hz, 343, 477, 644

Z

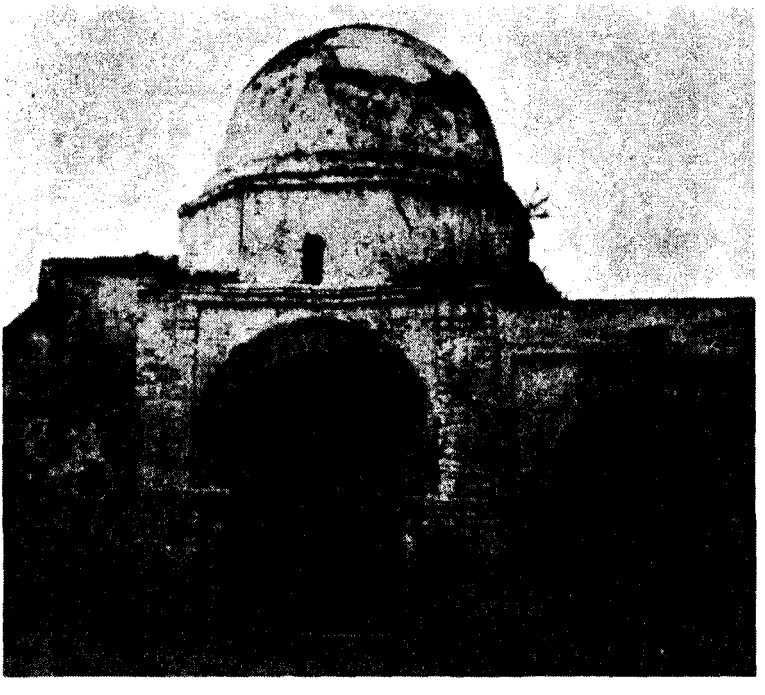
Zabulistan (Gazne), 615
ZÂDÂN-Ferruh, 493
Zafer, 399
Zâhid, 272
Zâhir, 846
Zâhirîler, 803, 804
ZÂİDE, 582
Zakkum ağacı, 672
Zamâir, 308
Zarûrât ve tabiiyyât, 209
Zarûrât-ı hams, 209, 551
Zarurî ihtiyaç maddeleri, 656
Zarurî ihtiyaçlar, 722
Zarurî-i zâti, 889
Zat, 821
Zat-ı eşya, 767
Zat-ı müdrike, 297
Zat-ı Nebî, 292
Zâtî icab (İcab-ı zâtî, causality), 280
Zâtü'l-ebvâb (Kapılı), 201
Zâtü'l-imad, 172
Zayıf hadis, 795
Zayice, 316-320
Zâyirçe, 915-932
Zebani, 837
ZECCAC, 759
Zecel, 1066-1080
Zecr, 301
Zegave, 232
ZEHEBÎ, 583, 584, 588-590, 592
ZEHEYR, 1052
ZEHRAVÎ, 879
Zekât, 278, 539, 714, 715
ZEMAHŞERÎ, 172, 788, 837, 1005, 1008, 1011, 1012, 1025
Zemzem kuyusu,643
Zenaat erbabı, 365
Zenâte, 161, 236, 325, 340, 351, 355, 358, 360, 375, 376, 379, 385, 388, 392, 406, 418, 446, 473, 475, 490, 505, 510, 511, 523, 556, 569, 607, 686
ZENÂTÎ, 309
Zenbil kıssası, 180
Zenciler, 220, 262, 263, 266, 267, 363
Zenginlik, 325, 661-663

Zenit noktası (müsamete), 223, 224, 228, 262
Zer-keş, 522
Zervân kuyusu, 900
Zevât-ı mahz, 767
Zevât-ı ruhâniye, 296, 771
ZEVAVÎ, 811, 812
Zevk, 327, 851, 1023
ZEYD b. Ali, 434, 437
ZEYD b. Erkam, 458
ZEYD b. Sabit, 442
ZEYD b. Ammî, 586
Zeydîler, 436
Zeydiye, 434, 611
ZEYNELABİDİN, 434
Zeyyanoğulları, 340, 341
Zîc (Ezyâc) ilmi, 871, 884
Zihnî suret, 1035
Zikir, 298, 304, 306, 852
Zimam resmi, 924
Zina, 672, 673
Ziraat, 323, 542-544, 658, 698, 718, 893, 894
Ziraat âletleri, 714
Ziraî mahsul, 570, 637
Ziraî mücadele ilaçları, 658
Ziridîler, 557, 725
ZİRR b. Hubeyş, 582
Ziryab, 760
ZİYAD b. Ebu Süfyan, 419, 519
ZİYADETULLAH b. İbrahim b. Ağleb, 502
ZU RUMME, 1037, 1045
ZÛBAN, 615
Zu'be, 341
Zuğba, 340
Zulâmi, 755
Zûlar, 727
Zulüm, 215, 333, 549-553, 665, 715
Zurna, 755
ZÜBEYR b. Avvam, 442
Zühal, 157, 612, 613
Zühd, 849-865
Züheriyyîn, 312
ZÜHEYR, 1045, 1048
Zühre, 614, 643
ZÜHRE b. Havbe, 331
Zühre yıldızı, 312, 901
ZÜHRÎ, 167, 493, 643, 793
ZÜ'L-İZAR, 170, 171
ZÜ'L-KARNEYN, 598
Zü'l-vezâreteyn, 489

FOTOKOPİLER
Mukaddime'nin yazma
basma ve tercümelerinden
örnekler

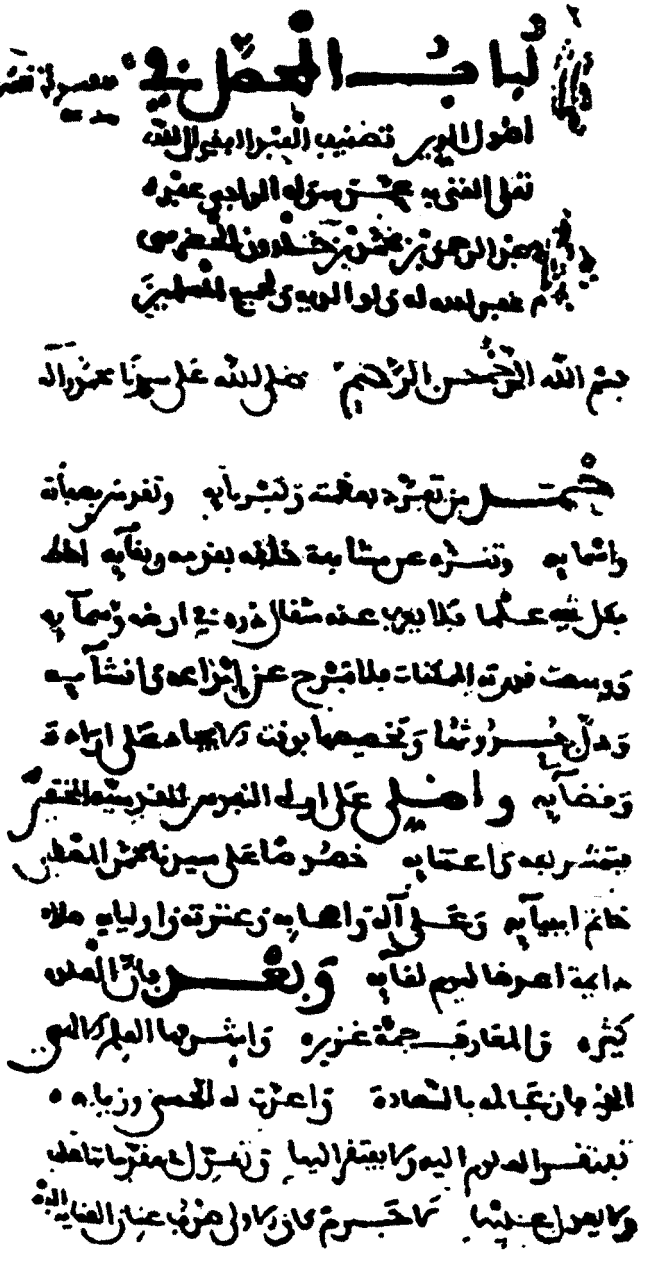


Tunus'ta İbn Haldun'un doğduğu ev

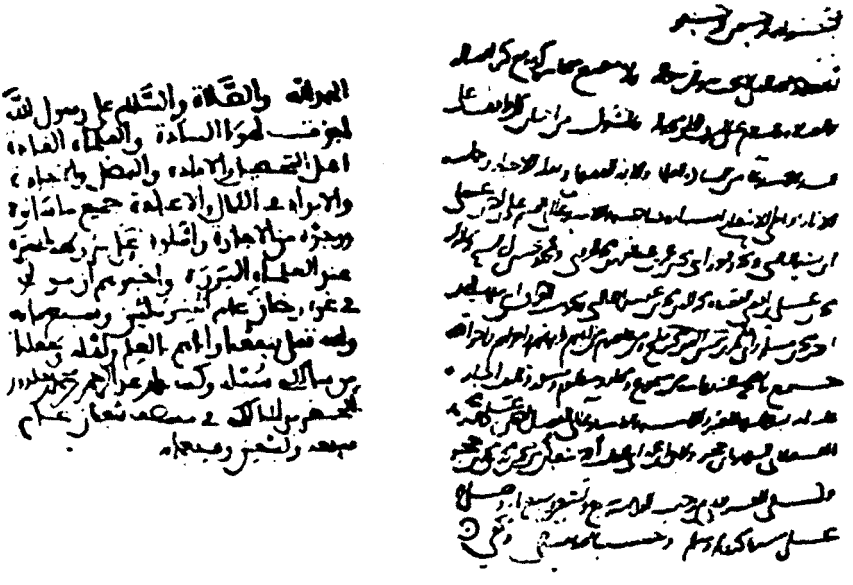


İbn Haldun'un Tunus'ta Kur'an okuduğu Dâru'l-Kur'an

et-Ta'rif'in Ayasofya yazmasından iki sayfa.
Sayfa kenarlarındaki notlar İbn Haldun tarafından yapılmıştır.



İbn Haldun'un *Lubabu'l-muhassal* adlı eserinin kendi elyazısı nüshasının ön ve ilk sayfası (Escoriyal, 1614)

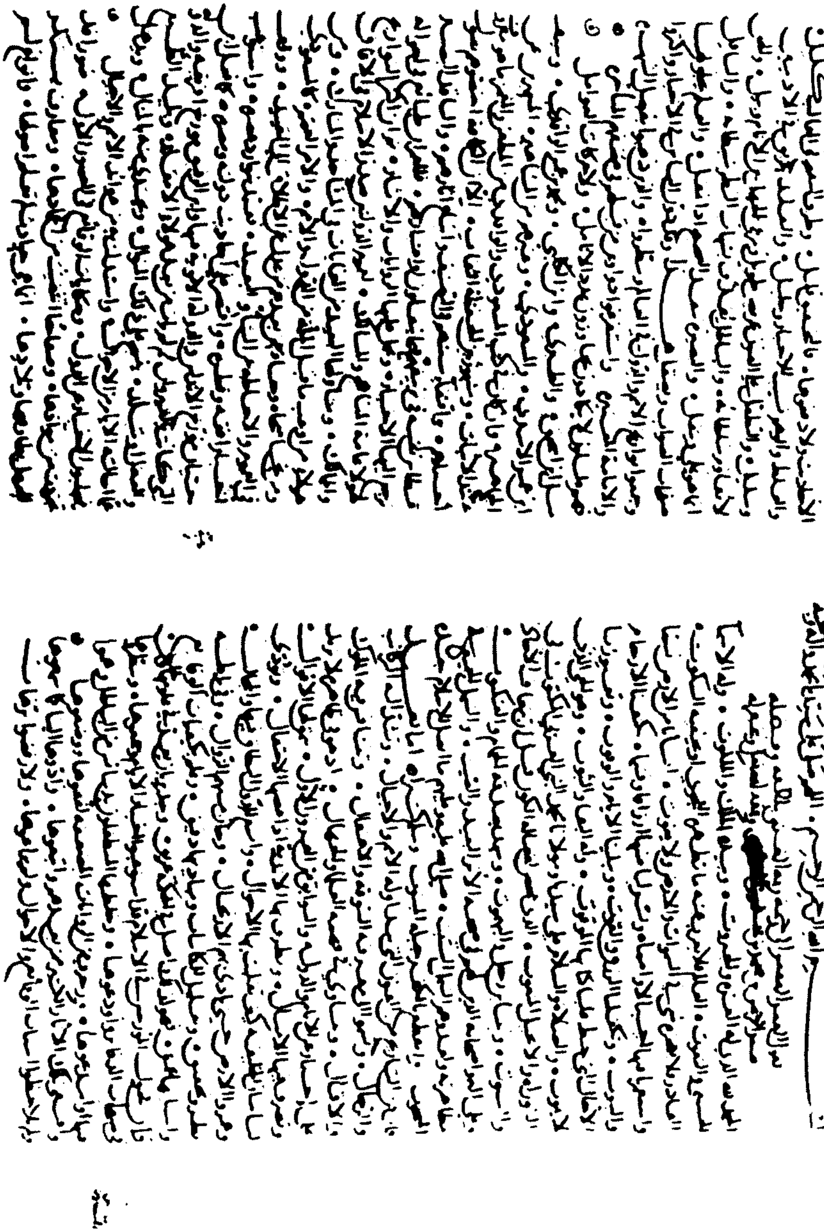


Sağda İbn Hacer'in kendi elyazısıyla İbn Haldun'a verdiği istida,
solda ise İbn Haldun'un elyazısıyla İbn Hacer'e verdiği icazet (797/1394)

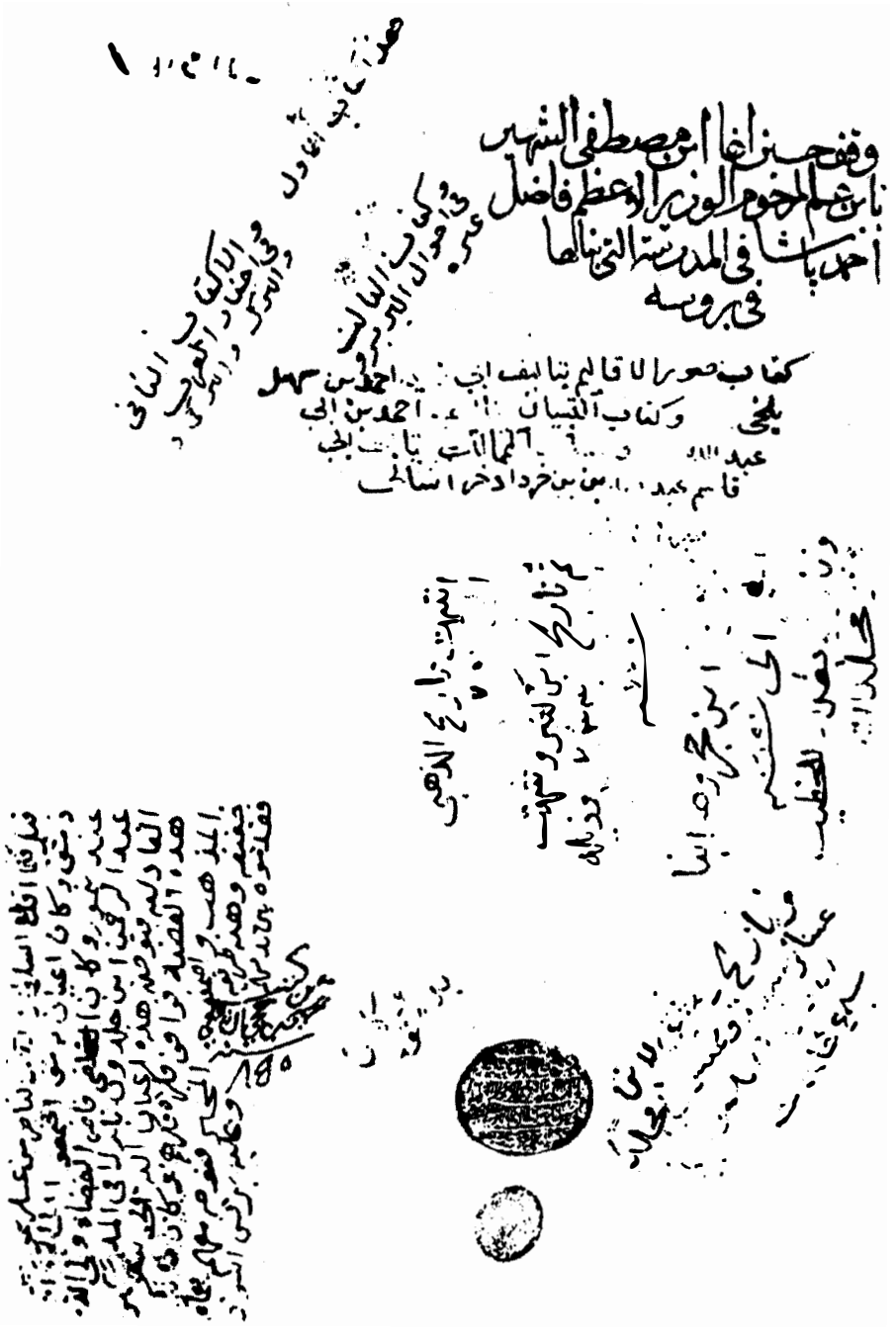
Âtıf Efendi nüshasının önyüzü. Sol köşede kare içine alınan yazı İbn Haldun'un elyazısıdır.
Solda büyütülmüş şekli.

Damat İbrahim Paşa nüshasının ilk iki sayfası (3b, 4a)

Yeni Cami nüshasının ön sayfası



Yeni Cami nüshasının ilk iki sayfası (5b, 6a)



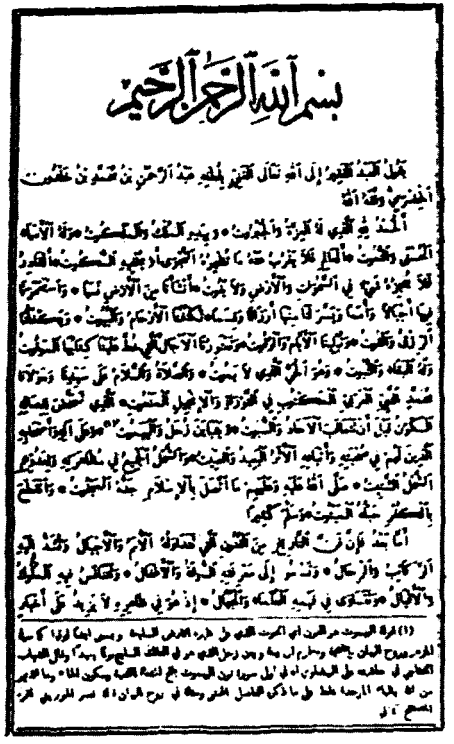
Bursa Hüseyin Çelebi nüshasının ilk varakı

بسم الله الرحمن الرحيم ٥ صلى الله على سيدنا محمد مولانا وآله وصحبه
اسـ… سيدنا ومولانا العبد الفقير إلى الله تعالى ولي الدين قاضي المسلمين
أبي زيد عبد الرحمن بن خلدون الحضرمي المالكي أدام الله أيامه وأعز أحكامه
وسدد نقضه وإبرامه ٥ وختم بالصالحات أعماله بفضله وكرمه ٥
إنه ولي ذلك والقادر عليه وهو على كل شيء قدير

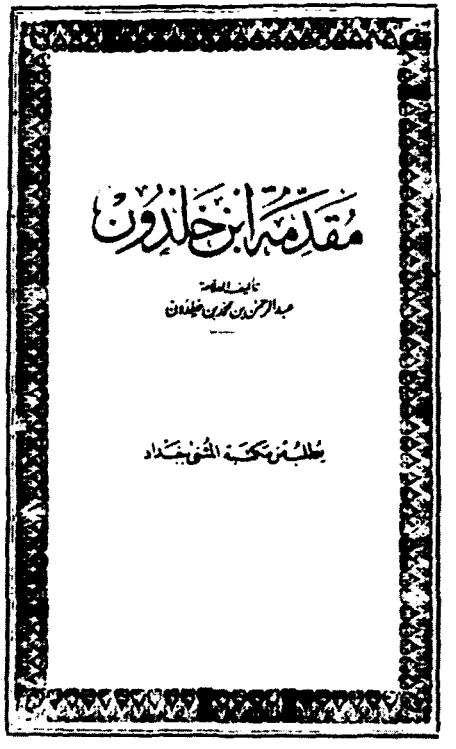
الحمد لله الذي له العزة والجبروت وبيده الملك والملكوت وله الأسماء
الحسنى والنعوت العالم فلا يعزب عنه ما تظهره النجوى أو تخفيه السكوت
القادر فلا يعجزه شيء في السموات والأرض ولا يفوت أنشأنا من الأرض
نسما واستعمرنا فيها أجيالا وأمما ويسر لنا منها أرزاقا وقسما تكنفنا
الأرحام والبيوت ويكفلنا الرزق والقوت وتبلينا الأيام والوقوت
وتتعاورنا الآجال التي خط علينا كتابها الموقوت وله البقاء والثبوت وهو
الحي الذي لا يموت والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد النبي العربي المكتوب
في التوراة والإنجيل المنعوت الذي تمخض لفصاله الكون قبل أن تتعاقب الآحاد
والسبوت ويتباين زحل والبهموت وشهد بصدقه الحمام والعنكبوت
وعلى آله وأصحابه الذين لهم في صحبته واتباعه الأثر البعيد والصيت والشمل
الجميع في مظاهرته ولعدوهم الشمل الشتيت صلى الله عليه وعليهم ما اتصل
للإسلام جده المبخوت وانقطع بالكفر حبله المبتوت وسلم كثيرا

أما بعد فإن فن التاريخ من الفنون التي تتداولها الأمم والأجيال وتشد إليه الركائب
والرحال وتسمو إلى معرفته السوقة والأغفال وتتنافس فيه الملوك والأقيال
ويتساوى في فهمه العلماء والجهال إذ هو في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول
والسوابق من القرون الأول تنمق لها الأقوال وتضرب فيها الأمثال
وتطرف بها الأندية إذا غصها الاحتفال وتؤدي لنا شأن الخليقة إذا غشيها
كيف تقلبت بها الأحوال واتسع للدول فيها النطاق والمجال وعمروا الأرض حتى
نادى بهم الارتحال وحان منهم الزوال وفي باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات
ومباديها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق فهو لذلك أصيل
في الحكمة عريق وجدير بأن يعد في علومها وخليق وإن فحول المؤرخين في
الإسلام قد استوعبوا أخبار الأيام وجمعوها وسطروها في صفحات
الدفاتر وأودعوها وخلطها المتطفلون بدسائس من الباطل وهموا فيها أو
ابتدعوها وزخرف من الروايات المضعفة لفقوها ووضعوها واقتفى تلك
الآثار الكثير ممن بعدهم واتبعوها وأدوها إلينا كما سمعوها ولم يلاحظوا أسباب
الوقائع والأحوال ولم يراعوها ولا رفضوا ترهات الأحاديث ولا دفعوها
فالتحقيق قليل وطرف التنقيح في الغالب كليل والغلط والوهم نسيب للأخبار
وخليل والتقليد عريق في الآدميين وسليل والتطفل على الفنون عريض طويل
ومرعى الجهل بين الأنام وخيم وبيل والحق لا يقاوم سلطانه والباطل يقذف بشهاب
النظر شيطانه والناقل إنما هو يملي وينقل والبصيرة تنقد الصحيح إذا تمقل

والعلم



بسم الله الرحمن الرحيم



مقدمة ابن خلدون

تأليف العلامة

عبد الرحمن بن محمد بن خلدون

يطلب من مكتبة المثنى ببغداد

Bağdat - Mektebetü'l-müsenna baskısının kapağı ve ilk sayfası

مقدمة ابن خلدون

تأليف العلامة

عبد الرحمن بن محمد بن خلدون

صححه وراجع الفصول والتراجم الثالثة والبيانات
وقدم له وعلق عليه وأشرف على طبعه

الكتور علي عبد الواحد وافي

الجزء الأول

الطبعة الثالثة - مزيدة ومنقحة

دار نهضة مصر للطبع والنشر
الفجالة - القاهرة

بسم الله الرحمن الرحيم

يقول العبد الفقير إلى رحمة ربه الغني بلطفه عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي وفقه الله تعالى :

الحمد لله الذي له العزة والجبروت . وبيده الملك والملكوت . وله الأسماء الحسنى والنعوت . العالم فلا يعزب عنه ما تظهره النجوى أو يخفيه السكوت . القادر فلا يعجزه شيء في السماوات والأرض ولا يفوت ، أنشأنا من الأرض نَسَمًا[1] . وبصرنا فيها أجيالا وأمما . ويسر لنا منها أرزاقًا وقسمًا ، تكتُفُنا[2] الأرحام والبيوت . ويكفلنا[3] الرزق والقوت ، وتبلينا الأيام والوقوت . وتحْوِرُنا الآجال التي خطّ علينا كتابها الموقوت ، وله البقاء والثبوت . وهو الحي الذي لا يموت . والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد النبي الأمي العربي المكتوب في التوراة والإنجيل المنعوت . الذي تمخضت فصاله الكون قبل أن تتعاقب الآحاد والسبوت . ويتباين زُحَلٌ والهَمْعُوتُ[4] . وشهد بصدقه الحمام

---

(١) « النَّسَم » جمع نَسَمة وهي النفس . مثل قَصَبة وقَصَب ، وقد يراد بالنَّسَم أي خلائق النفوس (الصباح) .

(٢) « تكتفنا » حافظه وصانه ويأويه نصير (الصحاح) .

(٣) « كفله » من باب قتل وكَفالة أيضاً حاله وقام بأمره . ومنه قوله تعالى : « وكفلها زكريا » (سورة آل عمران . آية ٣٧) في رواية ورش عن نافع . وقد يجيء هذا الفعل من باب نصر . وقد قرئ « وكفلها زكريا » بكسر الفاء (الصحاح والمصباح) .

(٤) حقق الشيخ نصر الهوريني الذي أشرف على أول طبعة مصرية للمقدمة على هذه الكلمة ما يلي : « قوله الهَمْعوت هو الوحش أي الحيوت الذي على ظهره الأرض السابعة . ويسمى أيضاً لوليا . كما في الزهر ويوجد البيان والقيومية . ومعلوم أن بينه وبين زحل الذي هو في الفلك السابع بونا بعيداً . قال الشهاب الخفاجي في حاشيته على البيضاوي في أول سورة نوح : الهيموت بفتح الفاكهة الصحيحة وسكون الفاء . وما اشتهر من أنه بالباء الموحدة غلط . على ما ذكره الفاضل الخفاجي . ومثله في روح البيان ا هـ » .

ولم يعرض الفيروزابادي في القاموس الطبعة لهذه الكلمة . ولكن ذكر في حاشيته بعد الانتهاء من باب الفاء ما يلي : « ما يستدرك عليه (أي على صاحب القاموس) الهيموت بفتح الفاء الفاكهة الصحيحة وسكون الفاء كما ضبطه الشهاب . وغلط من ضبطه بالباء الموحدة . اسم الحيوت الذي يبسط الأرض على ظهره المعروف قلت . فالهيموت بالحيال . وهو الحوت قبل الأرض . كما قال الشهاب . أفاده الشارح بإيعاد من حاشي الزبن » .

ويظهر لي أن ابن خلدون قد رمز بكلمة الهيموت إلى الأرض وبكلمة زُحَل (Saturne وهو أحد الكواكب السيارة) إلى السماء . والمعنى أن الرسول عليه السلام قد تمخضت فصاله الكون قبل أن تتفصل السماوات عن

Vâfî neşrinin kapağı ve ilk sayfası

ترجمهٔ مقدمهٔ
ابن خلدون
بسم الله الرحمن الرحيم

فرائد منظومهٔ محامد معدوده ولآلی منضودهٔ اثنیهٔ محموده نثار درگاه معلای کبریایه
حقیق وشایان درکه مرایای عالمده رونما اولان صور کونا کون حوادثك برفحوای کریمهٔ
﴿ کل یوم هو فی شأن ﴾ بجلای غیبدن صحیفهٔ وجوده ظهور و بروزی شواهد
حکمت بالغه ودلائل قدرت باهره سی اولوب صحایف انفس وآفاقده مسطور اولان
آیات بینات صور کائنات حجج قاطعهٔ الوهیتی ادلهٔ ساطعهٔ ربوبیتدر ✿ اول مبدع
بدیع الصنع والایجاد درکه افعال متقنه وآثار محکمه سی عالم غیب وشهادت محاط
علم محیطی اولدیغنه برهان مبین اولوب ووجوب وجوده افاضهٔ جود ایله تفرد
وتوحدنه دلیل مبیندر ✿ وافضل صلوات زاکیات اشرف تحیات طیبات مرکز دائرهٔ
وجود صاحب الحوض المورود والمقام المحمود اولان خاتم الانبیاء رسول کبریا ابوالقاسم
(محمد المصطفی صلی الله علیه وسلم) حضرتلرینك خاکپای منکبانه شایستهٔ ابلاغ
واهدا ونیر اعظم ذات مسعودی مطلع غیبدن عالم شهوده پرتو انداز ظهور
اولدقده بالجمله آفاق ربع مسکون انوار اسلام ایله تابان ودرخشان وظلمات کفر وضلال
بی نام ونشان اولوب امم ماجید وقرون ماضیه به مبعوث اولان جمیع انبیاء ومرسلین
صلوات الله علیهم اجمعین حضراتنك افضل واشرفیدر ✿ ودینی جمات دین مبین
وهداهٔ شهواهٔ یقین اولان آل واصحابی واتباع واحزابی ارواحنه که هر بری قلهٔ رفیعهٔ
اسلامده علم ناثر اولوب مناقب حسنه وسیر مستحسنه لری مثل سائر در رضوان الله تعالی
علیهم اجمعین ✿ اما بعد ارباب البابه ستیر وخبی اولیه که جوهر علم وکمال حلیهٔ جمال
انسان اولوب تحصیل علو مده فکر ونظر صیامه ومذاکره ومدارسه سی قیامه معادل
اولدیغی صحایف کتب وآثارده مسطور در لکن دوحهٔ ذات النضره علمك شعب

واغصانی

Pirîzâde tercümesinin ilk cildinin ilk sayfası

جلد ثانی از ترجمهٔ
مقدمهٔ ابن خلدون

بسم الله الرحمن الرحیم

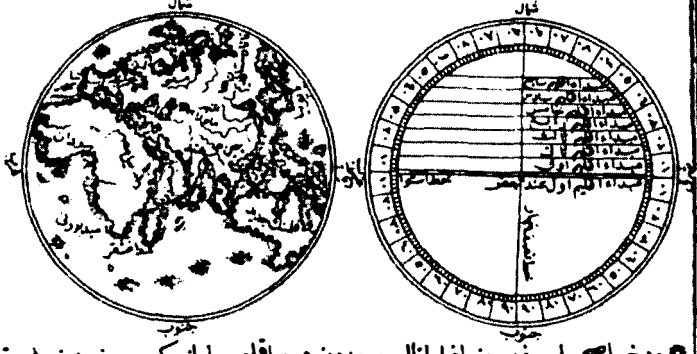
فصل ٥ کتاب اولك اوچنجی فصلنك یکرمی بشنجی فصلی احکام امامت وخلافتده
طوایف شیعه نك مذاهب مختلفه‌لری بیاننده در

معلوم اوله که شیعه لفظی لسان عربده مطلق برشخصك اعوان وانصارینه واتباع
واصحابنه اطلاق اولنوب بعده ائمهٔ فقها ومتکلمینك متقدمین ومتأخرینی قتنده عامدن
خاصه نقل طریقیله امام علی کرم الله وجهه حضرتلرینی واولاد کرامنی سائر خلفای
راشدینه تفضیل وترجیح ایدن قومه تخصیص اولندی وعامهٔ فرق شیعه بینلرنده اجماع
واتفاق اولنان عقاید زایغه واقوال باطله دندرکه بونلرك رأی ومذهبلری اوزره امامت
وخلافت امتك رأی واجتهادلرینه مفوض وانلرك تعیینی ایله متعین اولان مصالح
عامه‌دن اولمیوب بلکه صوم وصلاة وحج وزکات کبی ارکان دین اسلامدن بر رکن قویم
اولمغله پیغمبر علیه الصلاة والسلام حضرتلری انك تعیین وتخصیصنی ترك واهمال ایله امته
تفویض واحاله بیورملرینی تجویز ایتمزلر بلکه زعم فاسدلری اوزره عهد نبوت وزمان
رسالتدن صکره جالس مسند خلافت اولان ذاتك تعیینی نبی علیه السلام اوزرینه واجب
اولوب ترك واهمالی جائز دکلدر دیو اجماع واتفاق ایلدیلر ودخی شیعه قتنده امامت
وخلافتده ذنوب وآثامدن عصمت وطهارت شرط اولوب امام اهل اسلام صغایر وکبایردن
معصوم اولمق واجبدر دیدیلر وامام علی کرم الله تعالی وجهه حضرتلرینی رسول الله
صلی الله تعالی علیه وسلم حضرتلری کندیلردن صکره امام وخلیفه تعیین بیوردیلر دیو ادعا
ایدوب بو بابده مشکاة صدر نبوتدن صادر اولمق اوزره نصوص واد له نقل وروایت

ومذهب

Pirîzâde tercümesinin ikinci cildinin ilk sayfası

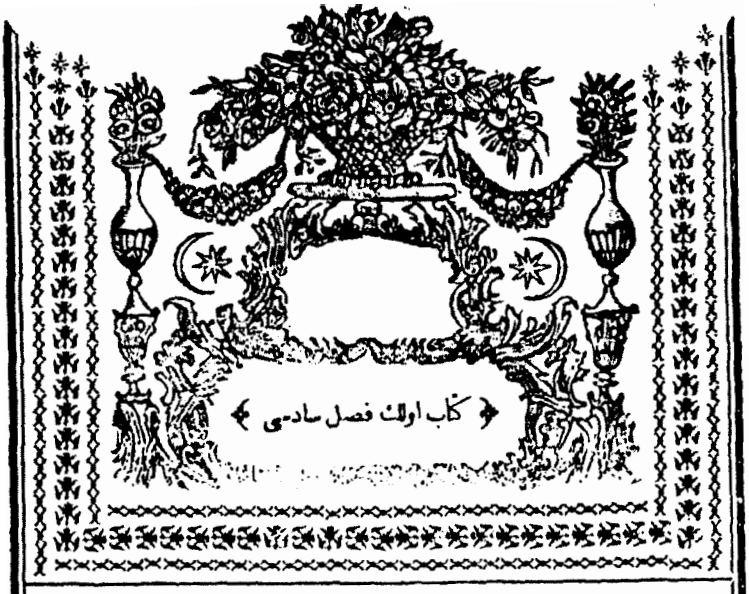
احوالندن وحدود ومسافه‌لرندن خبر وبروب ربع مسكونده واقع مملكتلرك وشهرلرك
وجبال ونهرلرك وصحرالرك احوالنی وقوفلری مقداری تحریر ومعموره ارضی یدی قسمه
تقسیم ایلیوب واقالیم سبعه اسمیله تسمیه ایلدیلر وبو اقلیملرك هر برینك طولنی تعیین ایچون
مغربدن مشرقه طوغری بر خط مستقیم فرض ایدوب هر ایکی خطك مابیننی بر اقلیم
عد ایتدیلر وهر اقلیمده بو ایکی خطك اراسنده اولان مسافه بر برینه برابر اولمغله
اقالیم سبعه‌نك عرضلری برابر لکن طوللری مختلف اولوب اقلیم اول اقلیم ثانیدن اطول
ثانی ثالثدن ثالث رابعدن رابع خامسدن خامس سادسدن سادس اقلیم سابعدن اطول
ویدنجی اقلیم جمله اقالیمدن اصغر اولور سببی دخی بودرکه جرم ارضك ربع مسکون
اطلاق ایتدکلری قطعه‌سی برمدور قبه شکلنده بحردن طشره چیقوب ودائرا مادار
جمله اطراف وجوانبنی بحر محیط قوشاق کبی احاطه ایتدیکندن ناشی بهرحال اول قبه‌نك
اورتاسنه مرور ایدن خط مستدیر یانلرینه طوغری چیقان سائر خطلردن اطول ویاننه
زیاده قریب اولان خط جمله‌دن اقصر اولمق اقتضا ایتمکله اقلیم اولك بطلمیوس قتنده
اولی کره ارضك وسطنده مفروض خط استوا اولمغله جمله‌دن اکبر ایکنجی اقلیمك اولی
اولکی اقلیمك آخری اولمغله طولی قلیل اولوب کندکجه هر اقلیمك طولی اوستنده‌کی
اقلیمدن قلیل اوله‌رق یدنجی اقلیمك آخر ونهایتی جمله‌سندن اقصر اولور نته‌کیم اشبو
صورت مرسومه‌یی مشاهده‌دن حقیقت حال ظاهر اولور



✿ ودخی اصحاب فن جغرافیا اقالیم سبعه‌دن هر بر اقلیمی طولنه کوره مغربدن مشرقه
طوغری بر برینه برابر اوز قسمه تقسیم ایله یدی اقلیمی یتمش قسم ایدوب وهر اقلیمك قسملرینك
ابتدالرینی جهت غربده سبته بوغازی خارجنده واقع بحر محیط ساحلندن فرض وتعیین
ایلیوب ونهایتنی بحر محیط شرقی ساحلنده اولان آخر معموره‌دن اعتبار ایلدیلر وکذلك
هر اقلیمده اعتبار اولنان اوز قسمك هر برنده موجود اولان ممالك وبلدانك احوالنی وعمارت
وخراب اولان محللرك بیاننی علی التفصیل ذکر وتحریر ایلدیلر ✿ ودخی ذکر ایلدیلرکه جهت
غربده دردنجی اقلیمده دریای محیطدن بحر رومی که آق دکزدر سبته بوغازندن خروجه
باشلیوب جهت شرقه طوغری ممتد اولور وسبته بوغازی بر طار بوغازدرکه بحر محیطدن
اول بوغازك ایچروسنه کرلدکده صاغ طرفنده اولان ساحلده مغرب اولکه‌سنك نهایتنده

Pirîzâde tercümesinin iklimler, coğrafya ve harita bölümünde yer alan şekiller

Pirîzâde'nin tercümesini tamamlayamadığı kısımdan itibaren
Mukaddime'nin Arapçasının yer aldığı neşir



كتاب اولك فصل سادسی

انواع علوم ایله طرق تعلیم و بونلره عارض اولان احوال بیاننده اولهرق مقدمه ولواحق عدیده یی حاوی اولوب مقدمه شول فکر انسانی بیاننده درکه انکله نوع بشر سائر حیواناتدن متمیز ومعاشنی تحصیله و بوخصوصده ابنای جنسله تعاونه ومعبودینی ورسل کرام علیهم السلامك طرف باریدن تبلیغ ایتدیکی اموری تصدیق واذعانه مهتدی وموفق اولمیله کافهٔ حیوانات انسانه مطیع ومسخر اولوب جناب حق نوع بشری بو جهتله یك چوق مخلوقاتی اوزرینه تفضیل ایتمشدر

فصل

فکر انسانی بیاننده در

معلوم اوله که حق سبحانه وتعالی حضرتلری نوع بشرك کمالنه مبدأ وعلت وکائنات اوزرینه فضل ورجحاننه غایت ونهایت ایلمش اولدیغی فکر ایله بونوعی سائر حیواناتدن ممتاز ایتمشدر تفصیل حال بومنوال اوزره درکه مطلقا ادراك مدرکك ذاتندن خارج اولان اشیایه بالذات شعور واطلاعندن عبارت اولهرق سائر کائنات وموجودات میانندن یالکز حیوانه مخصوص اولوب بوصورتده حیوانات کندولرینه جناب حقك احسان بیورمش اولدیغی سمع و بصر وشم و ذوق ولمدن عبارت اولان حواس ظاهره ایله ذاتلرندن خارج اولان اشیایی درك وحس ایدرلر وانسانده بوندن بشقه برخاصه دخی واردرکه ذاتندن خارج اولان اشیایی ورای حسده اولان فکر ایله ادراك ایدر شویله که بطون دماغنده مرکوز اولان قوی ایله صور محسوساتی انتزاع وذهننی صور مذکوره ده احاله واعمال ایدرك انلردن دیکر صورتلر تجرید واختراع ایدر اشته فکر دیدیکمز ورای حسده اولهرق اول صورتلرده تصرف وذهن انلرده انتزاع وترکیب ایله

جولان

Cevdet Paşa tercümesinin ilk sayfası

IBN KHALDÛN

THE MUQADDIMAH

An Introduction to History

TRANSLATED FROM THE ARABIC BY

FRANZ ROSENTHAL

IN THREE VOLUMES

1

BOLLINGEN SERIES XLIII

PRINCETON UNIVERSITY PRESS

IN THE NAME OF GOD, THE MERCIFUL, THE COMPASSIONATE. PRAY, O GOD, FOR OUR LORD MUḤAMMAD AND HIS FAMILY AND THE MEN AROUND HIM.

THE SERVANT of God who needs the mercy of God who is so rich in His kindness, 'Abd-ar-Raḥmân b. Muḥammad b. Khaldûn al-Ḥaḍramî—God give him success!—says: [1]

Praised be God! He is powerful and mighty. In His hand, He holds royal authority and kingship.[2] His are the most beautiful names and attributes. His knowledge is such that nothing, be it revealed in secret whispering or (even) left unsaid, remains strange to Him. His power is such that nothing in heaven and upon earth is too much for Him or escapes Him.

He created us from the earth as living, breathing creatures. He made us to settle [3] on it as races and nations. From it, He provided sustenance and provisions for us.

[1] These words are written in Maghribî script in B and C. MSS written later in Ibn Khaldûn's life are more effusive. A already has: "The *Shaykh*, jurist, imam, (religious) scholar, chief judge, Walî-ad-dîn 'Abd-ar-Raḥmân b. Khaldûn—God lengthen his life—has said. . . ." C adds in the margin: "This is the Muslim judge, *Walî-ad-dîn* Abû Zayd al-Mâlikî." D reads: "Our Lord and Master, the servant of God who needs God, Walî-ad-dîn, the Muslim judge, Abû Zayd 'Abd-ar-Raḥmân b. Khaldûn al-Ḥaḍramî al-Mâlikî—God lengthen his days and strengthen his judgments and repair all his powers [cf. n. 148, below] and seal his actions with good deeds in His excellence and and generosity, for He is likely and able to do that, and He 'has power over everything'—has said. . . ."

[2] These terms (*mulk* and *malakût*) are commonly used to refer to the natural and supernatural worlds, respectively.

[3] The root *'mr*, from which *'umrân* "civilization" is derived, is used here. It is the purpose of the *khuṭbah* "invocation" of Arabic works to summarize

Rosenthal'ın İngilizce tercümesinin kapağı ve ilk sayfası

COLLECTION UNESCO D'ŒUVRES REPRÉSENTATIVES

Série Arabe

IBN KHALDÛN

DISCOURS SUR L'HISTOIRE UNIVERSELLE

(Al-Muqaddima)

Traduction nouvelle, préface et notes

PAR

VINCENT MONTEIL

Tome premier

COMMISSION INTERNATIONALE
POUR LA TRADUCTION DES CHEFS-D'ŒUVRE
BEYROUTH
1967

DOXOLOGIE

INVOCATION

Au nom d'Allah, le Bienfaiteur miséricordieux! Que Dieu prie sur Notre Seigneur Muhammad, sur sa famille et sur ses compagnons!

Ainsi parle le serviteur de Dieu, qui demande au Bienfaisant de le prendre en pitié: 'Abd-ar-Rahmân b. Muhammad b. Khaldûn al-Ḥaḍramî (que Dieu l'aide!).

Dieu soit loué! Il est tout-puissant. Il tient en Sa main l'empire du ciel et de la terre. Ses noms et Ses attributs sont les plus beaux. Rien ne Lui est étranger, fût-il secret ou ineffable. Rien ne Lui résiste, rien ne Lui échappe, sur la terre comme au ciel. C'est avec de la terre qu'Il nous a créés, qu'Il nous a donné souffle et vie. C'est sur la terre qu'Il nous a établis, comme races et nations. C'est d'elle qu'Il a tiré notre subsistance. Nous habitons les seins de nos mères, puis nos demeures. La nourriture et l'entretien nous font vivre. Le Temps nous use. Le Terme nous réclame, à l'heure fixée pour nous au Livre du Destin. Dieu seul dure et persiste. Il est le Dieu Vivant qui ne meurt pas.

Prière et bénédictions sur Notre Seigneur et Maître Muhammad, le Prophète arabe, nommé et décrit dans la Bible et dans l'Évangile; pour lui l'univers était en gésine, avant même qu'aux samedis ne succèdent les dimanches,

1210

FOTOKOPİLER

Monteil'in Fransızca tercümesinin kapağı ve ilk sayfası

İBNİ HALDUN

MUKADDİME

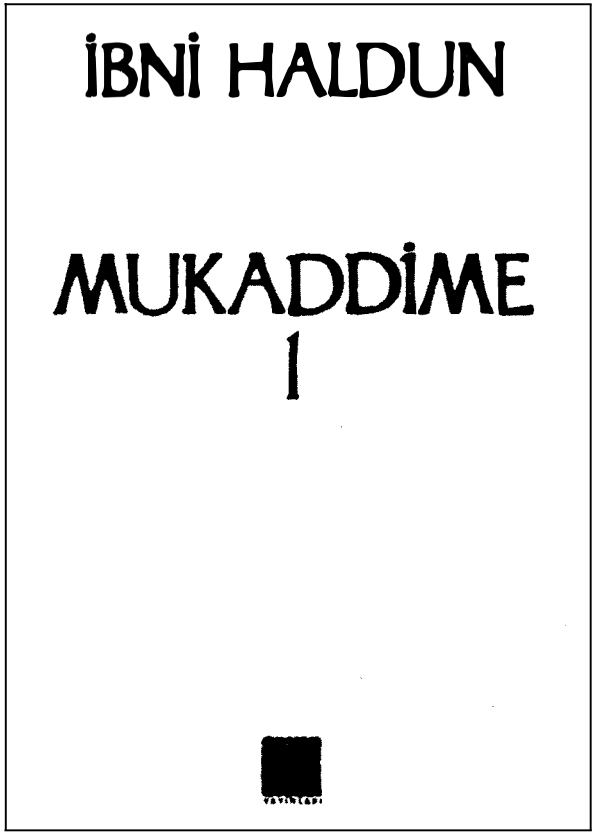
I

Çeviren

İKİNCİ BASILIŞ

MEB

DEVLET KİTAPLARI


İBNİ HALDUN

MUKADDİME

1

Z. K. Ugan ve T. Dursun tercümelerinin kapakları

7171

مقدمهٔ ابن خلدون

شامل

مقدمه و کتاب نخستین از

كِتَابُ ٱلْعِبَرِ وَدِيوَانُ ٱلْمُبْتَدَإِ وَٱلْخَبَرِ
فِي أَيَّامِ ٱلْعَرَبِ وَٱلْعَجَمِ وَٱلْبَرْبَرِ وَمَنْ
عَاصَرَهُمْ مِنْ ذَوِي ٱلسُّلْطَانِ ٱلْأَكْبَرِ

تألیف

عبدالرحمن بن خلدون

ترجمهٔ

محمد پروین گنابادی

بنام خداوند بخشندهٔ مهربان

بندهٔ نیازمند به بخشایش پروردگار، و توانگر بمهر او، عبدالرحمن بن محمد بن خلدون حضرمی، که خدای تعالی ویرا کامیاب کند، گوید: ستایش یزدانی را که عزّت و جبروت ویژهٔ او و ملك و ملکوت[1] در ید اوست، و اورا صفات و نامهای نیکوست[2]. دانائی که هرچه به نجوی گفته میشود یا خاموشی نهان میکند، از وی پنهان نیست[3].

توانائی که هیچ چیز در آسمانها و زمین او را عاجز نمیکند و از وی ناپیدا نیست[4]. ما را از خاك بر صورت انسان بیافرید، و از نسلها و ملتهای متوالی بشر آبادانی زمین را خواست[5]، و روزی ما را از آن میسر ساخت[6]، و در پناه خویشاوندان و خاندانها ما را گرد یکدیگر آورد و روزی و خوراك ما را فراهم فرمود، گردش ایام و روزگارها را سبب فرسودگی ما ساخت و سرنوشتمان را بدست مرگ سپرد. اورا بقا و پایداریست و اوست زنده‌ای که نمیرد[7]

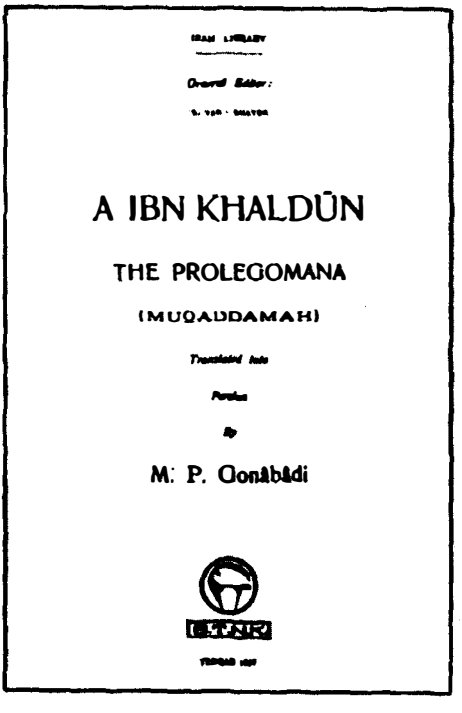
و درود و سلام بر خواجه و سرور ما محمد پیامبر امی عربی باد، آنکه صفتش در تورات و انجیل نوشته شده است[8]، و آنکه پیش از گردش سال و ماه و جدائی میان

---

۱ ـ اشاره بآیهٔ ۹۰، س، المؤمنون، قل من بیده ملکوت کل شیء و آیهٔ ۷۲، س، یس.
۲ ـ ولله الاسماء الحسنی س، الاعراف، آ، ۱۷۹. ۳ و ٤ ـ اشاره بآیات بسیاریست چون، عالم الغیب لایعزب عنه مثقال ذرة... س، السبأ، آیهٔ ۳ و ضمناً صحت چاپ (پ) و (ب) را که بجای «فلایعزب» در چاپ (ك)، «فلایعزب» آورده‌اند ثابت میکند و هم اشاره به، وماکان الله لیعجزه من شیء فی السموات ولا فی الارض، س، الفاطر، آ، ۲٤ و بسی از آیات دیگر که در سور مختلف آمده است. ۵ و ٦ ـ اشاره بآیهٔ ٦٤، س، الهود، هو انشأکم من الارض واستعمرکم فیها. ۷ ـ اشاره بآیهٔ، توکل علی الحی الذی لایموت. س، الفرقان، آ، ٦۰.
۸ ـ اشاره بآیهٔ، الذین یتبعون الرسول النبی الامی الذی یجدونه مکتوباً عندهم فی التوریة والانجیل، س، الاعراف، آ، ۱۵٦.

(مقدمهٔ ابن خلدون ۱)

Gonabadî'nin Farsça tercümesinin kapağı ve ilk sayfası


IRAN LIBRARY

General Editor:

A IBN KHALDŪN

THE PROLEGOMANA

(MUQADDAMAH)

Translated into

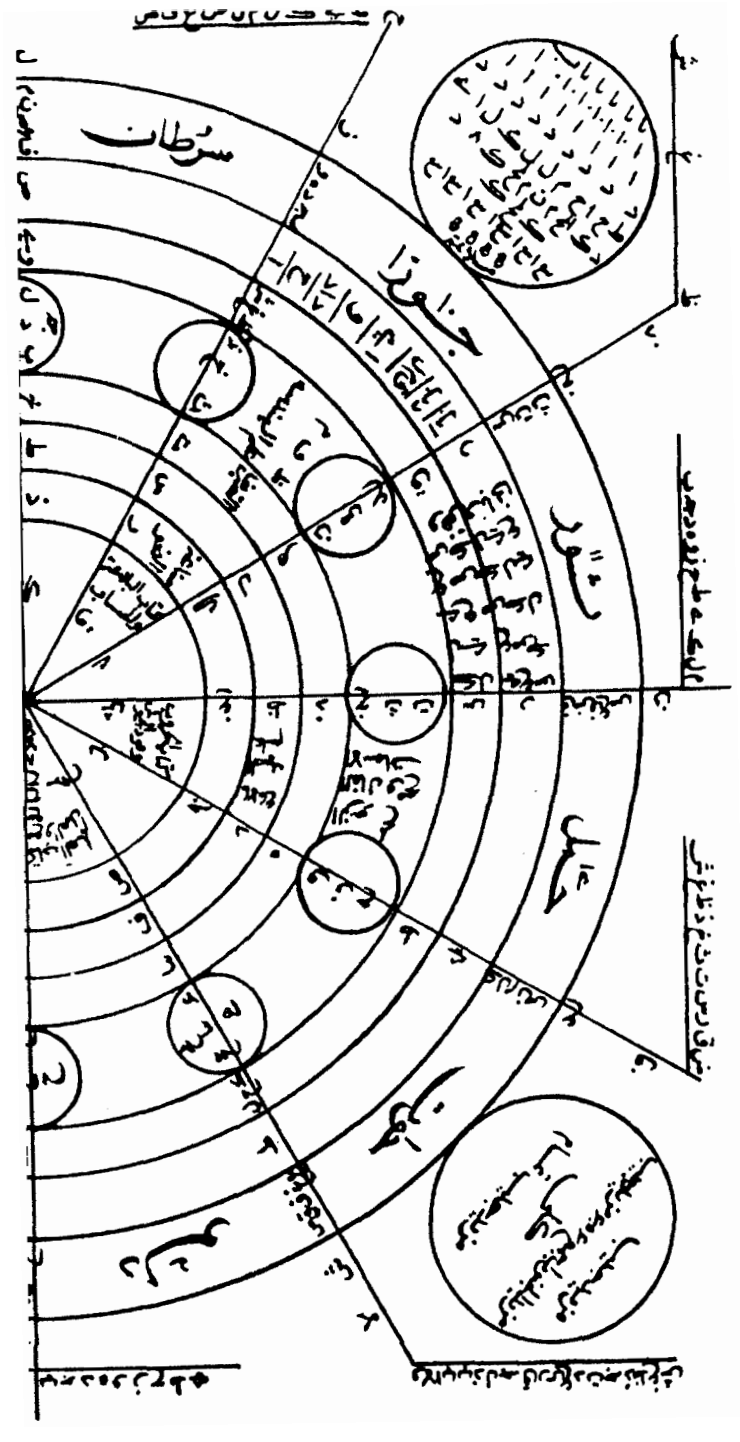
Persian

By

M. P. Gonâbâdi

BUNYAD

Cevdet Paşa



tercümesinde yer alan Zâyirçe-i âlem'in açık ve kapalı şekli
(Aslı Damad İbrahim Paşa yazmasındadır)

Translation

of the *Zā'irajah* (obverse)

(see plate I, following 5:204)

In this translated schema of the *Zā'irajah*, the direction of letters and numerals has in general been left unchanged, i.e., it is the same as in the Arabic original. It has seemed advisable, however, to change it in the circle in the lower left-hand corner; there, numerals and letters appear in the direction required by the Latin alphabet.

Since some of the signs are rather similar to each other, the transliteration is not always absolutely certain. *Zimām* numerals are transcribed by italics, in order to distinguish them from *ghubār* numerals. In both systems, 8 has the same form, and 7 nearly identical forms.

NOTES

§ The Arabic words seem meaningless.

§§ This reading is indicated in the table included in the edition of the Turkish translation of the *Muqaddimah*.

* The following Arabic words are found in the table of the Turkish translation:

mazīd jayb

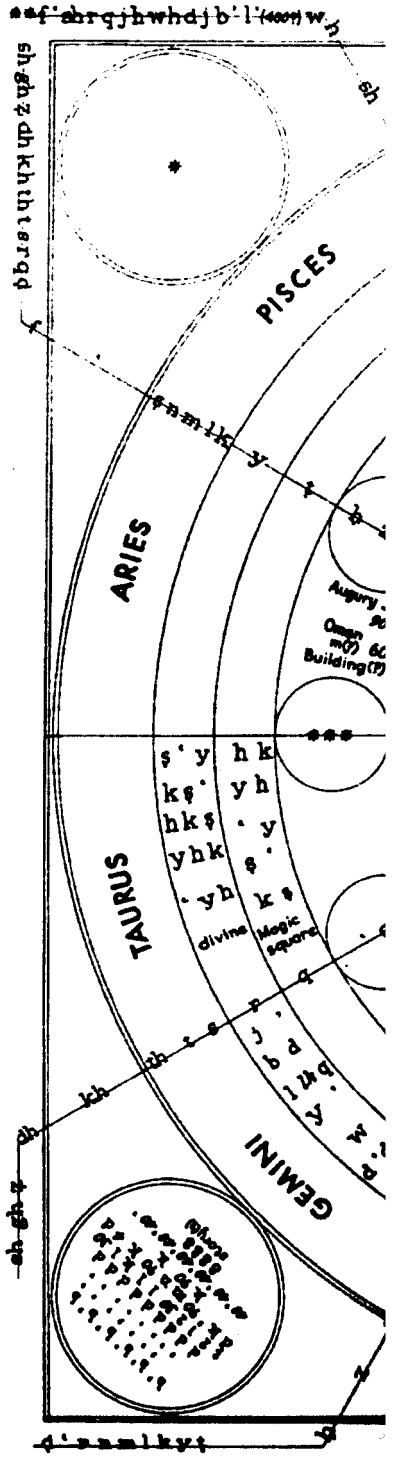
mazīd al-janūb ajma' 5 70 6 mazīd jayb hull

mazīd jayb tamām

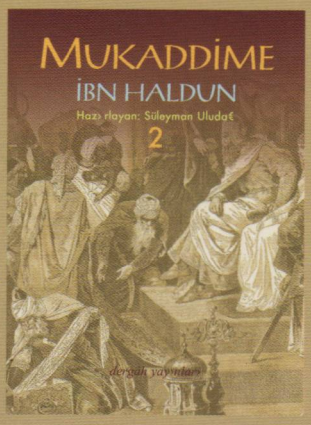
** It is not quite clear whether the signs visible to the right of *f* belong to the table here.

*** The table of the Turkish translation has the letters *t th kh* in the circle and a full complement of letters on the chord.

The reverse side of the chart (see Plate II, following 5:204) is not translated as it can be deciphered easily with the help of note 882 to Chapter VI (5:197). The squares show letters of the Arabic alphabet as well as *ghubār* and *zimām* numerals.



AQUARIUS
CAPRICORNUS
SAGITTARIUS
SCORPIO
LIBRA
VIRGO
LEO
CANCER
Moon
Sun
Venus



Mukaddime ünlü İslâm devlet adamı, âlim, tarihçisi İbn Haldun'un 1377'de kapsamlı bir dünya tarihine giriş olarak yazdığı abidevî eseridir. Kitap, tarih ve sosyoloji felsefesinin genel meselelerine ansiklopedik ayrıntılarıyla girmekle birlikte, kendi içinde bir bütün oluşturması özelliğiyle şimdiye dek bilinen en iyi çalışmadır. Çağın öteki eserleri arasında, çözümleyici yeteneğinin genişliği ve tazeliği, insanlığın toplu bir görünüşünü ve toplumsal örgütlenmenin biçimlerini vermeye çalışması bakımından eşsizdir. İslâm'ın tarihî başarılarının özet bir çalışması olarak da Avrupa'da yazılmış benzeri çalışmaların çok ilerisinde bir eser sayılmaktadır.

Mukaddime'nin sözlük anlamı giriş demektir. İnsanın siyasî ve toplumsal örgütlenmesinde meydana gelen değişikliklerin bir modelini ortaya çıkarmak için bir tarihçinin giriştiği ilk çaba olarak kabul edilebilir. Yaklaşımında akılcı, yönteminde çözümleyici, ayrıntılarında ansiklopediktir. Geleneksel tarihçilikten tam bir kopmayı temsil eden *Mukaddime*, alışılagelmiş kavram ve kalıpları ortadan kaldırarak, yalnızca olayları sıralamanın ötesinde tarihin bir açıklamasını, tarihin felsefesini bulmaya çalışır.

ISBN 978-975-6611-74-6
9 789756 611746

KİTAP
SKB 0895792 YST